

Urdu Daira Maraf-e-Islamia



اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ

زیرِ اہتمام
دانش گاہ پنجاب، لاہور



جلد ۱۳

(عجم — علم)

۵۱۳۹۶/۵۱۹۷۶

طبع اول

marfat.com

Marfat.com

ادارۂ تحریر

ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب)	رئیس ادارہ
پروفیسر سید محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	سینئر ایڈیٹر
پروفیسر عبدالقدیم، ایم اے (پنجاب)	سینئر ایڈیٹر
ڈاکٹر سید احمد ناصر، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب)	معاون ادارہ
پروفیسر مرزا رفیق ملک، خاندانی، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
شیخ ندیم حسن، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
ڈاکٹر عبدالغنی، ایم اے، بی ایچ ڈی (پنجاب)	ایڈیٹر
۴ تا ۲ ستمبر ۱۹۷۵ء	
۴۰ از ۳ جنوری ۱۹۷۶ء	

مجلس انتظامیہ

- ۱۔ پروفیسر شیخ امتیاز علی، ایم اے، ایل ایل بی (ایک)، ایل ایل ایم (پنجاب)، ایل ایل ایم (سینٹرل)، وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)
- ۲۔ جسٹس ڈاکٹر اس۔ اے۔ رحیم، ہلال پاکستان، سابق چیف جسٹس سپریم کورٹ، پاکستان، لاہور
- ۳۔ علامہ الدین مدنی، ایم اے، ایل ایل بی، ستارہ امتیاز، سابق وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب، لاہور
- ۴۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر، ایم اے، بی ایچ ڈی، پروفیسر ایمریٹس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور
- ۵۔ جناب معز الدین احمد، سی۔ ایس۔ بی (ریٹائرڈ)، ۳۳۰۰ - شارع طفیل، لاہور چھاؤنی
- ۶۔ معتمد مالیات، حکومت پنجاب، لاہور
- ۷۔ سید یعقوب شاہ، ایم اے، سابق آڈیٹر جنرل، پاکستان و سابق وزیر مالیات، حکومت مغربی پاکستان، لاہور
- ۸۔ جناب عبدالرشید خان، سابق کنٹرولر پرنٹنگ اینڈ شیڈیو، مغربی پاکستان، لاہور
- ۹۔ ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریٹس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور
- ۱۰۔ رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور
- ۱۱۔ خازن دانش گاہ پنجاب، لاہور

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(۱)

کتاب عربی و فارسی و ترکی وغیرہ اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

ابن بطوطہ = نحة النظر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، مع ترجمہ از C. Defrémery و B. R. Sanguinetti، جلد ۴، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء.

ابن تغری بریدی = النجوم الزاهرة في ملوك مصر والزاهرة، طبع W. Popper، برکلی و لائڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء.

ابن تغری بریدی، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۳۴۸ھ بعد.

ابن حوقل = کتاب صورة الأرض، طبع J. H. Kramers، لائڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II) (بار دوم).

ابن خردادبہ = المسالك والممالك، طبع ذخویہ

M. J. de Goeje، لائڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI).

ابن خلدون : عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دیوان الحیدر و الخیر... الخ، بولاق ۱۲۸۳ھ.

ابن خلدون : مقدمة = Prolegomenes d'Ebn Khaldoun، طبع E. Quatremère، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء.

(Notices et Extraits, XVI-XVIII)

ابن خلدون : مقدمة، مترجمہ دیسلان = Prolegomenes d'Ibn Khaldoun، ترجمہ و حواشی از دیسلان

M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (بار دوم).

۱۹۳۴ تا ۱۹۳۸ء).

ابن خلدون : مقدمة، مترجمہ روزنتھال = The Muqaddimah، مترجمہ Franz Rosenthal، جلد ۳، لنڈن ۱۹۵۸ء.

ابن خلدون : وقایع الأعیان، طبع ویشنفلڈ I. Wistnfeld،

کوئٹن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں).

ابن خلدون، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۵ھ.

ابن خلدون، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۳۱۰ھ.

۱) = اردو دائرۃ معارف اسلامیہ.

۱) ت = اسلام انسائیکلو پیڈسی (= انسائیکلو پیڈیا او اسلام، ترکی).

۱) ع = دائرۃ المعارف الاسلامیہ (= انسائیکلو پیڈیا او اسلام، عربی).

۱) لائڈن ۱ یا ۲ = Encyclopaedia of Islam (= انسائیکلو پیڈیا او اسلام، انگریزی)، بار اول یا دوم، لائڈن.

ابن الآثار = کتاب تکملة الصلة، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V - VI).

ابن الآثار : تکملة = M. Alarcóny - C. A. González، Apéndice a la adición Codera de : Palencia

Tecmila، در Misc. de estudios y textos arabes، میڈرڈ ۱۹۱۵ء.

ابن الآثار، جلد اول = ابن الآثار : تکملة الصلة، Texte arabe d'après un ms. de Fés, tome I, complétant

A. Bel، طبع les deux vol. édités par F. Codera و محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء.

ابن الآثار ۱ یا ۲ یا ۳ = کتاب الکامل، طبع ثورنبرگ C. J. Tornberg، بار اول، لائڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء.

یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلد.

ابن الأثیر، ترجمہ فاینان = Annales du Maghreb et de l'Espagne، مترجمہ فاینان E. Fagnon، الجزائر ۱۹۰۱ء.

ابن بشکوال = کتاب الصلة في اخبار آئمة الأندلس، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II).

الادریسی، ترجمہ جوبار = *Géographie d'Édrisi*، مترجمہ

P. A. Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء

الاستیعاب = ابن عبد البر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد

(دکن) ۱۳۱۸ - ۱۳۱۹ء

الاشفاق = ابن قریط: الاشفاق، طبع ڈوسٹلفک، کوئٹہ

۱۸۵۳ء (الاسٹاتیک)

الإصابة = ابن حجر العسقلانی: الإصابة، ۴ جلد، کلکتہ

۱۸۵۶ تا ۱۸۵۷ء

الاصطخری = المسالک و المنالک، طبع ذخیرہ، لائپز

۱۸۵۰ء (BGA. I) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء

الاعمال ۱، ۲، ۳، ۴ = ابوالفرج الاصفہانی: الأعمال،

بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ، ۲ بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ

۳ بار سوم، قاہرہ ۱۳۳۵ھ بعد

الاعمال، بروٹو = کتاب الأعمال، ج ۲، طبع بروٹو R. E.

Brünnow، لائپز ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ھ

الالباری: لُزہ = لُزہ الألباء فی طبقات الأذباء، قاہرہ

۱۲۹۳ھ

البغدادی: الفرق = الفرق بین الفرق، طبع متحد بدر،

قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء

البلاذری: الساب = الساب الأشراف، ج ۴ و ۵، طبع

M. Schlössinger و S. D. F. Goitein، بیت المقدس

(بروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء

البلاذری: الساب، ج ۱ = الساب الأشراف، ج ۱، طبع

متحد حمدا، قاہرہ ۱۹۵۹ء

البلاذری: لُزہ = لُزہ البلدان، طبع ذخیرہ، لائپز

۱۸۶۶ء

تہذیبی: تاریخ بیهقی = ابوالحسن علی بن زید البیهقی:

تاریخ بیهقی، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ھ

تہذیبی: تہذیب = ابوالحسن علی بن زید البیهقی: تہذیب

موان الحکمتہ، طبع متحد شفیق، لاہور ۱۹۳۵ء

تہذیبی: ابوالفضل = ابوالفضل بیهقی: تاریخ مسعودی،

Bibl. Indica

ابن خلیکان، مترجمہ دیسلان = *Biographical Dictionary*

مترجمہ دیسلان M. de Slane، ۴ جلد، پیرس ۱۸۴۳ تا

۱۸۷۱ء

رُستہ = الأعلاق النفیسة، طبع ذخیرہ، لائپز ۱۸۹۱ تا

۱۸۹۲ء (BGA. VII)

ابن رُستہ، ویٹ = *Les Atours précieux*، مترجمہ

G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء

ابن سعد = کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ II. Sachau

و غیرہ، لائپز ۱۹۰۴ تا ۱۹۳۰ء

ابن عذاری = کتاب البیان المغرب، طبع کولن G. S. Colin

و لیوی پرووالسال E. Lévi-Provençal، لائپز ۱۹۳۸ تا

۱۹۵۱ء: جلد سوم، طبع لیوی پرووالسال، پیرس

۱۹۳۰ء

ابن العباد: شذرات = شذرات الذهب فی أخبار من ذهب،

قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ (سین ولیات کے اعتبار سے

حوالے دیے گئے ہیں)

ابن الفقیہ = مختصر کتاب البلدان، طبع ذخیرہ، لائپز

۱۸۸۶ء (BGA. V)

ابن قُتیبہ: شمر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع

ذخیرہ، لائپز ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء

ابن قُتیبہ: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع

ڈوسٹلفک، کوئٹہ ۱۸۵۰ء

ابن ہشام = کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع ڈوسٹلفک، کوئٹہ

۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء

ابوالفداء: تقویم = تقویم البلدان، طبع ریٹو J. T. Reinaud

و دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء

ابوالفداء: تقویم، ترجمہ = *Géographie d'Aboulfeda*

ترجمہ = *traduite de l'arabe en français*، ج ۱ و ۲، از

ریٹو، پیرس ۱۸۴۸ء و ج ۲، از St. Guyard، ۱۸۸۳ء

الادریسی: المغرب = *Description de l'Afrique et de*

l'Espagne، طبع ڈوری R. Dory و ذخیرہ، لائپز

۱۸۶۶ء

تاج العروس = محمد مرتضیٰ بن محمد الزبیدی : تاج العروس .

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد، ۱۴ جلد، قاہرہ ۱۳۴۹/۱۹۳۱ء .

تاریخ دمشق = ابن عساکر : تاریخ دمشق، ۲ جلد، دمشق ۱۳۲۹/۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱/۱۹۳۱ء .

تہذیب = ابن حجر العسقلانی : تہذیب التہذیب، ۱۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷/۱۹۰۹ء .

الثعالبی : یتمیۃ = الثعالبی : یتمیۃ النہر، دمشق ۱۳۰۴ .

الثعالبی : یتمیۃ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء .

حاجی خلیفہ : جہان نما = حاجی خلیفہ : جہان نما، استانبول ۱۱۳۵/۱۷۲۲ء .

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالٹکایا S. Yalrkaya و محمد رفعت بیلکے الکلیلی Rifat Bilge Kilisli، استانبول ۱۹۴۱ء تا ۱۹۴۳ء .

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل Gustavus Flügel، لایپزگ ۱۸۳۵ء تا ۱۸۵۸ء .

حاجی خلیفہ : کشف = کشف الظنون، ۲ جلد، استانبول ۱۳۱۰ء تا ۱۳۱۱ء .

حدود العالم = The Regions of the World، مترجمہ بنور منی V. Minorsky، لندن ۱۹۳۷ء (GMS, XI) سلسلہ جدید .

حمد اللہ مستوی : لڑخہ = حمد اللہ مستوی : لڑخہ القلوب، طبع لیسٹرینج Le Strange، لائڈن ۱۹۱۳ء تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII) .

خوالد امیر = حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ و بمبئی ۱۲۷۳/۱۸۵۷ء .

الذرر الکلیفہ = ابن حجر العسقلانی : الذرر الکلیفہ، حیدرآباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ .

الذہیری = الذہیری : حیۃ العیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں) .

دولت شاہ = دولت شاہ : تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن E. G. Browne، لندن و لائڈن ۱۹۰۱ء .

ذہبی : حفاظ = الذہبی : تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ .

رحمن علی = رحمن علی : تذکرۃ علماء ہند، لکھنؤ ۱۹۱۳ء .

روضات الجنات = محمد باقر خوالساری : روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ .

زامباور، عربی = عربی ترجمہ، از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلد، قاہرہ ۱۹۵۱ء تا ۱۹۵۲ء .

السبکی = السبکی : طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۱۴ھ .

سجل عثمانی = محمد ثریا : سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ء تا ۱۳۱۶ھ .

سُرکیس = سُرکیس : معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ء تا ۱۹۳۱ء .

السُّعانی = السُّعانی : الآساب، طبع عکسی باعتبار مرجلیوٹ D. S. Margoliouth، لائڈن ۱۹۱۲ء (GMS, XX) .

السیوطی : بقیۃ = السیوطی : بقیۃ الوعۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ .

الشہرستانی = الملل والنحل، طبع کیورٹن W. Cureton، لندن ۱۸۴۶ء .

الضبی = الضبی : بقیۃ المتس فی تاریخ رجال اہل الأندلس، طبع کودیرا Codera و ریبیرہ J. Ribera، میلز ۱۸۸۳ء تا ۱۸۸۵ء (BAH, III) .

الضوء اللامع = السخاوی : الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ء تا ۱۳۵۵ھ .

الطبری = الطبری : تاریخ الرسل والملوک، طبع ذخویہ وغیرہ، لائڈن ۱۸۷۹ء تا ۱۹۰۱ء .

عثمانی مؤلف لری = بروہ لی محمد طاہر : عثمانی مؤلف لری، استانبول ۱۳۳۳ھ .

العقد الفريد = ابن عبدربه : العقد الفريد، قاہرہ ۱۳۲۱ھ .

علی جواد = علی جواد : ممالک عثمانیہ تاریخ و جغرافیہ لفاق، استانبول ۱۳۱۳/۱۸۹۵ء تا ۱۳۱۷/۱۸۹۹ء .

عوی : لباب = عوی : لباب الالباب، طبع براؤن، لندن و لائڈن ۱۹۰۳ء تا ۱۹۰۶ء .

عنون الأنباء = طبع مٹر A. Müller، قاہرہ ۱۲۹۹/۱۸۸۲ء .

الْمَسْعُودِي : مَرْجُح = الْمَسْعُودِي : مَرْجُح الذهب، طبع باريه
د سينار C. Barbier de Meynard و پوه د كورن
J. Evet de Courteille پيرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷.
الْمَسْعُودِي : التَّيْبِيه = الْمَسْعُودِي : كتاب التَّيْبِيه و الاشراف،
طبع ل خويه، لائيلن ۱۸۹۳ (BGA, VIII).
المقدسي = المقدسي : احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، طبع
ل خويه، لائيلن ۱۸۷۷ (BGA, VIII).
المقري : Analectes = المقري : نفع الطبيب في تحسن الاندلس
الرطب، Analectes sur l'histoire et la littérature des
Arabes de l'Espagne، لائيلن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱.
المقري، بولاق = كتاب مذكور، بولاق ۱۸۶۲/۱۸۷۹.
منجم باشي = منجم باشي : صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵.
ميرخوالد = ميرخوالد : روضة الصفاء، بمبئي ۱۲۶۶/۱۸۴۹.
نزهة الخواطر = حكيم عبدالحی : نزهة الخواطر، حيدرآباد
۱۹۳۷ بعد.
نسب = مصعب الزبيري : نسب قریش، طبع ليوى
برووالسال، قاهره ۱۹۵۳.
الواني = الحفدي : الواني بالوفيات، ج ۱، طبع رتر Ritter،
استانبول ۱۹۳۱؛ ج ۲ و ۳، طبع ليپرنك Dederling،
استانبول ۱۹۴۹ و ۱۹۵۳.
الهمداني = الهمداني : صفة جزيرة العرب، طبع مكر
D. H. Müller، لائيلن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱.
باقوت = باقوت : منجم البلدان، طبع ووستيفل، لائيزك
۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ (طبع الاستاتيک، ۱۹۲۳).
باقوت : ارشاد (با ادياه) = ارشاد الأريب الى معرفة الأديب،
طبع مرجليوت، لائيلن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ (GMS, VI).
معجم الادباء، (طبع الاستاتيک، قاهره ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸).
يعقوبي (با يعقوبي) = يعقوبي : تاريخ، طبع هوتسما
W. Th. Houtsma، لائيلن ۱۸۸۳؛ تاريخ يعقوبي،
۳ جلد، ليف ۱۳۵۸؛ ۲ جلد، بيروت ۱۳۷۹/۱۹۶۰.
يعقوبي : بلدان (با البلدان) = يعقوبي : (كتاب) البلدان،
طبع ل خويه، لائيلن ۱۸۹۳ (BGA, VII).
يعقوبي، Wiet وب = Ya'qubi. Les pays، مترجمة
G. Wiet، قاهره ۱۹۳۷.

غلام سرور = غلام سرور، مفتي : خزانة الاصفياء، لاهور
۱۲۸۴.
غوثي مالدوي : گلزار ابرار = ترجمه اردو موسوم به اذکار
ابرار، آگره ۱۳۰۶.
فرشته = محمد قاسم فرشته : گلشن ابراهيم، طبع منكي،
بمبئي ۱۸۳۲.
فرهنگ = فرهنگ جغرافياي ايران = از اشارات داهره
جغرافياي ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ هـ.
فرهنگ آند راج = منشي محمد بادشاه : فرهنگ آند راج،
۳ جلد، لكهنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۳.
فغير محمد = فغير محمد جهلي : حقائق الحنفية، لكهنؤ
۱۹۹۰.
فلذلي و لنگز = Martin و Alexander S. Fulton
Second Supplementary Catalogue of : Lings
'Arabic Printed Books in the British Museum
لائلن ۱۹۵۹.
فهرست (با الفهرست) = ابن النديم : كتاب الفهرست،
طبع الوكيل، لائيزك ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲.
ابن الفطلي = ابن الفطلي : تاريخ الحكماء، طبع ليپرنك
J. Lippert، لائيزك ۱۹۰۳.
الكبي : فوات = ابن شاکر الکبي : فوات الوفیات، بولاق
۱۲۹۹.
لسان العرب = ابن منظور : لسان العرب، ۲ جلد، قاهره
۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸.
مآثر الامراء = شاه نواز خان : مآثر الامراء، Bibl. Indica.
مجالس المؤمنين = نورالله شوستري : مجالس المؤمنين،
تهران ۱۲۹۹ ش.
مرآة الجنان = اليافعي : مرآة الجنان، ۴ جلد، حيدرآباد
(دکن) ۱۳۳۹.
مرآة الزمان = سبط ابن الجوزي : مرآة الزمان، حيدرآباد
(دکن) ۱۹۵۱.
مسعود كيهان = مسعود كيهان : جغرافياي مفصل ايران،
۲ جلد، تهران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ ش.

و شائستہ ثقافت کے اعتراف کا پہلو بھی مضمر ہوتا تھا۔ بہر حال سارے اموی عہد میں اہل عرب جن کے ہاتھ میں اسلامی سلطنت کی باگ ڈور رہی اور جن کی بدولت ان کی برتری وسعت پذیر ہوئی، مفتوح عجمیوں پر غیر متنازع طور پر مسلّم رہی اور غیر عربوں یعنی ایرانیوں کی نسل و ثقافت کی حمایت میں محض اکا دکا ہی آوازیں بلند ہوئیں (مثلاً شاعر اسمعیل بن یسار، درالآغانی، بار دوم، ۳: ۱۱۱، ۳۱۲)، لیکن عباسیوں کے برسر اقتدار آنے، گویا عرب پر عجم کی برتری سے، جس کی مذمت [حاکم خراسان] نصر بن سیار اپنے شہرہ آفاق اشعار میں پہلے ہی کر چکا تھا (الدینوری، ص ۳۶)، صورت حال برعکس ہو گئی۔ ایرانیوں نے سیاسی اور معاشرتی برتری حاصل کرتے ہی اپنی تمدنی اور روحانی قدروں کے فائق ہونے کا دعویٰ بھی شروع کر دیا۔ اس دعوے نے شعویہ [رک باں] تحریک کی صورت اختیار کر لی جس کا اصل مقصد عربوں پر عجمیوں کی برتری ثابت کرنا تھا، اگرچہ یہ معرکہ بھی عربی زبان ہی میں لڑا جاتا رہا۔ جب اس بحث و جدال کی گہما گہمی کم ہو گئی تو یہ دو لفظ، عرب اور عجم، روز مرہ کے استعمال میں محض نسلی امتیاز کو ظاہر کرنے کے لیے باقی رہ گئے، یعنی لفظ ”عجم“ فرس (فارسی، ایرانی) کا مترادف ہو گیا اور ”عراقِ عجم“ کی اصطلاح ازمنہ وسطیٰ کے آخری دور کے بعد سے ایرانی میڈیا Media (= الجبال) کے لیے استعمال ہونے لگی تا کہ اسے عراقِ عرب یعنی اصل عراق سے سمیز کیا جاسکے؛ چنانچہ شفقری کے مشہور قصیدہ لامیہ [لامیۃ العرب] کے مقابلے میں ایک ایرانی شاعر الطفرائی (م ۱۱۲۱ء) کی ایسی ہی ایک نظم کو ”لامیۃ العجم“ کا نام دیا گیا جس کی ردیف لام ہے۔ [نیز رک بہ الخیمہ]۔

* **عجم :** [غیر عرب ملک یا لوگ خصوصاً ایران، توران؛ لغوی معنی گنگ اور کند زبان، کیونکہ غیر ممالک کے لوگ عرب میں جا کر وہاں کی زبان بول نہیں سکتے تھے اس وجہ سے اہل عرب انہیں ”عجمی“ یعنی گونگے کہا کرتے تھے۔ علاوہ ازیں کم شائستہ، اجنبی آدمی کے لیے بھی بولتے تھے۔ کھجور کی کٹھلی اور دوسرے پھلوں کے بیجوں کو بھی عجم کہتے ہیں (فرہنگ آندراج، مادۃ عجم)]۔ عربی زبان کے اس اسم جمع کا اشتقاق اور اس کا معنوی ارتقا دونوں یونانی لفظ *Βάρβαροι* کے عین مماثل ہیں۔ یہ لفظ جس مادے سے لیا گیا ہے، اس کے بنیادی مفہوم کے مطابق اس سے وہ لوگ مراد ہیں جو عجمہ کی صفت سے متصف ہوں، یعنی تلفظ اور زبان کے لحاظ سے ان کا بولنے کا انداز الجھا ہوا اور غیر واضح ہو۔ عجمہ گویا عربی لفظ فصاحتہ کی بھی ضد ہے اور عجم (عجمی) غیر عرب *Βάρβαροι* ہیں، جنہیں یہ نام اس لیے دیا جاتا ہے کہ ان میں وحشی پن کی مخصوص علامت یعنی بولنے اور بات کرنے کا ناقابل فہم اور مبہم طریقہ پایا جاتا ہے۔ یونانیوں کی طرح عربوں کے نزدیک بھی یہ ”وحشی لوگ“ اولاً ان کے ایرانی ہمسائے تھے اور زمانہ قبل از اسلام ہی سے عربی شاعری میں العرب اور العجم کا یہ تضاد موجود رہا ہے۔ اگرچہ لفظ کی اس شکل کی جگہ ”آعاجم، جمع آعجم“ کو ترجیح دی جاتی تھی۔ اس کا مفہوم اس کے استعمال کرنے والے کے مخصوص نقطہ نظر پر منحصر ہوتا تھا؛ اگرچہ اس کا اصلی تحقیر آمیز زور جو عربوں کے احساس برتری کے متکبرانہ ادعا کا نتیجہ تھا، عموماً قائم و برقرار رہا، تاہم اس کے استعمال میں خاصے قدیم زمانے ہی سے غیر ملکی دلفریبی، کشش اور نسبتاً زیادہ شہ

مآخذ : (۱) *Muhammedanische : Goldziher*

Studien، ۱۰۰ : ۱ تا ۱۴۶ Arab und Agam

(F. GABRIELI)

* **عجمی اوغلان :** ایک ترکی اصطلاح

بمعنی، ”غیر ملکی لڑکا“ جس کا اطلاق عیسائی نوجوانوں پر کیا جاتا تھا جو دولت عثمانیہ کے قہو قولو [= دربانوں] کے طور پر بھرتی کیے جاتے تھے۔ پہلے یہ بھرتی ۱۳۶۲ء کے ”پنچک قانون“ کے مطابق کی جاتی تھی، یعنی جنگی اسیروں کے ہر پانچ میں سے ایک کو چن لیا جاتا تھا اور بعد ازاں دیوشرمہ [رک بان] نامی جبری بھرتی کے ذریعے انہیں پہلے پانچ سے سات سال تک اناطولی کے نظام جاگیرداری کے سپاہیوں وغیرہ کی تحویل میں رکھا جاتا تھا اور بعد ازاں روم اہلی میں بھی، تاکہ وہ ترکی زبان سیکھ لیں اور مسلمانوں کی عادات و رسوم کے خوگر ہو جائیں! پھر انہیں کیلی پولی کے ”عجمی اوجاق“ میں بھیج دیا جاتا تھا اور جب استانبول فتح ہو گیا تو وہ استانبول کے اوجاق میں بھیجے جانے لگے۔ اس کے ساتھ ہی انہیں ان کی قابلیت اور استعداد کے مطابق منتخب کر کے قصر سلطانی میں خدمات بجا لانے کے لیے یا باقاعدہ پیدل اور سوار فوج، یا توپ خانہ اوجاق کے لیے یا ادرنہ اور استانبول کے بستانجی [رک بان] لشکر میں رکھ لیا جاتا تھا۔ قصر سلطانی یا مختلف جیوش میں یہ تقرر جسے اصطلاحاً ”قبی یہ چقمہ“ ”دروازے تک آگے بڑھنا“ کہا جاتا تھا، ملازمت میں تقدم زمانی کے اعتبار سے جگہیں خالی ہونے پر کیا جاتا تھا۔

عجمی اوغلان جو استانبول کی غلطہ سرایے یا ادرنہ کی ابراہیم پاشا سرایے میں ابتدائی تربیت حاصل کرنے کے بعد قصر سلطانی کی خدمات پر

مامور ہو جاتے تھے (اس لیے ”ایچ اوغلان“ یا ”ایچ آغا“ کہلانے لگتے تھے) اور یا ادنیٰ درجے کے قوغوش (dormitory) سے بتدریج ترقی کر کے خاص اودہ [حجرہ خاص] تک پہنچ سکتے تھے جہاں کی بڑی ملازمتوں میں سے ان لوگوں کو جو انہیں حاصل کر چکے ہوں، بیگلربک بیگلربیگی [رک بان] اور وزیر بنایا جاتا تھا، تفصیل کے لیے دیکھیے [لائڈن، بار دوم بذیل مادہ۔

مآخذ : (۱) اوزون چارشیلی : قہوقولو

اوجاق لری، ۱۰۱ : ۱ تا ۱۴۱ (۲) [رک ترکی، بذیل مادہ

Acemi Oglan : (۳) احمد جواد: تاریخ عسکری عثمانی،

ص ۱۴۳ (فرانسیسی ترجمہ، ۱۰۱ : ۲۴۱) (۴) سید مصطفیٰ:

نتائج الوقوعات، ۱ : ۱۶۶، ۱۴۳ و ۲ : ۱۰۹ :

(۵) *Tableau de l'Empire Ottoman : D'Ohsson*

Islamic Society : Bowen و Gibb (۶) : ۳۱۳ :

and the West، ۱/۱، بمدد اشاریہ۔

(H. BOWEN [تلخیص از ادارہ])

* **عجمیہ :** ایک اصطلاح جو غیر عربی زبانوں

کو عربی حروف میں لکھنے کے لیے استعمال ہوتی ہے۔

* **العجمیہ :** رک بہ العجمیہ۔

* **عجوز :** رک بہ ایام العجوز۔

* **عزد :** رک بہ علم الحساب، بذیل مادہ علم۔

* **عدت :** (ع)؛ ایک معینہ عرصے تک انتظار

کرنا، جس کے دوران میں بیوہ یا مطلقہ عورتیں سابق نکاح کے نسخ ہو جانے کے بعد نیا نکاح نہیں کر سکتیں۔ شریعت کی رو سے بیواؤں کی مدت عدت ۴ ماہ ۱۰ دن مقرر ہے [وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنْكُمْ وَيَتَّبِعُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا (۲) [البقرہ] : ۲۳۴]۔ تم میں سے جو لوگ مر جائیں اور ان کے پیچھے اگر ان کی بیویاں زندہ ہوں تو وہ اپنے آپ کو چار مہینے،

اور حاملہ عورتوں کی عادت کی حد یہ ہے کہ ان کا وضع حمل ہو جائے؛ لونڈیوں کے لیے بھی عادت کی مدت معین ہے، لیکن ان کے لیے ۴ ماہ ۱۰ دن کی عادت کی جگہ ۲ ماہ ۵ دن کی اور تین قروہ کی عادت کی جگہ دو قروہ کی اور تین ماہ کی مدت کی جگہ ڈیڑھ ماہ کی عادت مقرر ہے۔ [عادت کے دوران میں عورت کے لیے ایسی زیبائش جائز نہیں جو عورتیں اپنے شوہروں کے لیے اختیار کرتی ہیں (الجزیری: کتاب الفقه علی المذاهب الاربعہ، جلد ۴)۔ عادت کے احکام میں جائے سکونت کی پابندی اور متوفی شوہر کے غم میں سوگ، نیز ترک زینت وغیرہ کے مسائل بھی اہمیت رکھتے ہیں جن کی تفصیل مآخذ حدیث وفقہ سے معلوم کی جاسکتی ہے]۔

مآخذ: [(۱) قرآن مجید کی تفاسیر: (۲) کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ: (۳) المرغینانی: ہدایہ: (۴) الشوکانی: نیل الاوطار، (۵) فتاویٰ عالمگیری: (۶) الجزیری: کتاب الفقه علی المذاهب الاربعہ: (۷) امجد علی: بہار شریعت: (۸) اختر عباس: توضیح المسائل (فقہ شیعہ)، مطبوعہ لاہور]۔

(Th. W. JUYNBOLL [وادارہ])

عَدَس: (ع)؛ عدس، بلس اور بلسون بھی *
مستعمل ہے) بمعنی مسور۔ اس کی کاشت کے لیے خشک آب و ہوا اور نرم اور ریتلی زمین مفید ہے۔ مشرق میں اس کی کاشت زمانہ قدیم سے ہوتی چلی آئی ہے۔ مصریوں کی یہ من بھاتی خوراک ہے۔ ابن العوام تصدیق کرتا ہے کہ اس کی کاشت خلافت اسلامیہ کے مغربی ممالک میں ہوتی ہے۔ ابن بطوطہ عام مسور کے علاوہ ایک کڑوے مسور (عدس مرّ = یونانی *asparagum*) اور عدس نبطی اور عدس الماء (Lemna Miner) کا بھی ذکر کرتا ہے اور بتاتا

دس دن روکے رکھیں]۔ قدیم عربوں کے ہاں ماتم کے موقع پر اس کی مدت اس سے زیادہ مقرر تھی۔ اس زمانے میں یہ دستور تھا کہ خاوند کے مرنے کے بعد بیوہ ایک چھوٹے سے خیمے میں گوشہ نشین ہو جاتی تھی جہاں وہ ایک سال گزارتی تھی اور اس عرصے میں اسے نہانے دھونے کی قطعی ممانعت ہوتی تھی۔ (دیکھیے *Die Ehe bei den Arabern Nachrichten von*

der J. Wellhausen, Kgl. Gesellsch. der Wissench zu Gottingen ۱۸۹۳ء، ص ۴۵۴ بعد)۔ قدیم عربوں میں طلاق کے بعد کی عادت کا وجود نہیں تھا۔ اگر کوئی شخص کسی ایسی مطلقہ عورت سے شادی کر لیتا جو حاملہ ہو تو وہی شخص شادی کے بعد پیدا ہونے والے بچے کا باپ سمجھا جاتا تھا، خواہ اصل میں اس کا باپ عورت کا پہلا شوہر ہی کیوں نہ ہو۔ بہر حال اسلام میں بچے کا اصل باپ ہی اس کا باپ تصور کیا جاتا ہے اور کسی عورت کو اجازت نہیں کہ پہلے نکاح کے فسخ ہونے پر ایک مقررہ میعاد (عدۃ) گزارے بغیر دوسرا نکاح کرے۔ اگر اس دوران میں اس کے ہاں بچہ پیدا ہوتا ہے تو صرف اس کا سابق شوہر ہی اس کا باپ سمجھا جاتا ہے۔ شریعت کی رو سے مطلقہ کے لیے ایام عادت یہ ہیں: حائضہ کے لیے تین بار حیض آنے تک (تین قروہ، ۲ [البقرة]: ۲۲۸) اور غیر حائضہ [غیر حائضہ سے مراد وہ عورت ہے جسے کبر سنی کی بنا پر، یا وہ لڑکی جسے صغر سنی کے باعث ایام ماہواری نہ آتے ہوں] کے لیے تین ماہ تک (۶۵ [الطلاق]: ۴)؛ اگر کوئی مطلقہ حاملہ ہو تو وضع حمل، یعنی بچے کی پیدائش تک کا زمانہ اس کے لیے عادت ہے: [وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ] (۶۵ [الطلاق]: ۴)۔

ہے کہ اس کے لپ سے ٹھنڈک اور تسکین حاصل ہوتی ہے۔ اگر یہ مقررہ مقدار سے زیادہ کھائی جائے تو مضر صحت ہوتی ہے اور یرقان، افسردگی، پھنسی پھوڑے اور ناسور وغیرہ امراض پیدا کرتی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن الموام: کتاب الفلاحۃ، ۲: ۲۵، ۶۹ وغیرہ؛ (۲) ابن البطار: الجامع (قاہرہ ۱۲۹۱ھ) ۳: ۱۱۷ بعد؛ (۳) ابو منصور موفی: کتاب الابنہ (طبع Seligmann) ۲: ۴۹؛ (۴) A.v. Kremer: Aegypten (۱۸۶۲ء) ۱: ۲۰۳؛ (۵) R. Hartmann: Reiso des Fr. Barnime (نویا) ۲۱۹۔

(HELL)

* عدل: رک بہ معتزلہ۔

* عدل: (۱) از روے اشتقاق بہ اصطلاح

اسم ذات اور اسم صفت دونوں شکلوں میں استعمال ہوتی ہے، لیکن معنوں کے اعتبار سے یہ دونوں ایک دوسرے کے عین مطابق نہیں۔ اسم ذات کے طور پر عدل کے معنی انصاف یا دادرسی ہیں اور اسم صفت کے طور پر اس کے معنی مستقیم، منصفانہ اور متوازن کے آتے ہیں، اس طرح اس لفظ کا اطلاق جان دار اور غیر جان دار دونوں پر ہوتا ہے۔ اپنی ان دونوں شکلوں میں یہ لفظ مذہب، حکمت اور قانون کی لغات میں مستعمل ہے۔ معتزلہ کے عقائد میں خدا کا عدل ان کے مذہب کے پانچ بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے (رک بہ المعتزلہ)۔ قاضی کے لیے لازم ہے کہ وہ عدل (با قسط، النساء: ۵۸، ۵ [المائدہ]: ۴۲) سے فیصلہ دے، لیکن مادی انصاف کا تغیل فقہ کے نظریات [رک بہ فقہ (اصول فقہ)] میں زیادہ دخل نہیں رکھتا، اگرچہ شکایتوں کی تحقیقات میں اس پر زور دیا گیا ہے جو اسم صفت اس عدل (اسم ذات)

کے عین مطابق ہے، وہ عادل ہے۔ اسم صفت کے طور پر لفظ عدل خاص طور پر ایک فقہی تصور کو ظاہر کرتا ہے اور اس کا اطلاق متعدد شکلوں میں کیا جاتا ہے۔ تاہم، جیسا کہ مالکی فقیہ ابن رشد نے کہا ہے، اس اصطلاح کی کوئی ایسی تعریف نہیں کی جا سکی جو متفق علیہ ہو۔ مزید برآں اس اصطلاح کی جو مختلف تعریفیں مرتب کی گئی ہیں وہ بہت زیادہ وسیع اور غیر معین ہیں۔ الماوردی کے ہاں کیفیت عدل یعنی عدالة کو اخلاقی اور دینی کمال کی ایک حالت بتایا گیا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک اس کی شرط یہ ہے کہ انسان کبائر کا مرتکب نہ ہو اور صفائے بھی اجتناب کرے۔ لیکن ایک اور مصنف نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اس قسم کی کیفیت چونکہ بہت ہی استثنائی صورتوں میں صرف اولیاء اللہ میں پائی جا سکتی ہے اس لیے عدالة سے انسان کی صرف وہ حالت مراد ہے جس میں کہ وہ عام طور پر اخلاقی اور شرعی احکام کی پابندی کرنے والا ہو۔ یہی وہ تصور ہے جسے بالآخر قبول کر لیا گیا۔ قانون اسلام کی تدوین کی کوشش اپنے مؤخر ترین مراحل میں وہ تھی جو سلطنت عثمانیہ میں انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں بروے کار لائی گئی۔ اس میں عدل کی حسب ذیل تعریف کی گئی ہے: ”عدل [عادل] وہ ہے جس میں خیر کے رجحانات شر کے رجحانات پر غالب ہوں“ (مجلہ، دفعہ ۵۰۵)۔ مختصر طور پر عدل کا ترجمہ یوں کیا جا سکتا ہے کہ عدل (عادل) ایسے شخص کو کہتے ہیں جو لازماً دین اسلام کے دیے ہوئے مفہوم کے مطابق اچھے اخلاق رکھتا ہو۔ یہ کیفیت یا حالت خواہ اس کے قدرتی رجحانات کا نتیجہ ہو خواہ وہ وہی یا اکتسابی،

یا اس کے لیے یہ کافی ہے کہ اسے قوت ارادی کے ذریعے حاصل کیا جائے، بہر حال یہ مسئلہ منطقی طور پر متنازع فیہ ہے۔

اس اسم صفت کو اسم ذات کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے اور اس صورت میں اس کے معنی نیک اخلاق رکھنے والا شخص لیے جاتے ہیں (جمع : عدال)۔

عدالة فقہ کے مختلف شعبوں سے متعلق ہے۔ اجتماعی قانون کے نظریے کی رو سے عدالة ان اہم شرائط میں سے ایک ہے جو شریعت کے اصول کے مطابق تسلیم شدہ فرائض اجتماعی بجا لانے کے لیے ضروری ہیں، لیکن شخصی قانون میں آکر شہادت کے نظریے میں یہ تصور بہت ترقی یافتہ صورت اختیار کر لیتا ہے اور اس کے متعلق ضوابط کا مفصل نظام بنا دیا گیا ہے۔ گواہ کا عدل ہونا ضروری ہے، لیکن صرف اسے کافی سمجھا جاتا ہے کہ گواہی دیتے وقت اس کی عدالة کی تصدیق ہو جائے اور یہ دیکھنا ضروری نہیں کہ امر متنازع فیہ کے مشاہدے کے وقت گواہ عدالة کی کیفیت میں تھا یا نہیں۔ تاہم یہ نکتہ متنازع فیہ ہے کہ آیا گواہ کو اس وقت تک صاحب عدالة سمجھا جائے جب تک کہ مد مقابل نہیں اس پر اعتراض نہ کیا ہو، یا قاضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اعتراض نہ کیے جانے کی صورت میں بھی گواہ کے متعلق تصدیق کرے کہ آیا وہ صاحب عدالة ہے یا نہیں۔ اس مؤخر طریق کو اصولاً و عملاً ترجیح دی جاتی رہی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ گواہ کی عدالة کی تصدیق و توثیق حاصل کرنے کے لیے ایک مخصوص طریق کار تیار ہو گیا جسے تزکیہ یا تعدیل کہا جاتا ہے۔ قانون اسلامی کی تدوین کے آخری مراحل میں اس طریق کار نے دو صورتیں

اختیار کر لیں۔ ایک صورت یہ تھی کہ قاضی گواہ کے عدل ہونے کے بارے میں خفیہ تحقیقات کرتا تھا اور مستند اشخاص کے نام سر بمہر لفافے میں سوال بھیج دیتا تھا۔ اس طریق کار کو التزکیۃ السریۃ کہتے تھے۔ بعض حالات میں ان لوگوں کے لیے ضروری تھا کہ وہ اپنے سابقہ [خفیہ] بیان کی تصدیق کے لیے کھلی عدالت میں حاضر ہوں اور بالمشافہہ بیان دیں۔ اسے التزکیۃ العلانیۃ کہا جاتا تھا۔ گواہ کی عدالة کی تصدیق تعدیل کہلاتی ہے اور اس پر اعتراض کرنے کو جرح کہتے ہیں۔

تاہم تزکیے کا طریق مخصوص طور پر کسی مقدمے کے لاحقے یا حادثے کے طور پر اختیار نہیں کیا جاتا، بلکہ مقصود مطلق کے طور پر مقدمے کے بغیر بھی استعمال ہوتا ہے تاکہ زیر بحث اشخاص میں عدالة کی صفت کا ہونا مثبت اور قطعی طور پر تسلیم کر لیا جائے، کیونکہ جب تحریری بیانات حاصل کرنے کا رواج، جن پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا تھا، بہت عام ہو گیا تو شہادت کی قطعی توثیق کے لیے اس بات کی ضرورت محسوس ہونے لگی کہ دستاویزی ثبوت حاصل کرنے کے طریقے کی جگہ کسی اور طریقے سے کام لیا جائے۔ بہر کیف یہ طریق کار قابل اعتماد نہ تھا، کیونکہ تحریری تصدیق بھیجنے والوں پر بھی یہ اعتراض وارد ہو سکتا تھا کہ وہ خود عدالة کے حامل نہیں۔ اس مشکل کو ابتدائی تزکیے سے حل کیا گیا، یعنی قاضی پہلے ہی چند ایک اشخاص کو حتماً صاحب عدالة تسلیم کر لیتا ہے اور اس طرح وہ اصولاً ایسے گواہ بننے کے مستحق ہو جاتے ہیں جن پر اعتراض وارد نہیں کیا جاسکتا۔ انہیں تحریری دستاویزوں کا پہلے سے پیش کردہ ثبوت مہیا

اپنی مختلف صورتوں میں) سگوں پر ضرب کر دیا جاتا ہے تاکہ اس سے یہ ظاہر ہو کہ وہ صحیح طور پر وزن شدہ اور رائج الوقت (عدلی) ہیں۔

(۲) علم مسکوکات میں عدل کا مفہوم ”ہورے وزن“ کا ہے۔ اس لیے یہ لفظ (اکثر اپنی مختصر شکل ”ء“ میں) سگوں پر ضرب کر دیا جاتا ہے تاکہ اس سے یہ ظاہر ہو کہ وہ صحیح طور پر وزن شدہ اور رائج الوقت (عدلی) ہیں۔ (آ، لائیڈن، بار دوم)

عدلی: سلطان محمد ثانی اور محمود ثانی کا، *

نیز ہایز بد ثانی کا تخلص۔ گیب (Gibb: History of the Ottoman Poetry، ۲: ۳۲ بعد) کا خیال ہے کہ مؤخر الذکر کا تخلص عدنی تھا، لیکن آپسلہ Upsala کے مخطوطے میں عدلی لکھا ہے (Gibb، ۲: ۲۵ بعد، نے دیوان عدنی، استانبول ۱۳۰۸ء کو محمود پاشا سے منسوب کیا ہے)۔

(آ، لائیڈن، بار دوم)

عدم: (عربی)، ارسطو طالسی اصطلاح *

Privatio (عربی) کا ترجمہ ہے اور اس کے معنی ہستی یا وجود کی نفی ہے۔ اس لفظ کی تعریف ارسطو طالسی کی Metaphysics، ۵: ۲۲ میں پائی جاتی ہے اور فلسفہ ارسطو طالسی کے عرب معتقدین نے اختیار کر لی ہے۔ بہر کیف ارسطو طالسی کے فلسفے میں اس لفظ کے دو معنوں میں فرق و امتیاز کا سمجھ لینا ضروری ہے: (۱) مطلق لاموجودیت، یعنی مطلقاً کسی شے کا نہ ہونا؛ (۲) اضافی لاموجودیت، یعنی (الف) مادے میں کسی صفت کا فقدان؛ (ب) مادے کی بعض بالقوہ استعداد۔ چونکہ ارسطو طالسی کے فلسفے کی رو سے کسی صفت کا فقدان اس کی خد کا بالامکان متضمن ہے، لہذا بحیثیت ممکن ہونے کے اس میں ایک

کرنے کے لیے کہا جا سکتا ہے۔ انہیں اشخاص میں سے کاتب عمومی یا کاتب عدل (= ناظرین قبالات notaries) مقرر کیے جاتے ہیں اور انہیں اصطلاحاً عدول کہا جاتا ہے، لیکن عدول کو بعض دیگر خدمات پر بھی مامور کیا جاتا ہے، مثلاً ضابطے کے کاغذات اور فیصلوں کی تصدیق کرنے کے لیے قاضیوں کی امداد یا عدالتی نظم و نسق کے بعض کاموں کی تعمیل کے لیے، نیز تزکیے کے استفسارات کے جواب دہنے اور لوگوں کو ایسے وظائف بجا لانے کے لیے نامزد کرنے کی غرض سے جن کے لیے عدالت کا ہونا ضروری ہے، وغیرہ [نیز رک بہ شاہد]۔

وَأَخَذَ: (۱) ابن قُزُحُون: تَبْصِيرَةُ الْحُكَّامِ، قَاهِرَہ

۱۳۰۲/۱۸۸۳ء : ۱ : ۱۲۳، بعد، وغیرہ:

(۲) التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، طبع A. Sprenger،

ص ۱۰۱۵ بعد: (۳) Handleiding: Juynboll، فصل ۶۷:

(۴) Santillana: Istituzioni، ۱: ۱۰۹: (۵) Tyan:

Histoire de l'organisation Judiciaire en pays

d'Islam، پیرس ۱۹۳۸ء، جلد ۱، باب ۴، فصل ۵: (۶)

وہی مصنف: Le notariat dans la pratique،

du droit musulman بیروت ۱۹۴۵ء۔

(E. TYAN)

[جدید تر مسلم ادبوں میں عدل کی اصطلاح میں مزید توسیع ہوئی ہے اور معاشی و معاشرتی انصاف کا مفہوم بھی اس میں شامل ہو گیا ہے، لہذا یہ کسی فرد واحد کی کیفیت عدالت تک محدود نہیں بلکہ اجتماعی حالت انصاف بھی اس میں شامل ہو گئی ہے۔ اس موضوع پر مزید معلومات کے لیے رک بہ اسلام]۔

(۱) سگوں کے معاملے میں عدل کے معنی وزن صحیح کے ہیں۔ اس لیے یہ لفظ (اکثر

تہاقت التہافت، باب ۱ و ۲ کا ترجمہ از S. van den Bergh؛
نیز دیکھیے (۴) S. Pines : Beiträge zur islamischen
Atomenlehre، ص ۱۱۶ بعد۔

(S. VAN DEN BERGH)

تعلیقہ : فاضل مقالہ نگار Van Den Bergh نے ⊗ عدم (جسے منطقی سلبی کہتے ہیں) کے سلسلے میں ارسطو کی ما بعد الطبیعیات (۵ : ۲۲) کا حوالہ دیا ہے، لیکن جو مفہوم انہوں نے لیا ہے وہ ارسطو کے مفہوم سے بالکل مختلف ہے، یہ فرق ارسطو کے اپنے الفاظ سے واضح ہو جائے گا جو حسب ذیل ہیں :

ہم ”سلبی“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں (الف) اس مفہوم میں کہ جب کوئی شے کسی ایسی صفت سے جو قدرت میں موجود ہو متصف نہیں ہوتی، مثلاً ہم کہتے ہیں کہ نباتات آنکھوں سے محروم ہے؛ (ب) اگر ایک شے کسی ایسی صفت کو نہیں رکھتی جو قدرتی طور پر اس میں یا اس کی جنس میں موجود ہوتی ہے۔ مثلاً اندھا آدمی آنکھوں سے اس طرح محروم نہیں جیسے چھچھو ندر۔ مؤخر الذکر اپنی جنس کی وجہ سے محروم ہے اور اول الذکر اپنی وجہ سے؛ (ج) اگر کوئی شے ایسی صفت نہیں رکھتی جو قدرتی طور پر اس میں موجود ہونی چاہیے یا وہ صفت اس وقت نہیں رکھتی جب کہ قدرتی طور پر یہ صفت اس میں ہونی چاہیے (اندھا پن ایک قسم کا سلب ہے، لیکن انسان ہر عمر میں اندھا نہیں ہوتا۔ صرف اسی وقت اندھا کہلانے کا جب اور جس عمر میں قدرتی طور پر اسے بینا ہونا چاہیے، وہ بینائی سے محروم ہے)۔ اسی طرح اگر کوئی شے ایک صفت ہے اس رشتے، علاقے، ذریعے اور طریقے سے جس میں وہ قدرتی طور پر ہوتی ہے متصف نہ ہو تو وہ سلبی کہلانے کی؛ (د) کسی

مثبت پہلو پایا جاتا ہے۔ ارسطو طالیس کا نظریہ حدوث بہ تمام و کمال عدم کے اسی تصور پر مبنی ہے۔ حدوث مطلق کے کوئی معنی نہیں۔ ہر قسم کا حدوث محض اضافی لا موجود کے موجود ہونے کا نام ہے۔

بہر حال ارسطو طالیس کے نزدیک لاشیٰ محض بھی ایک ہستی رکھتی ہے، کیونکہ اس کے بیان کے مطابق لاشیٰ کا ہونا ہی اس کے وجود ہونے پر دال ہے، لیکن اصل میں یہ رواقیین تھے جنہوں نے لاشیٰ کی ہستی کے مسئلے پر بڑے زور شور سے بحثیں کیں اور انہیں کی بحثوں اور اصطلاحوں کی صدائے بازگشت اسلام کے متکلمین کے درمیان گونجتی رہی۔ چنانچہ معتزلہ بالخصوص اس بات کو مانتے تھے کہ لا موجود بھی ایک ”شے“، ایک ”ذات“ اور ایک امر ثابت ہے، یعنی ایک حقیقت ثابتہ ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ عالم کے وجود میں آنے سے پہلے اللہ کو ان جملہ اشیا (ذوات) کا علم تھا جو اسے پیدا کرنا تھیں اور جن اشیا کا اسے علم تھا ان کی اس علم ہی کی بدولت ایک گونہ حقیقت قائم ہو چکی تھی۔ عالم کو خلق کر کے اس نے ان اشیا (ذوات) کو عرض وجود دے دیا۔ حکماء اسلام میں الفارابی اور ابن سینا معتزلہ کی طرح ہستی کو عرض تسلیم کرتے ہیں، لیکن ابن رشد اور اشاعرہ [رک بہ اشعریہ] ہستی کو جوہر قرار دیتے ہیں۔

مآخذ : (۱) عدم کے نظریے کو معتزلہ جس شکل میں مانتے تھے وہ ان کتابوں میں مذکور ہے جو اس فرقے کے بارے میں لکھی گئیں (مثلاً ابن حزم : الفصل، ۵ : ۴۵)؛ (۲) انشہرستانی : نہایۃ الاقدام، طبع Guillaume، ص ۵۰ بعد، میں بھی ایک عمدہ بحث آئی ہے؛ (۳) مسئلے کی عمومی بحث کے لیے دیکھیے ابن رشد :

Periplus کے Eusebius' Arabia (دیکھیے Ptolemy-Wissowa: Arabia Emptoria) (تکملاً، ۳: ۶) اور غالباً یہی تورات کا عدن (کتاب عزرا، ۲: ۲۳) ہے۔ اس جگہ کے دیگر ناموں کے لیے دیکھیے المقفیس، ص ۱۳، IM ۱۱۰ (Arab. Texte: Löfgren = ۱: ۲۹)۔

جزیرہ نماے عدن دراصل ایک سابق بچھا ہوا آتش فشاں پہاڑ شمشان (عوامی زبان میں شمشام) ہے، جو قدیم زمانے میں العر، یعنی پہاڑ (عر عدن) کہلاتا تھا۔ یہ ۱۷۷۵ فٹ (تقریباً ۵۵ میٹر) اونچا ہے۔ اس کی مشرقی سمت جزیرہ صیرہ کے بالمقابل پہاڑی سلسلے میں ایک کھلی جگہ ہے؛ اسی جگہ شہر کا بیشتر حصہ آباد ہے اور بعض بستیاں سمندر تک جاتی ہیں۔ عدن کسی زمانے میں جزیرہ تھا؛ نشیبی اور تنگ خاکنائے ابھی تک کامل مد کے وقت قریب قریب ڈوب جاتی ہے۔ اس نقص کی تلافی ایک ہل "المکیر" کے ذریعے کردی گئی تھی، جسے ایرانیوں نے بنوایا تھا (قب "خور مکیر"، جو خاکنائے کے مغرب میں ہے)۔ بڑے آتش فشاں پہاڑ کے علاوہ کئی چھوٹے چھوٹے ٹیلے بھی ہیں، مثلاً جبل، صیرہ حقات، نرشی (جس میں ایک بڑا روشنی کا مینار ہے) اور جبل حدید (خاکنائے کے مغرب میں)۔ پرانی بندرگاہ شہر کے حساب سے مشرقی جانب تھی، جسے جنوب مشرقی ہوا (ازیب) سے محفوظ رکھنے کے لیے ایک سنگین پستہ (شعنتہ) بنا دیا گیا تھا۔ آج کل عدن کی اہمیت اس کی [موجودہ اور] نہایت عمدہ بندرگاہ کی سرہون منت ہے؛ یہ ایک وسیع اور خوب محفوظ کھاڑی ہے، جو جزیرہ نماے عدن اور جزیرہ نماے "عدن اصغر" کے درمیان واقع ہے؛ اس میں مزلقم ("Sugarloaf Peak") اور احسان ("Ass's Ears") کے پہاڑ ہیں۔ بندر

شے کی زبردستی علیحدگی بھی سلب کہلاتی ہے؛ (۱) سلب کے اتنے ہی مفہوم ہیں جتنے نفی کے جن کا ماخذ نفی لاحقہ (اے) ہے۔ ہم کسی شے کو غیر مساوی (unequal) کہتے ہیں کیونکہ اس میں "مساوی پن" نہیں ہوتا (گو قدرتی طور پر ہونا چاہیے) اور غیر مرئی کہتے ہیں کیونکہ اس میں رنگ نہیں ہوتا یا بہت ہلکا رنگ ہوتا ہے۔ پھر نفی لاحقہ سے مراد یہ ہو سکتی ہے "کسی شے کا بہت تھوڑی مقدار میں ہونا"، مثلاً بے پتھر (stonelen)، یعنی پتھر کا نہایت ہی ابتدائی شکل میں ہونا یا اس سے مراد "آسانی سے نہیں" یا "اچھی طرح نہیں" ہو سکتی ہے، مثلاً کٹنے کے ناقابل ہونا (uncuttable) اس لفظ کا مطلب نہ کاٹا جانا نہیں بلکہ ایسی چیز جو آسانی سے یا اچھی طرح کاٹی نہ جاسکے۔ نیز نفی لاحقہ سے مراد کسی سے مکمل محرومیت بھی ہے۔ یک چشم کو اندھا نہیں کہیں گے، بلکہ اندھا وہ ہوتا ہے جو دونوں آنکھوں سے نہ دیکھ سکے۔ ہر آدمی اچھا یا برا، بااخلاق یا بد اخلاق نہیں ہوتا، کیونکہ ان میں درمیانی حالت بھی ہوتی ہے۔

(سی۔ اے۔ قادر)

⊗ * عدن : [جمہوریہ جنوبی یمن کا دارالحکومت

اور بندرگاہ، جو عرب کے جنوبی ساحل پر واقع ہے۔ اس کی آبادی ۱۹۷۱ء میں تقریباً ڈھائی لاکھ تھی]۔ عدن (قب اکادی زبان: ادنیو edniu، بمعنی نیم صحرائی علاقہ Steppa) کا زیادہ صحیح نام عدن آئین ہے (عدن لاعة اور العدن سے امتیاز کرنے کے لیے، جو ائتون الثغلی کے ایک شعر میں آئے ہیں، دیکھیے یاقوت، ۳: ۶۲۲، Kay ۱۲۳۲ ص ۲: ۲۸۴، ۱۱۷)، یا مضبوط جنگی استحکامات کی بنا پر ثغر عدن، جو ہلینوس (Pliny) کا Philostorgius' Athene کا ۸۵۷۹

تبویہ (تواہی)، جو جدید بندرگاہ کا نام ہے، شمال مغربی ساحل کے ساتھ ساتھ چلی گئی ہے (تفصیلات کے لیے دیکھیے *Red Sea and Aden pilot*، ص ۱۳۵)۔ خطۂ عدن میں پانی کے بند اور حوض بنانے کے دستور کے آثار باقی ہیں، جو قدیم سبائی ثقافت کی خصوصیت تھی۔ کوئی پچاس کے قریب پانی کے ذخیروں کے بچے کھجے حصے تمام جزیرہ نما میں بکھرے پڑے ہیں۔ بقول ابن المَجَّاور انہیں سیراف سے آئے ہوئے ایرانیوں نے تعمیر کیا تھا۔ ۱۸۰۹ء میں Salt نے اور ۱۸۳۵ء میں Haines نے، جس نے آگے چل کر عدن فتح کیا، اس بات کی تصدیق کی ہے کہ وہ اچھی حالت میں تھے، لیکن ۱۸۳۹ء کے بعد یہ بے اعتنائی کی نذر ہو گئے اور ان کے بہت سے عمارتی پتھر لوگ ۱۸۵۶ء تک لے جاتے رہے، تاآنکہ آتش فشاں کے دہانے کے اندر والے حوضوں کی مرمت کا کام شروع ہوا۔ وہاں تیرہ تالاب ہیں، جن میں تقریباً بیس لاکھ لیٹر پانی آسکتا ہے، لیکن کم اور بے قاعدہ بارش کے سبب وہ بمشکل پورے طور پر بھرتے ہیں۔ دہانہ کوہ کے اندر اور جزیرہ نما کے مغربی حصے میں متعدد کنویں ہیں (قُب ابن المَجَّاور، ص ۱۳۱ بعد)، لیکن وہ پینے کے پانی کی ضرورت کو پورا نہیں کرتے، کیونکہ وہ زیادہ تر کھاری ہیں۔ قرون وسطیٰ میں الحیق (شاید موجودہ الحشوہ) عدن کا گھاٹ (منہل) تھا (الہمدانی، ص ۵۳)۔ ۱۸۶۷ء میں برطانوی حکومت نے سلطان لَحْج [رَک بَان] سے شیخ عثمان نامی گاؤں سے ایک نہر نکالنے کی اجازت حاصل کی اور بعد ازاں وہاں آلات تکثیف (condensers) نصب کیے گئے۔

عام اساطیری کہانی میں عدن کی بنا شداد بن عاد [رَک بَان] سے منسوب کی گئی ہے، جس کے

متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے یہاں کی مشہور پہاڑی سُرنگ کو پورے پہاڑ کے آر پار کھدوایا، وہ اس جگہ کو قید خانے کے طور پر استعمال کرتا تھا۔ ایسی ہی ایک روایت [یمن کے] تبَعون (تباعہ) اور مصر کے فراعنہ کے متعلق بھی بیان کی جاتی ہے، جس سے الحَبَس یا حَبَس فرعون کا نام نکلا ہے۔ قدیم روایت کی رو سے (مثلاً الطبری، ۱: ۱۴۴) قابیل اپنے بوائی ہابیل [رَک بَان] کو قتل کر کے اپنی بہن کے ساتھ ہندوستان سے بھاگ کر عدن چلا گیا تھا۔ یہاں جبل صیرہ پر اس کی ملاقات ابلیس سے ہوئی، جس نے اسے مزامیر کا استعمال سکھایا۔ اس کی قبر آج کل بڑے درے کے دروازے کے اوپر دکھائی جاتی ہے۔ بئر مَعَطْلَه (= متروک کنواں؛ دیکھیے ۲۲ [الحج]: ۴۴) اور ”إِرم ذات العِمداء“ [رَک بَان]؛ (۸۹ [الفجر]: ۶) کی جائے وقوع عدن میں یا اس کے قریب بتائی جاتی ہے۔ بقول ابن المَجَّاور ہنومان نے، جو ہندوؤں کا لنگور نما دیوتا ہے اور جس کا مندر عدن میں ہے، رام چندر جی کی بیوی کو ایک زمین دوز راستے کے ذریعے صیرہ سے، جہاں اسے راون نامی ایک دیو لے گیا تھا، واپس آجین [؟] پہنچا دیا تھا۔

بقول الہمدانی (ص ۵۳، ۱۲۴) عدن کے عرب تین گروہوں میں منقسم تھے: مَرَب، حَمَاحِم (جَمَاحِم، در ابن المَجَّاور) اور مَلَّاح (قُب، یاقوت، ۳: ۶۲۲؛ BGA، ۳: ۱۰۲ و ۲۰۶)۔ ہندوؤں اور شمالیوں کی بھاری تعداد سمندر کے راستے مسلسل نقل وطن پر دلالت کرتی ہے۔ ابن المَجَّاور (ص ۱۱۷ بعد) کے ہاں ان کی مدغاسکر (قمر) سے براہ مَغَادِشو و کَلوہ اور ایرانیوں کی سیراف اور قیس (کیش) سے قدیم نقل مکانیوں کی تفصیلات مندرج ہیں دیکھیے (Ferrand):

در 'Le K'ouen-Louen'، JA، ۱۹۱۹ء؛ Goitein، در BSOAS، ۱۹۵۴ء، ص ۲۴۷؛ بعد؛ وہی مصنف در Speculum، ۱۹۵۴ء، ص ۱۸۱؛ بعد؛ عدن کے یہودیوں کی ایک خاصی بڑی تعداد کو (جن کے متعلق دیکھیے Encyclopaedia Judaica، بذیل مادہ عدن) زمانہ حال میں اسرائیل پہنچا دیا گیا ہے۔ عدن کی قدیم تاریخ بہت نامکمل طور پر معلوم ہے۔ ہمیں Periplus (حدود ۵۰ء) سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ کو حال ہی میں KAIICAP (غالباً یہ غلطی ہے، بجائے IAIICAP = الشرح یخضب، قسب Beiträge v. Wissmann Höfner، ص ۸۸) نے تباہ کر دیا تھا، لیکن شہنشاہ قسطنطین Constantine کے عہد میں یہاں کی (رومی سڈی) Eporium Romanum) نے اپنی قدیم شان و شوکت پھر حاصل کر لی تھی۔ اسقف تھیوفیلس Theophilus (حدود ۴۴۲ء)، نے وہاں ایک گرجا تعمیر کروایا تھا۔ بعد میں عدن بحر احمر کی بندرگاہوں اُغواب اور غلافقہ کے حق میں اپنی اہمیت کھو بیٹھا۔ ایرانیوں نے (۵۷۵ء کے بعد سے) یمن میں ثقافت کو ترقی دی۔ انہوں نے ہانی کے حوض اور حمام بنائے اور دباغت کے کلر خانے قائم کیے۔ باذان کے بعد آخری ساسانی حاکم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی اطاعت قبول کر لی تھی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ ۶۳۱ء میں عدن تشریف لائے اور وہاں کے منبر سے لوگوں کو خطاب کیا۔ حسین بن سلامہ نے، جو بنو زیاد (۲۰۴ تا ۲۲۹ھ/۸۱۹ تا ۸۳۷ء) کا وزیر تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تعمیر کی ہوئی مسجد کی مرمت کروا کر اسے پہلے کی طرح بنا دیا۔ ۶۲/۴۵۴ء میں علی بن محمد الصلحی نے، جو مصر کے فاطمیوں کا داعی تھا، عدن فتح کیا اور ۶۹/۴۶۱ء میں اپنے

بیٹے الکرّم کی شادی کے موقع پر اسے اپنی بہو حرّہ سیدہ کو تحفے کے طور پر دے دیا۔ بنو نمن، جو بنو زیاد کے بعد ۸۴۱ھ/۱۹۱۹ء سے عدن پر قابض ہو گئے تھے، ۸۴۷ھ/۱۰۸۳ء تک اس کے والے تھے؛ پھر جب انہوں نے بغاوت کی تو انہیں معر ل کر کے الکرّم (مکرّم) بن یام کے ہمدانی خاندان کے دو بھائیوں کو ان کی جگہ بٹھا دیا گیا اور یہ بنو زریعہ (رکّ بان) کے بانی ہوئے۔ ایک بھائی عباس نے قلعہ تغر میں سکونت اختیار کر لی، جہاں سے وہ خاکناے کے دروازے کی دیکھ بھال کرتا تھا اور دوسرے بھائی مسعود نے قلعہ خضراء منبھال لیا اور بحری تجارت کی نگرانی کرنے لگا۔ بعد ازاں یہ شہر محمد بن سبّا (۵۳۴ تا ۵۴۸ھ/۱۱۳۹ تا ۱۲۲۸ء) اور اس کے بیٹے عمران (۵۶۰ھ/۱۱۶۵ء) کے تحت متحد ہو گیا۔ اس زمانے کا خراج ایک لاکھ دینار سالانہ بتایا جاتا ہے۔ ۵۶۹ھ/۱۱۷۳ء میں صلاح الدین کے بھائی توران شاہ نے اجیر ترکی سپاہیوں (غز) کی مدد سے عدن فتح کر لیا۔ ایویوں (۵۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء) رسولیوں (۵۸۵۸ھ/۱۳۵۳ء) اور طاہریوں (۵۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء) کی حکومت کا عہد عدن کی تجارت کا سنہری دور تھا۔ ایویوں نے ایک نیا محصول عائد کیا تھا جسے شوانی (جنگی جہاز) وصول کرتے تھے۔ ہندوستان کو جانے کے بحری راستے کی دریافت اور عثمانی حکومت کا ظہور عدن کی تجارت کے زوال کی ابتدا ثابت ہوئے۔ پرتگیزی امیر البحر البوئرق Albuquerque نے بیس جہازوں کے ساتھ اس شہر پر ایستر Easter ۱۵۱۳ء کی شام کو حملہ کیا، لیکن اسے فتح کرنے میں ناکام رہا۔ ۱۵۳۸ء میں ترکی بحری جہازوں کے ایک بیڑے نے ہندوستان جاتے ہوئے اس کے مدافین کو زک دی اور ترک یمن پر کوئی ایک سو سال

دیکھا تھا، اب کوئی باقی نہیں رہا ہے۔ عدن کی مساجد میں سب سے ممتاز ابوبکر العیدروس شہر کے محافظ ولی کی ہے، جن کی زیارت (=عرس) ۱۵ ربیع الآخر کو ہوا کرتی ہے۔ دیگر مساجد کا ذکر Hunter (ص ۱۷۵ بعد) نے کیا ہے اور AM میں ملتا ہے۔

مآخذ : (۱) F. M. Hunter : *An account of the British settlement of Aden* : لندن ۱۸۷۷ء
(۲) F. Apelt : *Aden. Eine kolonialgeographische u. kolonialpolitische Studie* : ۱۹۱۹ء
(۳) الہمدانی، بمواضع کثیرہ (ترجمہ از Forrer ص ۴۱) :
(۴) یاقوت، ۳ : ۶۲۱ : (۵) المقدسی، ص ۳۰ و بمواضع کثیرہ : (۶) الاذریسی (ترجمہ Jaubert)، ۱ : ۵۱ :
(۷) الذروینی (طبع Wüstenfeld)، ۲ : ۶۷ : (۸) ابوالفداء :
تقویم، ترجمہ، ۱/۲ : ۱۲۶ : (۹) ابن بطوطہ، ۲ : ۱۷۷ :
تا ۱۷۹ : (۱۰) ابن الجاور (طبع Löfgren)، ۱ : ۱۰۶ :
تا ۱۳۸ (IM=) : (۱۱) ابو مخرّمہ : تاریخ ثغر عدن
(AM=) در O. Löfgren : *Arabische Texte zur Kenntnis der Stadt Aden im Mittelalter* : ۱۹۳۶ - ۱۹۵۰ : (۱۲) احمد فضل بن محسن العبدلی :
هدیۃ الزمن فی اخبار ملوک لبح و عدن، قاہرہ ۱۳۵۱ھ
۱۹۳۲ء : R. L. Playfair : *A history of Arabia Felix* : بمبئی ۱۸۵۹ء : (۱۳) H. C. Kay :
Yaman, its early mediaeval history : لندن ۱۸۹۲ء :
(۱۵) H. von Maltzan : *Reise nach Südarabien* :
۱۸۷۳ء : H. F. Jacob : *Kings of Arabia* :
لندن ۱۹۰۳ء : H. Ingrams : *Arabia and the isles* : لندن ۱۹۳۲ء :
(۱۸) A. Grohmann : *Wienna-Brünn, Südarabien als Wirtschaftsgebiet* :
۱۹۲۲ - ۱۹۲۳ء : M. Höfner و H. v. Wissman :
Beiträge zur histor. Geographie des vorislami, Aden : نقشہ ۱۹۵۳ء Wiesbaden

تک مسلط رہے۔ ۱۵۶۸ء میں عدن صنعاء کے زیدی اماموں کے ہاتھ میں چلا گیا اور ۱۶۳۰ء میں ترکوں نے اسے بالکل چھوڑ دیا۔ ۱۷۳۵ء میں عدن لبح کے عبدلی سلطان کے ہاتھ آ گیا، جس کا ایک وارث محسن اسے کپتان ہینز Haines کے ماتحت انگریزوں کے حوالے کر دینے پر مجبور ہو گیا۔ یہ سہم ایک برطانوی جہاز کو لوٹ لہنے پر تاوان وصول کرنے کے لیے بھیجی گئی تھی، جس نے ۲ جنوری ۱۸۳۹ء کو یورش کر کے عدن چھین لیا۔ یہ خوش حال شہر جس کی سیاحت مارکو پولو Marco Polo نے ۱۲۷۶ء میں کی تھی اور جس میں اسی ہزار باشندے اور تین سو ساٹھ مسجدیں تھیں، اب فقط چھ سو باشندوں کا ایک خستہ حال گاؤں رہ گیا تھا جو جھونپڑیوں میں رہتے تھے۔ اس دن کے بعد عدن نے تیزی سے ترقی شروع کی، خصوصاً ۱۸۶۹ء میں نہر سویز کے کھل جانے کے بعد۔ یہ ”عربی جبل الطارق“ اب روز افزوں اہمیت کا تجارتی مرکز بن گیا ہے۔

عمارات، بنو زریع نے تجارت کو تحفظ دینے کے لیے ایک فصیل تعمیر کی تھی، اس کے بعد پتھر سے بنائے ہوئے مکانوں کی تعداد بڑھنے لگی۔ توران شاہ کی روانگی کے بعد عدن میں اس کے نائب عثمان الزنجیلی (زنجیلی) نے ایک اور بھی بڑی فصیل تعمیر کی، جس میں چھ بڑے دروازے اور ایک محصول خانہ تھا۔ ثنکین بن ایوب، اس کے بیٹے اسمعیل، رسولی علی المجاہد اور طاہری عبدالوہاب کی لافانی عمارات کا ذکر بھی موجود ہے، (AM، ص ۱۰ بعد)۔ ”ان خوش نما حماموں میں سے جن کے حاشیے سنگ مرمر اور سنگ یشب کے اور چھتیں قبة دار تھیں“ اور جنہیں ۱۷۰۸ء میں Playfair de Merveille (از La Roque) نے

میں آخری شکل اختیار کی، عدنان شمالی عربوں کا جد امجد تھا۔ شمال مغربی عرب کے نبطی کتبوں میں یہ نام دو جگہ مذکور ہے (عبدعدنوں، عدنوں) *Mission : Jaussen et Savignac* *Archéologique en Arabie* پیرس ۱۹۰۹ء - ۱۹۱۴ء (شمارہ ۳۸، ۳۲۸)۔ یہ نام ثمودی کتبوں میں بھی ملتا ہے (*Lankester Harding Littmann*) : *Some Thamudic Inscriptions*، لائیڈن ۱۹۵۲ء، اور لوہان کی شاہراہ کے ساتھ ساتھ جنوبی عرب میں لایا گیا تھا (*Corpus Inscriptionum Semit.*) ج ۴، شمارہ ۸۰۸)۔ جیسا کہ الجُمُحی : طبقات (طبع Hell) ص ۵، دیکھیے (نیز ابن عبد البر : الأنباہ علی قبایل الرواہ، قاہرہ، ۱۳۵۰ء، ص ۸۸) پہلے ہی لکھ چکا ہے، یہ نام زمانہ جاہلیت کی شاعری میں کہیں نظر نہیں آتا (لبید، قصیدہ ۱، شعر ۷ العاتی ہے)، اور اسلام کے ابتدائی دور کی کتابوں میں بھی بہت شاذ آتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ سلسلہ انساب میں اس نام نے جو جگہ پائی ہے، اس کا سبب بنو امیہ کے عہد میں نزار اور زینعہ جیسے فرقوں کے جھگڑے نہیں تھے، بلکہ دراصل یہ نام زمانہ قبل از اسلام سے چلا آ رہا ہے، اگرچہ یہ ہدوی روایات سے ماخوذ نہیں ہے۔ اس نظام انساب کے بعض دیگر بنیادی عناصر کی طرح یہ نام بھی مکی روایات سے اخذ ہو سکتا ہے۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ قومی احساس کے احیا کی بدولت یہ نام ”عدنان“ انیسویں صدی عیسوی کے آخری ربع میں ترکی میں پھر رائج ہو گیا تھا۔ یہ امر اس واقعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ نوجوان ترکی تحریک اپنے ابتدائی مراحل میں ایک ایسی عثمانی قومیت کی نمائندگی کرتی تھی جس میں عرب روایات بھی شامل تھیں۔

Gengr. Section Gen. Staff ۱۹۳۰ء Protectorate عدد ۳۸۹۲، پیمانہ ۱ : ۲۵۳ - ۴۴۰۔ (۲) برطانوی علاقہ (۱۹۳۲ء سے شاہی نو آبادی) در جنوب مغربی عرب، بشمول شہر عدن، جزیرہ نما اور خاکناہے، شہر شیخ عثمان مع نواحی اضلاع، جزیرہ نما عدن اصغر اور جزیرہ رقبہ : تخمیناً ۸۰ مربع میل - آبادی : تقریباً پینتالیس ہزار۔ (۳) برطانوی زیر حمایت ریاست، مغربی اور مشرقی نصف میں منقسم ہے، جن کے مرکز عدن اور مکلا ہیں۔ (الف) عدن کی مغربی زیر حمایت ریاست (تقریباً چالیس ہزار مربع میل) نو ضلعوں (Cantons) پر مشتمل ہے، یعنی (مغرب سے مشرق) صُبُحی، عامری (دارالحکومت : ضالع، غلوی، خَوْشَبی (دارالحکومت مُسَیمر)، قَبْدلی (دارالحکومت لَحج)، غُزَی، بالائی اور زیریں یا فعی، فضلی (دارالحکومت شُفرا) بالائی اور زیریں غَوْلَقی (دارالحکومت أَخور)، علاوہ غَوْلِی اور بَحانی ضلعوں کے (ان میں سے ہر ایک پر مقالات دیکھیے)؛ (ب) عدن کی مشرقی زیر حمایت ریاست (ستر نا اسی ہزار مربع میل) حَضْر موت کی ریاستیں (قُعَیطی اور کَثِیری) (دیکھیے حَضْر موت)، بَلحاف اور بُرعلی کی واحدی سلطنتیں، عرقہ اور حَوْرہ [رک بان] کی ریاستیں اور قُشْن اور مَقَطْرہ [رک بان] کی مہری سلطنت، آبادی : تقریباً ساٹھ ہزار۔

مآخذ : (۱) *D. Ingram* : *A survey of social and economic conditions in the Aden protectorate*، آسٹریہ ۱۹۴۹ء۔

(O. LÖFGREN)

* **عدنان** : عربوں کے سلسلہ انساب کی رو سے جس نے ۸۰۰ء کے قریب ابن الکلبی کی تصنیف

ایک نتیجہ مخالفانہ اخذ کر لیا ہے] وہ قبیلہ طی اور قبیلہ اسد کے محاصل بھی وصول کرتے تھے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد وہ اسلام پر ثابت قدم رہے اور فتنہ ردہ کے دوران انہوں نے اپنے قبیلے کو مرتد ہونے سے بچائے رکھا۔ بعد ازاں انہوں نے عراق کی فتح میں حصہ لیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے نہر عیسیٰ پر الروحاء بطور جاگیر پائی۔ یہ جگہ مستقبل کے بغداد سے چنداں دور نہ تھی۔ (دیکھیے Lands: Le Strange (بمدد اشاریہ) جنگ جمل میں عدی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ماتحت لڑے (۵۳۶/۵۶۵)۔ جنگ صفین سے پہلے جو نامہ و پیام فریقین کے درمیان ہوا، اس میں وہ اس وفد میں شامل تھے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا گیا تھا۔ ازاں بعد وہ علم بردار بن کر اس جنگ میں لڑے جس میں ان کے تین بیٹے مارے گئے۔ اس لڑائی میں ان کی ایک آنکھ جاتی رہی۔ بعد میں وہ کوفے میں رہنے لگے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حمایت کے جذبات ترک نہیں کیے۔ وہ اپنے قبیلے کے ان افراد کو مؤثر طریقے پر پناہ دیتے رہے جنہیں عراق کا طاقت ور والی زیاد ابن ابیہ ظلم و ستم کا نشانہ بنا رہا تھا۔ حضرت عدی رضی اللہ عنہ تقریباً ۱۲۰ سال عمر پا کر ۶۸۷/۶۸۷ء میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام، ۱: ۹۸۸، بعد، ۹۶۵؛ (۲) الطبری بمدد اشاریہ؛ (۳) البلاذری: فتوح، ص ۲۷۳؛ (۴) وہی مصنف انساب (= G. Levi و O. Pinto، Il Califfo Mu'owija : della vida (۱) بمدد اشاریہ)؛ (۵) ابن قتیبہ: المعارف، قاہرہ ۱۲۵۳/۱۹۳۴ء، ص ۱۳۶؛ (۶) وہی مصنف: الشعر والشعراء، بمدد اشاریہ؛ (۷) ابو حاتم السجستانی: کتاب المعمرین،

مآخذ: (۱) W. Caskel Die Bedeutung der

Bedninen für die Geschichte der Araber

Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes

«Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften,

(عدد ۸)، طبع Köln و Opladen، ۱۹۵۳، ص ۱۱ بعد؛

(۲) CIH، ص ۸۰۸؛ (۳) انگریزی بذیل مادہ نزار؛

Mission Archèologique en: Savignac و Jaussen (۴)

Arabie، ج ۱، ۲، پیرس ۱۹۰۹ء، ۱۹۱۳ء، شماره ۳۸،

Some: Lankester Harding/Littmann (۵)؛ ۳۲۸

Thamudic Inscriptions، لائیڈن ۱۹۵۲ء؛ (۶)

Die Genealogie der Nordaraber: G. Strenziok

nach Ibn al-Kalbi، تحقیقی مقالہ، Köln ۱۹۵۳ء، دیکھیے

نیز مادہ نزار (۷) عمر رضا کحالیہ: معجم قبائل العرب۔

(W. CASKEL)

* **عدویہ: شیخ عدی [رک بان] کے مریدوں،**
یعنی یزیدیوں کا لقب۔

(WEIL)

* **عدی بن حاتم: بن عبد اللہ بن سعد الطائی،**
ابو طریف، نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابی جو آگے چل کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حامیوں میں شامل ہو گئے۔ وہ مشہور شاعر حاتم الطائی [رک بان] کے بیٹے اور اسی کی طرح عیسائی تھے۔ انہیں قبیلے کی سرداری اپنے باپ سے ورثے میں ملی۔ [۷ھ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں وفد کی صورت میں حاضر ہوئے تو آپ نے عزت افزائی فرمائی آپ کے اخلاق کریمانہ سے متاثر ہو کر] ۶۳۰/۵۹ء میں دین اسلام قبول کر لیا [ابن ہشام ۱: ۹۸۷ بعد میں عدی کا اپنا بیان نقل کیا گیا ہے جس میں انہوں نے زیادہ تر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اخلاق اور الطاف کریمانہ کے اثر سے مسلمان ہونا بتایا ہے۔
مقالہ نویس نے اسے چھوڑ کر محض اپنی بدگمانی سے

عدی بن زید : الخیرہ کا عیسائی عرب شاعر *

جو چوٹی صدی عیسوی میں گزرا ہے۔ اس کی زندگی کا کچھ حصہ المدائن کے ساسانی شاہی دربار میں بسر ہوا، جہاں وہ خسرو پرویز کی ملازمت میں محکمہ امور عربیہ کا کاتب (سیکرٹری) تھا، کچھ اور حصہ الخیرہ کے لخمی دربار میں گزرا جہاں وہ النعمان ثالث کا مصاحب و مشیر تھا۔ اس نے نعمان کو تخت دلانے میں مدد دی تھی، مگر پھر اسی نعمان نے اس کے دشمنوں کی سازش کے نتیجے میں اسے قید خانے میں ڈال دیا اور وہیں مروا ڈالا (تقریباً ۶۰۰ء)۔ عدی زمانہ قبل از اسلام کی عرب تاریخ اور عرب شاعری کی عجیب ترین شخصیتوں میں سے ایک تھا۔ النابغة الذبیانی اور الأغشی کے ساتھ مل کر وہ ایک ایسے شستہ و شائستہ درباری شاعر کی نمائندگی کرتا ہے جو صحرا کے شاعروں کی بہ نسبت تہذیب و ذوق کے بلند تر معیار سے بخوبی مانوس ہو، اسی لیے عربوں کی تاریخی ادبی روایات اسے دور جاہلیت کی شاعری کے بڑے دھارے کے کنارے پر جگہ دیتی ہیں کیونکہ اس کی زبان ”نجدی“ نہیں، حالانکہ جن مضامین پر اس نے طبع آزمائی کی اور جن اسالیب میں ان مضامین کو ادا کیا وہ اسلامی دور کی شاعری پر بہت مدت تک گہرا اثر ڈالتے رہے۔

عدی کا دیوان مفقود ہو چکا ہے، اس کے کلام کے صرف بعض اجزا کا ہمیں علم ہے جنہیں شیخو نے شعراء النصرانیة، ص ۳۹ تا ۴۷، میں نامکمل شکل میں اور تنقیدی شعور کے بغیر جمع کر دیا ہے۔ ان میں الجاحظ : العیوان، ص ۶۵، ۶۶، المقلسی : البدء و التاريخ، ۱ : ۱۵۱ اور ابن قتیبہ : الشعر، ص ۱۱۲، ۱۱۳ کے نقل کردہ اشعار کا اضافہ کر لینا چاہیے۔ ان کے

(۱) (Abhandlungen : Goldziher)، ج ۲، اشاریہ، (۸) التروی : تہذیب، ص ۳۱۵ تا ۳۱۷؛ (۹) ابن الأثیر : اشد الغابۃ، ۳ : ۳۹۲ بعد؛ (۱۰) ابن حجر : الاصابۃ، عدد ۵۷۵؛ (۱۱) (یا قوت بذیل مادہ جَوَّیَہ)؛ (۱۲) الذہبی : سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۱۰۹ تا ۱۱۱؛ (۱۳) الزبر کلی : الاعلام، بذیل مادہ، مع ماخذ۔

(A. SCHAADE)

عدی بن الرقاق : ابو داؤد عدی بن زید بن مالک بن الرقاق العاملی، ملک شام کا ایک عرب شاعر جو دمشق میں خلفائے بنو امیہ، بالخصوص خلیفہ الولید بن عبدالملک کی مداحی کرتا تھا۔ اس نے الولید کے حضور میں شاعر جریر سے شعر کوئی ۷۰ مقابلہ کیا تھا، وہ اتراعی کے حملوں کا بھی تختہ مشق بنا رہتا تھا۔ عدی اپنے نصیدے کی نسیم کی لطافت کی وجہ سے مشہور تھا لسان العرب میں تقریباً ستر اشعار سے استشہاد کیا گیا ہے (عبد القیوم : فہارس لسان العرب، ج ۱ بذیل ابن الرقاق)۔ اس کی نظمیں شروع زمانے ہی میں الاندلس میں معروف تھیں (Bail، ۹ : ۳۶۷)۔ وہ سلمان بن عبدالملک کے عہد (۵۹۶/۵۱۵ء تا ۵۹۹/۵۱۷ء) تک ضرور زندہ رہا۔

ماخذ : (۱) الجعفی : طبقات (طبع Hell)، ص ۱۳۴، ۱۳۵؛ (۲) الجاحظ : العیوان، بار دوم، ۳ : ۶۴، ۳ : ۳۳۶، ۵ : ۳۳۱؛ (۳) ابن قتیبہ : الشعر، ص ۳۹۱ تا ۳۹۴؛ (۴) الاغانی، طبع اول، ۸ : ۱۷۸ تا ۱۸۳؛ ابن دربند : الاشتقاق، ص ۲۲۵؛ (۵) الترزیانی : معجم، ص ۲۵۳؛ (۶) التیمی : الطرائف الادبیۃ، ص ۸۱ تا ۹۷ (تین نظمیں)؛ (۷) الامدی : الذوق، ص ۱۱۶؛ (۸) الثوبری : نہایۃ، ۳ : ۲۳۶ تا ۲۵۰؛ (۹) بر اکلمان : تاریخ الادب العربی، ۱ : ۲۳۱ تا ۲۳۲؛ (۱۰) Nallino : Scritt، ۶ : ۱۶۱، ۱۶۲ (فرانسیسی ترجمہ، ص ۲۳۸)۔

(CH. PELLAT)

الحمامہ (طبع شیخو، ص ۱۹۸)، ایک قطعہ وہ ہے جو ابن قتیبہ، ص ۱۱۲ تا ۱۱۳ میں منقول ہے اور جو اس نے جَذِیمَةُ الْأَشْجِ اور الزَّہْدِ پر لکھا تھا۔ یہ قطعہ قریب قریب ایک منظوم داستان (ballad) سے ملتا جلتا ہے۔ عدی کے کلام کی ان باقی ماندہ نظموں سے جن میں چار سو اشعار سے بھی کم ہیں، یہ تاثر حاصل ہوتا ہے کہ شاعر ایک نہایت ذہین اور ذوق لطیف رکھنے والا شخص تھا جس نے سامی نسل کی قنوطیت کے قدیم موضوعات کو عربی شعر و سخن کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے اور زندگی کی بعض اچھی چیزوں کی قدر و قیمت کا مثبت اعتراف بھی کیا ہے۔ [لسان العرب میں استشادات کے لیے دیکھیے عبدالقیوم : فہارس لسان العرب، جلد دوم، بذیل مادہ]۔

مآخذ : (۱) ابن قتیبہ : الشعر، ص ۱۱۱ تا ۱۱۷؛ (۲) الاغانی، بار دوم، ۹۷۲ تا ۱۵۳؛ (۳) 'Adi ibn Zaid, the Poet of al-Hira : J. Horovitz IC، ۱۹۳۰، ص ۳۱ تا ۶۹؛ (۴) F. Gabrieli : 'Adi ibn Zaid Rend Lin، ۱۹۳۸؛ ص ۸۱ تا ۹۶؛ (۵) esch. d. Perser u. Araber : Th. Noldeke : Zeit der Sassaniden : (۶) Die Dynastie der Lahmiden : G Rothstein in al-Hira، ص ۱۰۹ بعد۔

(F. GABRIELI)

عدی بن مسافر : الہکری، عدویوں کے *
شیخ طریقت، وہ قرشی اموی عرب تھے، بعلبک کے قریب بیت فار میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے مندرجہ ذیل بزرگوں سے ملاقات کی : عقیل المنجی، حماد الدباس، عبدالقاهر السہروردی، عبدالقادر الجیلی، ابوالوفاء الحلوانی اور ابو محمد الشیبکی۔ انہوں نے دور دور کے سفر کیے اور بہت سا زمانہ

علاوہ البختری کے حماسہ میں مختلف شعر نقل کیے گئے ہیں۔ ان میں جو اشعار کتاب مقدس کے قصص (پیدائش اور آدم کا پہلا گناہ) کے متعلق ہیں، وہ دین و ثقافت کی تاریخ کے نقطہ نگاہ سے دلچسپی کے حامل ہیں۔ یہ اشعار بعض دیگر شواہد کے ساتھ مل کر اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ شاعر عیسائی مذہب کا پیرو (عبادی) تھا، لیکن اس کی شاعری کا خاص موضوع ایک طرف تو شراب کی تعریف نظر آتا ہے اور دوسری جانب اس میں انسانی جذبات اور جد و جہد کے انحطاط پر، جنہیں زمانے کی بے رحم گردش نے بے حقیقت بنا کر رکھ دیا ہے، تأمل و تفکر موجود ہے۔ پہلی قسم کے اشعار میں سے بعض متفرق لیکن اہم مثالیں محفوظ ہیں۔ ہمیں علم ہے کہ آگے چل کر ولید بن یزید نے اور بعد ازاں ابو نواس نے عدی کے ان اشعار کو بہت سراہا اور اس کے تتبع میں اسی موضوع پر اشعار لکھے۔ دوسرے موضوع پر جو غالباً شاعر کی اپنی بد بختیوں اور مصیبتوں سے پیدا ہونے والے تاثرات کا نتیجہ تھا، ہمارے پاس اس کے بہت سے قطعات ہیں۔ یہ نظمیں نہ صرف اپنی زاہدانہ و راہبانہ تنبیہات کی وجہ سے (یہ انداز کلام اس کی عیش پرستی کی خمریہ شاعری سے عجیب و غریب تضاد رکھتا ہے) دلچسپی کی حامل ہیں، بلکہ اس لیے بھی کہ ان میں تاریخ مشرق (عرب و ایران) کے متعلق عبرت آموز نظائر و بصائر بھی پیش کیے گئے ہیں، جن سے انسان کی خام خیالی اور بے حقیقتی کا اظہار ہوتا ہے، ایسی نظموں کی مشہور مثال اس کا وہ قطعہ ہے جو اس نے النعمان اول اور قصر خورنق پر لکھا (الاغانی، بار دوم، ۲ : ۱۳۸ تا ۱۳۹، و مواضع دیگر)۔ ایک اور قطعہ ہترا Hatra پر لکھا تھا (البختری :

جنگلوں میں گزارا، تاآنکہ غالباً ۵۰۵/۱۱۱۱ء سے پہلے لیلش میں جو توفیل کے قریب ہے، مستقل سکونت اختیار کر کے اپنے لیے ایک خانقاہ بنائی اور ایک سلسلہ تصوف کی بنا ڈالی جسے عذویہ کہتے ہیں، ان کا طریقہ اتنا مشقت طلب تھا کہ بہت سے مشائخ ان کی پیروی نہ کر سکتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے شیخ طریقت تھے جنہوں نے نو آموز مریدوں کو [باقاعدہ] تربیت دینے کا آغاز کیا۔ ان کا "عقیدہ" (یعنی مسلک) طریق سنۃ کے مطابق ہے اور اس میں کوئی غیر معمولی عنصر شامل نہیں۔ وہ معتزلہ اور تمام مبتدعین کے مخالف تھے۔ تصوف میں وہ الفزالی کے ہم مسلک تھے۔ ابن تیمیہ انہیں ایک صحیح الاعتقاد پرہیزگار متبع سنت،... بلکہ شیخ طریقت بتلاتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ شیخ عدی پر وجد و حال کی کیفیتیں طاری ہوتی تھیں اور ان کے دوراں میں حد شریعت سے کسی قدر تجاوز ہو جاتا تھا جو ان کے جانشینوں کے زمانے میں بڑھتا چلا گیا۔ ان کی وفات ۵۵۷/۱۱۶۲ء میں یا اس سے دو سال پہلے یا ایک سال بعد ہوئی۔ ان سے جو اقوال اور اشعار منسوب کیے گئے ہیں وہ کسی بھی صوفی کے ہو سکتے ہیں۔ Layard نے ان کی جو نظم نقل کی ہے، وہ مشکل ہی سے اصلی ہو سکتی ہے۔

ایک عیسائی حکایت کی رو سے، جو رامیشوع نامی ایک راہب نے بیان کی ہے، عدی گرد تھے، ان کا باپ ایک عیسائی خانقاہ کے ربوڑ چرایا کرتا تھا اور خود عدی نے بھی اس کے کام کا انتظام سنبھال رکھا تھا۔

شیخ عدی کی کوئی اولاد نہ تھی، اس لیے ان کے سلسلہ تصوف کی سربراہی ان کے بھائی

صخر کی اولاد میں چلی گئی۔ ایک بیان یہ ہے کہ عدی نے اپنے ایک خادم کے بیٹے حسن البواب کو متبئی کر لیا تھا، اور اسی کی اولاد میں سے اس سلسلے کے پیشوا ہوئے جن کا غیر معمولی احترام کیا جاتا تھا۔ لوگ انہیں عقد میں اپنی لڑکیاں دینا فخر سمجھتے تھے۔ یہ سلسلہ زیادہ تر کردوں ہی تک محدود تھا۔ اس کی ایک خانقاہ بہ مقام قرائہ قاہرہ میں بھی تھی۔ اس سلسلے کے ارادتمند شیخ عدی کی تعظیم و تکریم میں حد سے بڑھ گئے اور یہ اعتقاد رکھنے لگے کہ وہ اپنے معتقدین کو روزی دیتے ہیں۔ یہ فرقہ اتنا طاقتور ہو گیا تھا کہ حکومت کی توجہ اس کی طرف منعطف ہوئی اور اس نے ان کے استیصال پر کمر باندھ دیا۔ ۵۰۵/۱۱۱۱ء میں بدرالدین لؤلؤ والی موصل نے شیخ عدی کا مقبرہ مسمار کرا دیا۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے اوائل میں اس خاندان کے ایک آدمی کے پاس بیت فار میں قریب قریب ایک شاہانہ ریاست تھی، انہیں میں کا ایک شخص، امیران، شام کی حکومت کی ملازمت میں رہا اور پھر ملازمت ختم کر کے مِزہ میں جا بسا تھا۔ کرد اس کی بڑی تعظیم کرتے تھے اور اسے نذرانے دیتے تھے۔ کردوں نے بغاوت کا ایک منصوبہ بنایا تھا، لہذا امیران قید خانے بھیج دیا گیا (خود اپنی خواہش سے: الدُرر الکائنۃ، ۱: ۱۴۴) اور پھر وہ شورش فرو ہو گئی۔ اگرچہ کرد اس برج کے سامنے جہاں اسے قید کیا گیا تھا تعظیماً سر جھکایا کرتے تھے۔

۵۸۱/۱۱۸۳ء میں عوام نے ایک قبیہ کی انگیخت پر شیخ کی قبر توڑ ڈالی، لیکن بعد میں قبر کو دوبارہ تعمیر کر دیا گیا۔

شیخ عدی کی تاریخی شخصیت اور یزیدی

عذرة: ایک یمنی قبیلہ جو قضاہ کے *

بڑے ذیلی گروہ سے متعلق ہے۔ شجرۂ نسب :
عُذْرہ بن سَعْدُ هَذِيم بن زید بن لَیث بن اسلم بن
الحاف بن قُضاعہ (Gencl Tabellen : Wüstenfeld)
۱ : ۱۸) - ہمیں اس قبیلہ کے زمانہ بعید
کے حالات بالکل معلوم نہیں۔ سپرنگر
نے (Die alte Geographie Arabiens، ص ۲۰۵،
۳۳۳) پر یہ رائے ظاہر کی ہے کہ یہ قبیلہ
وہی تھا جس کا بطلمیوس نے (Aopotai) کے
نام سے ذکر کیا ہے، لیکن یہ یقینی نہیں ہے۔
تاریخی عہد میں یہ قبیلہ عرب کے شمالی حصے
اور قُضاعہ کے دوسرے قبائل (نہد، جہینہ، بلی،
کلب) کے پڑوس میں آباد تھا اور اس
کا علاقہ شمالی عرب کے قبیلہ غطفان سے متصل
تھا۔ وادی القریٰ اور تبوک ان کے خاص
مراکز کی حیثیت سے مذکور ہیں، لیکن یہ قبیلہ
ایلہ تک جو بحر احمر کے ساحل پر واقع ہے
پھیلا ہوا تھا۔ شمالی عرب کے اضلاع میں ان کی
آمد اور قیام کو قُضاعہ کی ہجرت کا نتیجہ قرار
دیا جاتا ہے جو حمیریوں سے جنگ کے بعد عمل
میں آئی (دیکھیے خاص طور پر البکری، ص ۲۲، ۱۸،
۲۷، ۲۹ Die Wohnsitze u. : Wüstenfeld
۳۱، ۳۷، ۳۱، ۲۵ Wanderungen d. arab, Stämme
قب الاغانی ۱۶ : ۶۱)۔ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے
کہ عُذْرہ نے وادی القریٰ کے یہودیوں سے ایک
معائدہ بھی کیا تھا جس کے تحت انہیں اس علاقے
میں بدویانہ زندگی بسر کرنے کی اجازت تھی اور
اس کے بدلے میں انہوں نے یہودیوں کے
نخلستانوں اور باغوں کا احترام ملحوظ رکھا۔
عُذْرہ کا سَعْدُ هَذِيم کے دوسرے قبائل سے

مأخذ : (۱) ابن الأثير : ۱۱ : ۱۹۰ (بذیل سال
 ۵۵۷) : (۲) ابن خلیکان، عدد ۳۲۶ : (۳) الشطنوفی :
 بهجة الاسرار، ۱۵۰ : (۴) ابن تیمیہ، مجموعة الرسائل،
 ۱۹۰۵، ۲۷۳ : (۵) ابن شاکر : فوات، ۱ : ۱۵۸ : (۶)
 ابن کثیر، ۱۲ : ۲۴۳ : (۷) المقریزی : الخطط، ۲ : ۳۳۵ :
 (۸) وهی مصنف : السنوک، بذیل سال ۵۸۱ : (۹)
 التادفی : قلائد الجواهر، ۱۳۰۳، ۱۰۷ : (۱۰) حاجی
 خلیفه، ۴ : ۲۴۳ : (۱۱) یاقوت، ۴ : ۳۷۳ : (۱۲)
 ابن العماد : شذرات الذهب، ۴ : ۱۷۹ : ۵ : ۲۲۹ : (۱۳)
 ابن العبری (Bar Hebraeus) : *Syriac Chronicle* :
 (طبع Bedjan)، ۴۹۸ (= *Ecol. Chron.*، ۱ : ۷۲۶)،
Arabic Chron.، ص ۴۶۶ : (۱۴) F. Nau، در *ROC*،
 ۱۹۱۳، ص ۱۰۵ : ۱۹۱۵، ۱۳۲ : (۱۵) W.
 A. H. (۱۶) *Verzeichnis* : Ahlwardt، بعدد اشاریه :
Nineveh and its remains : Layard، ۱ : ۲۹۳ : بعدد (۱۷)
 وهی مصنف *Discoveries in the ruins of Nineveh and*
Babylon، ۷۹ : بعدد (۱۸) G. P. Badger : *Nestorians*
and their rituals، ۱ : ۱۱۳ : بعدد (۱۹) R. Frank :
Scheich 'Ady (Türk Bibl. 11)، برلن ۱۹۱۱ : (۲۰)
Meine Korderasien : H. Grothe، در *sexpedition*
 لا ئیزک ۱۹۱۱، ۱ : ۱۰۹ : بعدد (۲۱)
 احمد تیمور : الیزیدیة و منشأ نحلتهم، قاهره ۱۳۳۷ هـ /
 ۱۹۲۸ : (۲۲) عبدالرزاق : عبدة الشیطان، صیدا
 ۱۹۳۱ : (۲۳) M. Guidi، در *RSO*، ۱۹۳۲ : ۴۰۸
 : بعدد (۲۴) *Enquête sur les 'Yezides* : Lescot
 بیروت ۱۹۳۸ : (۲۵) الزرکلی : الاعلام، ۵ : ۱۱
 مطبوعة قاهره : (۲۶) عباس العزاوی : تاریخ العراق،
 ۳ : ۳۶ تا ۳۸ مطبوعة بغداد .

(A. S. TRITTON [و تلخیص از اداره])

عذاب [و عذاب القبر] : رک بہ قبر .

ہمیشہ بہت حلیفانہ تعلق رہا (بالخصوص بنو ضئہ سے جو عذرة کی ایک شاخ کے ہم نام تھے اور بنو سلامان سے) اور ان قبائل کو ساتھ ملا کر اسے صحار کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا (جس کا ایک مشکوک اشتقاق یا قوت نے معجم، ۳: ۳۶۸ میں بیان کیا ہے)۔ یہ قبیلہ جہینہ سے بھی تعلق رکھتا تھا جن پر بعض ماخذ میں صحار کا اطلاق ہوا ہے۔ اس حلیفانہ تعلق کو حرب القارظ کا نتیجہ قرار دیا جاتا ہے جس نے قضاہ کو منتشر کر کے انہیں تہامہ سے نکلنے پر مجبور کیا جہاں وہ یمن سے ہجرت کے بعد بس گئے تھے۔

ہمیں معلوم ہے کہ جدید تاریخی تحقیقات کی رو سے انساب کے ان روایتی بیانات میں بمشکل ہی کوئی حقیقت تسلیم کی جا سکتی ہے؛ چنانچہ معلوم ہوتا ہے کہ عذرة ان قبائل سے بھی حلیفانہ تعلق رکھتے تھے جو انہیں روایات کے مطابق شمالی قبائل کے زمرے میں شامل تھے، مثلاً بکر بن وائل اور جزارہ [کذا]۔ یہ صحیح ہے کہ الہمدانی (جزیرۃ العرب، طبع Müller، ۱: ۱۱۶، ۱۱۷) عذرة کی ایک شاخ ساکن جنوبی عرب کی نشان دہی کرتا ہے، لیکن یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ اس کا اشارہ اسی قبیلے کی طرف ہے یا اسی نام کے کسی دوسرے قبیلے کی طرف بالخصوص جب کہ شجروں میں ہر جگہ بعض دوسرے قبائل کا بھی ذکر آتا ہے جن کا نام عذرة تھا (قب محمد بن حبیب: مختلف القبائل، طبع Wüstenfeld، ص ۳۷، جو ایسے چار قبائل کا ذکر کرتا ہے؛ ابن الکلبی: جمہرۃ الانساب میں اس قسم کے اور پانچ قبائل کا ذکر کرتا ہے)۔

روایات کے مطابق عذرة قریش مکہ سے بہت قریبی نسبت رکھتے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ قریش کے جد امجد قصی [رک بان] نے جس کی

والدہ ایک عذری سے منسوب تھی، اسی قبیلے میں پرورش پائی تھی۔ یہ بھی مشہور ہے کہ اس کا سوتیلایا بھائی رزاح (Geneal. Tabellen: Wüstenfeld، ۱: ۲۴) اس کا نام غلطی سے دراج) بن ربیعہ بن حرام بتایا گیا ہے۔ دوسری طرف یثرب کے دو قبیلے اوس اور خزرج نے جد امجد کی والدہ کو بھی جس کا نام قبیلہ بنت کاهل (یا بنت مالک) بن عذرة تھا عذری کہا جاتا ہے۔ اس طرح انصار اور قریش دونوں ننہال کی طرف سے عذرة سے تعلق رکھتے تھے۔

عذرة کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ شمس نامی ایک دیوتا کی عبادت کرتے تھے (الیعقوبی، ۱: ۲۹۶، ۳۰۱)، لیکن اس کے متعلق کوئی تفصیل ہمیں معلوم نہیں ہے۔

عذرة کی خاض شاخیں (ابن درید: کتاب الاشتقاق، ص ۳۲) بنو خنہ، بنو جلمہ، بنو زقرقہ بنو الجلعاء، بنو حرذش اور بنو حن تھیں۔ ابن الکلبی (جمہرۃ الانساب) نے ان میں بنو مدلیج کا بھی اضافہ کیا ہے جن کی نسبت کہا گیا ہے کہ کثیر التعداد اور طاقتور تھے (Wüstenfeld کی Geneal. Tabellen میں ان کا ذکر نہیں ملتا)۔

زمانہ جاہلیت میں عذرة کے حالات جنگجوئی کی داستانوں سے خالی ہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانے کے عذری شعرا کی تعداد زیادہ نہیں تھی اور ہمیں معلوم ہے کہ قبائل کے درمیان جنگوں کی رودادیں تقریباً تمام تر شعرا کے ایسے اشعار پر مبنی ہیں جن میں ان کا ذکر آیا ہے؛ تاہم ایک جنگ کا ذکر موجود ہے جو کسی زمانے میں جس کا ٹھیک تعین نہیں کیا گیا ہے، عذرة اور بنو أشجع کی ایک شاخ بنو مرہ (باقوت: معجم، ۱: ۱۷۱) کے درمیان ہوئی تھی۔ اس کی اس شکست کا حوالہ جو عبس کے ہاتھوں انہیں اٹھانا پڑی تھی، ایک عبسی شاعر کی نظم

کے خلاف غزوہ مؤتہ میں مسلمانوں کے ساتھ شریک ہوئے (ابن ہشام: سیرۃ، ص ۳۹۷؛ الطبری، ۱: ۱۶۱۲)۔ ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے ابتدا ہی میں اسلام قبول کر لیا تھا۔ اس کے برعکس ہم ۵۹ھ میں پہلی مرتبہ اس امر کا تذکرہ سنتے ہیں کہ انہوں نے مدینے میں رسمی طور پر ایک وفد روانہ کیا (ابن سعد، ۱: ۲/۶۶ تا ۶۷)۔ اس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ زمانہ ماقبل میں ان کے متعلق اسلام لانے کے جو تذکرے ملتے ہیں وہ مستند نہیں اور یہ کہ عذرة آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات تک بھی اسلام نہیں لائے تھے (دیکھیے Caetani: Annali dell' Islam، ۵: ۲، ۲۲۹، ۳۳۳، ۱۱۲۶)۔

عذرة نے ۵۱۳ھ میں عمرو بن العاص کے تحت شام کی مہم میں حصہ لیا اور عہد بنو امیہ میں ہم انہیں اس ملک میں (دیکھیے الطبری، ۲: ۱۷۹۲، ۱۸۱۸) نیز کوفے میں (الآغانی، ۱۶: ۳۷۷) آباد پاتے ہیں، لیکن ان کا کوئی امتیازی کارنامہ نظر نہیں آتا اور اگرچہ صعید مصر میں ان کی موجودگی کا پتا چلتا ہے (الہمدانی: جزيرة العرب، ص ۱۳۰، ۴ تا ۶)، تاہم انہوں نے اس زمانے میں سیاست میں کوئی حصہ نہیں لیا اور یہاں یا کسی دوسرے مقام پر ان میں کوئی ایسی شخصیت نہیں پیدا ہوئی جو تاریخ اسلام میں نمایاں ہو۔

جس بات نے بنو عذرة کو بے مثال شہرت عطا کی اور جس کی وجہ سے ان کا نام عرب دنیا کی حدود سے باہر فرانسیسی اور جرمن (Heine) رومانیت تک معروف ہے، وہ ان کا ذوق شعر اور ان کے بعض شاعروں کی درد انگیز حکایات ہیں (دیکھیے عذری)، جنہیں کسی ہم قبیلہ عورت کے ناکام عشق نے مرض دق میں مبتلا کر کے

میں ملتا ہے (المفضلیات)، طبع (Lyall، ص ۸۲۶، ۲۳)، لیکن حجاز اور شام کی درمیانی شاہراہ پر انہیں جو اقتدار حاصل تھا اس کی بدولت عذرة کا کافی اثر رہا ہوگا۔ اس کا ثبوت ایک شخص ہوذہ ابن عمرو (ابن درید: کتاب الاشتقاق، ص ۳۲۰، یا ہوذہ بن ابی عمرو جو صحیح تر ہے) کے لقب سے رب الحجاز سے بھی ملتا ہے جس کی ثنا خوانی نابغہ نے کی ہے، (قُب Darenbourg Nabiga Dhobyâni iédit، ص ۴۸ عدد ۴۷ J.A.) (۱۸۹۹ء)، جہاں ضبہ کے بجائے ضنہ پڑھنا چاہیے۔ یہ ہوذہ نیم افسانوی معمر شاعر عسّ یا عثیر (جس کی اور کئی مختلف شکلیں ہیں) بن لبید قُب Abhand. z. arab. Phil.: Goldziher، ۱: ۴۲ اور حواشی مندرجہ ص ۳۰، ۳؛ ZDMG: Nöldeke ۱۶۸: ۵۶) کی اولاد میں سے تھا۔ نابغہ نے عذرة کی ایک اور شاخ بنو حنّ کی تعریف میں بھی قصائد لکھے ہیں جس کے خلاف حیرہ کے فرمانروا النعمان ثالث نے جنگ کرنے کا ارادہ کیا تھا (قصیدہ؛ عدد ۱۳؛ Ahlwardt؛ یا قوت: معجم، ۱: ۵۸۳)۔ تاریخ میں عذرة کے کارناموں کی شہرت ظہور اسلام کے بعد ہوئی۔ اس میں شک نہیں کہ وادی القرّی میں انہیں جو رسوخ حاصل تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسی کے مد نظر ان سے دوستانہ تعلقات قائم کیے۔ ہجرت کے دوسرے سال آپؐ نے انہیں ایک خط لکھا (ابن سعد: ۱: ۳۳/۲) لیکن بظاہر اس کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا اور ۵۷ھ میں آپؐ نے ایک شخص کو جو مذکورہ بالا ہوذہ کی نسل سے تھا ایک جاگیر (قطیعہ) عطا فرمائی کیونکہ وہ اہل حجاز میں سے پہلے شخص تھے جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں (بنو عذرة کا) صدقہ پیش کیا تھا (البلاذری: فتوح، ص ۳۵)۔ آئندہ سال وہ ہوزنطیوں

موت کے دروازے تک پہنچا دیا (بالخصوص عروہ بن حزام قتیل الحبّ جو اس قسم کے عشاق کی نمائندگی کرتا ہے، دیکھیے ابن قتیبہ: الشعر والشعراء، طبع id. Goeje ص ۳۹۴ تا ۳۹۹؛ (الآغانی، ۲: ۱۵۲ تا ۱۵۸ و مواضع دیگر)، لیکن جیسا کہ جمیل [رک باں] کی مثال سے ظاہر ہے جس کا بٹنہ (بٹینہ) سے مشہور عشق اسے مدح و ہجا سے باز نہ رکھ سکا، عشقیہ شاعری دوسرے اصناف سخن میں شعرگوئی سے مانع نہیں ہوئی۔ علاوہ ازیں عشق کا رومانی تصور دوسرے قبائل میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک عذری شاعر کے جواب کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا، جس سے یہ سوال کیا گیا تھا کہ کیا تمہارا قبیلہ سارے عرب میں سب سے زیادہ رقیق القلب ہے (الآغانی، ۱: ۷۹)، جس پر اس نے یہ جواب دیا کہ ہاں ہم تھے تو ایسے ہی، لیکن بنو عامر (بنو ضفصغہ) کے مجنون (قیس بن معاذ یا بنو الملوّح، (الآغانی، ۳: ۱۰۲) نے ہمیں نیچا دکھایا دیا۔ عذره اپنی فصاحت و بلاغت کے لیے بھی مشہور تھے (دیکھیے الآغانی، ۷: ۵۴)۔

آدم خوری کا الزام جس کا ذکر ان ہجائیہ نظموں میں بکثرت ملتا ہے جو قبائلی شعرا ایک دوسرے کے خلاف لکھا کرتے تھے، (دیکھیے الجاحظ: کتاب البخل، طبع Van Vloten، ص ۲۶ تا ۲۶۱؛ کتاب الحيوان (۱: ۱۱۲۹، ۳)، عذره پر بھی عائد کیا گیا ہے؛ چنانچہ ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنی ایک باندی کو کھا لیا تھا (ابن الكلبي: جمهرة الانساب، موزة بريطانيا کا قلمی نسخہ عدد ۳۳، ۲۹۷، ورق ۱۸۴ - ب)۔

ہمیں معلوم ہے کہ اس قسم کے بیانات کی کوئی وقعت نہیں، بجز اس کے کہ ان سے یہ پتا چلتا ہے کہ کسی خاص قبیلے کی عسرت و اللام کا

اس زمانے میں بڑا چرچا تھا۔ در حقیقت ان قلیل معلومات کی روشنی میں جو ہمیں عذره کے بارے میں حاصل ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک خانہ بدوش قبیلہ تھا جو زمانہ ماقبل اسلام میں زیادہ تر اس خراج پر زندگی بسر کرتا تھا جو اسے نخلستانوں کے یہودی ادا کرتے تھے۔ ان نخلستانوں پر مسلمانوں کے قبضے سے ان بدویوں کے ذرائع معاش میں ضرور کمی واقع ہو گئی ہوگی۔

مأخذ: (اس مقالے میں جو حوالے دیے گئے ہیں ان کے علاوہ: (۱) Wiistenfeld: Register، (۲) id. geneal. Tabellen ص ۳۴۹؛ ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع Wiistenfeld، ص ۵۱؛ (۳) ابن الكلبي: جہرة الانساب، مخطوطة اسکوریال، عدد ۱۶۹۸، ورق ۲۶۰ الف ۲۶۲ الف (۴) التویری: نهاية العرب، (قاہرہ ۱۳۴۲ھ) ۲: ۲۹۷؛ (۵) ابن حزم: جمهرة النساب العرب؛ (۶) عمر رضا کمالہ: معجم قبائل العرب۔

(G. LEVI DELLA VIDA)

عذری: عرب کے ایک قبیلے سے نسبت، بنو عذره * [رک عذره، بنو] کا جدی نام۔ بنو عذره حجاز کا ایک چھوٹا سا قبیلہ تھا اور غالباً قحطان کی نسل سے تھا (دیکھیے الآغانی، بار دوم، ۷: ۲۷ تا ۷۳)، جو جہینہ میں ضم ہو گیا تھا۔ اس کے باقی ماندہ افراد آج بھی بنو ع (حجاز) کے قریب اور سوڈان میں پائے جاتے ہیں۔

حبّ عذری: اسلامی فلسفہ کی تاریخ میں یہ ایک ادبی اور فکری موضوع ہے جو یونانیوں کے فلسفہ ”ہاک محبت“ سے ماخوذ ہے۔ اس فکر کا منبع و سرچشمہ ازمنہ وسطیٰ کے مغربی عیسائیوں کے وہ افکار ہیں جو خفیہ اور ہاک محبت (عشق حقیقی) سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس فکر کی تخلیق کا سہرا غالباً جند کوفہ یعنی آباد کاروں کے سر ہے۔ اس کی یاد ایک مثالی

بہت سے شعرا نے، جو بیاطن عشق مجازی کے علم بردار تھے، عشق حقیقی کے گن گائے ہیں۔ عربی میں الصفدی، فارسی میں حافظ (غزل) اور ہلالی (شاہ و گدا)، ترکی میں مسیحی (شہر انگیز) نے اور ان کے علاوہ اردو اور جوئی کے شعرا نے اس فکر و نظر کی ترجمانی کی ہے۔

مآخذ : (۱) ابن داؤد الاصفہانی الظاہری کتاب الزہرہ، مخطوطہ قاہرہ، ص: ۳۶۰، تجزیہ در، Massignon: Hallaj: ۱۹۲۲ء، ص ۱۷۰ تا ۱۷۹؛ (۲) اقتباسات در، ابن فضل اللہ: مسالک اور Textes inédits Massignon: (۳) ابوالفرج الاصفہانی: کتاب الاغانی، اشاریہ بذیل مادہ (Stendhal) نے اس کا حوالہ *De l'Amour*، طبع C. Levy، ص ۱۷۷ تا ۱۸۲ میں دیا ہے؛ (۴) ابن حزم: طوق الحمامة، طبع D Petraf لائیڈن، ۱۹۱۳ء؛ (۵) السراج: مصارع العشاق، طبع Stamboul، ۱۳۰۱ھ؛ (۶) ابن الجوزی: حب یوسفی مخطوطہ پیرس، عدد ۱۲۹۶ وغیرہ؛ (۷) ابن عربی: ترجمان الاشواق، مترجمہ نکلسن، لندن ۱۹۱۱ء (O.T.E. ج ۲۰)؛ (۸) ابن ابی حجلہ: دیوان الصبا، قاہرہ ۱۹۲۱ء؛ (۹) عبدالکریم الجیلی، انسان کامل، قاہرہ ۱۳۰۴ھ، ۵۳:۱ (۱۰) عبدالغنی النابلسی: غایۃ المطلب (المعروف بہ مخرج المتقی) مقالہ نگار کے پاس اس کا مخطوطہ ہے؛ (۱۱) Massignon: Hallaj، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۱۶۷ تا ۱۸۲، ۱۹۱۱ء، ۱۹۶۱ء، ۱۹۹۹ء؛ (۱۲) وہی مصنف: Essai، ۱۹۲۲ء، ص ۸۷ تا ۸۸؛ (۱۳) وہی مصنف: Introspection et retrospection در Oostersch Genootschap in Nederland، ۲۲ تا ۲۵، ۱۹۲۵ء؛ (۱۴) Asin placios: La escatologia musulmana en la divina comedia، میلڈ ۱۹۱۹ء، ص ۳۳۹ تا ۳۴۹ (دیکھیے تبصرہ از Massignon در RMM، ۱۹۱۹ء، ج ۳۲، ص ۲۷ تا ۶۲۔ (LOUIS MASSIGNON)

عربی پاشا : احمد عربی المصری *
(۱۸۳۹ء - ۱۹۱۱ء)، انقلاب مصر کا ایک

بدوی قبیلے سے وابستہ ہے، جس کے عشاق عشق و محبت اور عصمت و عفت کے نازک ترین جذبات کو اوج کمال پر پہنچاتے ہوئے نامرادی کی موت مر جاتے ہیں۔ بنو عذرہ کے لیے مثالی عاشق جمیل ہے، جو اس طرح ہینہ کی محبت میں گھل گھل کر جان دے دیتا ہے۔ اس سلسلے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی طرف یہ قول منسوب کیا جاتا ہے کہ ”جس نے محبت کی، لیکن پا کدامن رہا اور اپنا راز کسی سے بیان نہ کیا اور اسی حال میں وہ مر گیا تو اس کی موت شہید کی موت ہوگی“

الاصمعی کے ہاں یہ موضوع موجود نہیں (ابن قتیبہ: التاویل، ص ۳۱۰ تا ۳۱۲)۔ ابن داؤد الاصفہانی (م ۵۲۹/۹۱۰ء) ایک ”ظاہری“ فقیہ تھا۔ اس نے اس فکر و نظر کو اپنی نفیس کتاب، کتاب الزہرہ میں خوب پروان چڑھایا ہے۔ اس کی پیروی کرتے ہوئے دیگر ”ظاہری“ فقہاء نے پاک محبت کے گن گائے ہیں، جن میں ممتاز ترین ابن حزم تھا۔ اس کے بعد اسی موضوع پر ابن العربی نے ترجمان الاشواق اور اس کی شرح الذخائر لکھی۔ Asin Palacios نے اس کا موازنہ Dante کی Vita Nova اور Convito سے کیا ہے۔

اس کا ذکر السراج کی مصارع العشاق، ابن ابی حجلہ کے دیوان الصبا اور الانطاکی کی تزئین الاسواق جیسی مستند کلاسیکی تالیفات میں بھی ہے۔ ابو حمزہ البغدادی (م ۵۲۶/۸۸۲ء) نے اس فکر و نظر کو تصوف کا موضوع بنا دیا اور اسے ان اشغال کا ذریعہ بنایا جو رهبانیت کے مآثر نظر آتے ہیں۔ احمد الغزالی اور عین القضاۃ الہمدانی نے بھی عشق حقیقی کی بنا پر ابلیس پر لعنت کی ہے۔

قائد، اگرچہ اس نے ان تمام حوادث میں جو مصر میں انگریزی اختلال کی وجہ سے رونما ہوئے، بہت نمایاں حصہ لیا، مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صحیح قیادت اور رہنمائی کرنے کے بجائے وہ خود حوادث کی رو میں بہ جاتا تھا، کیونکہ اس کی اخلاقی اور ذہنی قوتیں کمزور تھیں۔ بایں ہمہ اس کی سیاسی زندگی، ان حوادث کی اہمیت جن سے اسے واسطہ پڑا، اور اس کے نام کا ان سے منسلک ہونا، یہ تمام باتیں اس امر کی متقاضی ہیں کہ اس کی زندگی کا مطالعہ کیا جائے۔

احمد عربی ۱۸۳۹ء یا ۱۸۴۰ء میں زیریں علاقہ مصر (ریف) میں مقامی کاشتکاروں کے ایک گھرانے میں پیدا ہوا۔ سعید پاشا خدیو مصر کے عہد میں فوجی خدمات انجام دیں تو درجہ بدرجہ ترقی کرتے ہوئے ۱۸۶۲ء میں فوج کا ایک افسر بن گیا۔ ۱۸۷۵ء میں اسماعیل پاشا نے حبش پر حملے کا آغاز کیا۔ اس مہم میں احمد عربی کو شعبہ نقل و حرکت کا انتظام تفویض ہوا، لیکن بددیانتی کے شبہ میں ملازمت سے ہرطرف کر دیا گیا۔ اس موقع پر وہ ایک خفیہ انجمن میں جس کا قائد و منتظم علی رومی تھا، شامل ہو گیا۔ اس انجمن کا مقصد ترکی اور سرکیشیا کے بڑے بڑے عہدے داروں کی مخالفت کرنا تھا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ اس نے جامعہ ازہر میں تحصیل علم کا سلسلہ جاری رکھا۔ جس سے اس کی فطری صلاحیتوں اور پیدائشی قوت خطابت کو بہت تقویت پہنچی اور وہ ایک زبردست اور نامور خطیب کی حیثیت سے مشہور ہوا اس کی خطابت سے لوگ متاثر ہونے لگے۔

یہ وہ وقت تھا جب کہ قومیت کے جذبات

جو خدیو محمد علی کے عہد ہی میں متوسطہ طبقے کے مقامی لوگوں میں پیدا ہونا شروع ہو گئے تھے، بھڑک اٹھے، وجہ یہ تھی کہ لوگ خدیو اسماعیل کے عائد کردہ بھاری محصولوں سے عاجز آچکے تھے غربا کو تو انہوں نے پیس کر رکھ دیا تھا، دوسری طرف ملک کے امور مالیہ کا انصرام انگریزوں اور فرانسیسیوں کے قبضے میں چلا گیا تھا، چنانچہ ۱۸۷۷ء میں پہلی مرتبہ ملک کے محب وطن اخبارات نے ”مصر مصریوں کے لیے“ کا نعرہ بلند کیا اور حکومت اور حکومت کے افعال پر کڑی نکتہ چینی شروع کر دی۔ احمد العربی کو مصری کا خطاب اسی زمانے میں دیا گیا۔ وہ تمام فوجی افسر جن کے مشاہرے اقتصادی تدبیر کے ماتحت نصف کر دیے گئے تھے، ”جمیعت ضابطان“ (ضابطان جمیعتی) میں شامل ہو گئے۔ اور یہی جمیعت قومی تحریک کو آگے بڑھانے کے لیے پہلا قدم بن گئی۔ وزرا کی کونسل نے (جس میں انگریز Rivero Wilson (مالیات) اور فرانسیسی De Bligneres (رفاہ عامہ) شامل تھے اور جس کا صدر نوبار پاشا تھا، خارجی ممالک کے دھاؤں میں آ کر فیصلہ کر دیا کہ جن مظاہروں کا فروری ۱۸۷۹ء میں قلع قمع کیا گیا تھا، ان سب کا سرغنہ احمد عربی تھا۔ مگر بعد میں یہ حقیقت بے نقاب ہو گئی کہ ان تمام حوادث میں عربی پاشا کو اسماعیل پاشا نے جو مغربی اقتدار سے نجات حاصل کرنا چاہتا تھا، اپنا آلہ کار بنایا تھا، دراصل واقعہ یہ ہے کہ مذکورہ مظاہروں کی کامیابی پر اسے قصر خدیوی کی طرف سے ایک غلام عطا ہوا تھا، نیز ترقی دے کر اسے ایک رجمنٹ کا کمانڈر بنا دیا گیا تھا۔

انگریزوں اور فرانسیسیوں نے جب بالتصريح

اسمعیل پاشا کی علحدگی پر اصرار کیا، تو [سلطان ترکی] عبدالحمید ثانی نے اس کے بیٹے توفیق پاشا کی جگہ اس کے چچا محمد علی کے سب سے چھوٹے فرزند حلیم پاشا کو خدیو مصر مقرر کر دیا۔ عبدالحمید کا مقصد یہ تھا کہ اسمعیل پاشا نے جو حد سے زیادہ رعایتیں سلطان عبدالعزیز سے حاصل کر لی تھیں، انہیں واپس لے لے۔ جب وزرا کی کونسل نے اس مسئلے پر غور کیا تو ان کی اپنی مجلس منعقدہ ۶ رجب ۱۲۹۶ھ کے منضبط وقائع میں لکھا گیا کہ ”اگرچہ ۱۲۵۷ھ کے فرمان کے مطابق حلیم پاشا نرینہ اولاد میں عمر کے لحاظ سے سب سے بڑا ہے، تاہم ریاستوں اور خود مصریوں کا رجحان توفیق پاشا کی طرف ہے اور ہمارا اصل مقصد قانون سلطنت کا تحفظ ہے“۔۔۔۔۔ چنانچہ اسی دن توفیق پاشا کو وزیر اعظم سے خدیو بنا دیا گیا، اور خدیو سابق کو اس تقرر کی اطلاع دینے کے لیے دو تار بھیج دیے گئے (۲۶ جون ۱۸۷۹ء)۔ لیکن عبدالحمید ثانی نے حلیم پاشا کے منصب خدیوی پر تقرر سے متعلق اپنے ارادے میں کوئی تبدیلی نہ کی اور ان تمام مجالس میں، جو اس کے بہت جلد بعد منعقد ہوئیں، اس نے عربی کو اس کام کے لیے استعمال کرنے کا ارادہ کر لیا۔

جب سلطنت کے اخراجات گھٹانے کی مزید ضرورت محسوس ہوئی تو افسروں کے ایک اور گروہ کو معطل کر دیا گیا جس سے فوج کی بے چینی میں مزید اضافہ ہوا، اور رجمنٹ نمبر ۳ کے افسر عربی، رجمنٹ نمبر اول کے افسر علی اور ایک اور کرنیل نے وزرا کی کونسل میں افسران فوج کی ترقیوں کے بارے میں اس مسودہ قانون کے خلاف جسے وزیر جنگ (عثمان رفقی پاشا جو

سرکیشیا کا رہنے والا تھا) تیار کر رہا تھا ایک احتجاجی عرضداشت پیش کی۔ ان کا یہ فعل فوجی قانون کے خلاف قرار دیا گیا اور انہیں ریاض پاشا نے کورٹ مارشل کرنے کے لیے فوراً زیر حراست کر لیا، لیکن وہ اپنی رجمنٹوں کی مداخلت کی وجہ سے بچ گئے۔ عربی نے فوراً باغی دستوں کی کمان سنبھال لی، قصر عابدین پر ہلہ بول دیا اور وزیر جنگ کی معزولی کا مطالبہ کیا۔ توفیق پاشا مجبور ہو گیا کہ محمود سمیع پاشا البارودی کو جو پس پردہ قوم پرستوں کی تحریک چلانے والوں میں سے تھا وزارت حربیہ پر مامور کرے۔ لیکن چند ہی ماہ بعد اس نے وزیر اعظم ترکی ریاض پاشا کے ساتھ مل کر اپنا وار کیا، یعنی محمود سمیع پاشا کو برطرف کر کے اس کی جگہ اپنے ایک رشتے دار داؤد فتحی پاشا کو وزیر حرب مقرر کر دیا اور ساتھ ہی چند رجمنٹوں کو قاہرہ سے باہر بھیج دینے کی کوشش کی۔ اس پر محبت وطن گروہ نے (۹ ستمبر ۱۸۸۱ء کو) قصر عابدین کے سامنے ایک عظیم مظاہرہ کیا۔ خدیو کو اس کی اطلاع قبل از وقت مل چکی تھی اور اگرچہ وہ انگریز اور فرانسیسی قونصلوں کے ایما پر ”باب عالی“ میں ایک عرضداشت بذریعہ تار اس مضمون کی بھیج چکا تھا کہ مظاہرے کے دن بیس ہتالین فوج بھیج دی جائے، تاہم اس نے باغیوں کے آگے ہتیار ڈال دیے، شریف پاشا کو وزیر اعظم مقرر کیا کیا تاکہ وہ نواب (deputies) کی اسمبلی قائم کرے اور آئینی حکومت بنانے کی طرح ڈالے؛ اسی دن اس نے باب عالی کو تار بھیجا کہ اب فوج بھیجنے کی ضرورت باقی نہیں رہی اور ساتھ ہی اپنے چچا حلیم پاشا کی سازشوں کی شکایت بھی کر دی۔

اس معاہدے کے پیش نظر عربی اور اس کے دوستوں نے اپنی اپنی رجمنٹوں کے ساتھ قاہرہ کو چھوڑ دیا، لیکن قاہرہ کو چھوڑتے وقت عربی نے ایک زبردست شعلہ بار تقریر کی۔ اصل اقتدار ہنوز عہدے داروں کی مجلس کے ہاتھ میں تھا، لہذا ۱۸۸۲ء کے آغاز میں مجلس وزرا نے اس امید پر کہ اپنے اقتدار کو کسی طرح بحال رکھے، عربی کو وزارت جنگ کا رکن مقرر کر دیا۔ اس سے دس روز قبل (۲۶ دسمبر ۱۸۸۱ء) ”دارالوثاب“ کا افتتاح عمل میں آچکا تھا، لیکن بیرونی مقتدریں اس اطمینان دہانی کے باوجود کہ ان کی مالی داد و ستد میں کسی قسم کی دخل اندازی نہ کی جائے گی اسمبلی کو بجٹ پر بحث کی اجازت دینے پر رضامند نہ ہوئے۔ اس سے وطن پرستوں میں بڑا غیظ و غضب پیدا ہوا، اور شریف حسین کی کابینہ ختم ہو گئی اور اس کی جگہ محمود سمیع ہاشا کی کابینہ قائم ہو گئی۔ ۴ فروری ۱۸۸۲ء کو بریگیڈیر (صاحب اللواء) کا مرتبہ حاصل کر کے ’عربی‘ وزیر حرب ہو گیا۔ خدیو نے مصری وکیل متعینہ باب عالی کے توسط سے ایک بار پھر ’باب عالی‘ سے درخواست کی کہ ”حالات کی شدت اس نقطے سے گزر چکی ہے جہاں فقط ہند و نصائح سے کام نکل سکتا ہے اور اب وقت آ گیا ہے کہ اس فتنے کو زبردست قوت سے دبا دیا جائے“ چنانچہ اس نے فوج بھیجنے کی ایک بار پھر درخواست کی؛ لیکن سلطان کے دل میں ایسا قدم اٹھانے کے بارے میں کچھ خدشات و وساوس تھیں اور اس بات میں وزرا کی کونسل نے بھی اس سے اتفاق کیا اور اعلان کیا کہ حالات افواج کے بھیجنے کے لیے سازگار نہیں۔ اس اثنا میں سمیع اور عربی فوج کو از سر نو مرتب و منظم کر چکے اور تقویت دے

چکے تھے اور انہوں نے اپنے طرفداروں میں سے ۶۰۰ افسروں کو ترقی بھی دے دی تھی جن میں ۵ بریگیڈیئر، ۲۹ کرنل اور قائم مقام تھے۔ انہوں نے ترکی اور چر کسی افسروں کو سوڈان کی مہم پر مہدی سوڈان کے استیصال کے لیے بھیجنا چاہا جس نے اس وقت مصری حکومت کو ستانا شروع کر دیا تھا، اس کے تھوڑے دن بعد ان افسروں میں سے ۴۰ افسروں کے ایک جتھے کو جن میں سابق وزیر عثمان رقی بھی شامل تھا زیر حراست کر لیا گیا۔ اور اس عذر لنگ پر ان کے خلاف مقدمہ چلا ہا گیا کہ انہوں نے عربی ہاشا کو قتل کرنے کی سازش کی ہے (۱۱ اپریل)۔

ایک خفیہ اجلاس میں فوجی عدالت نے انہیں مجرم ٹھہرایا اور جرم کی پاداش میں ان سے ان کے منصب اور تمغے سلب کر لیے اور حکم دیا کہ وہ سوڈان کی طرف جلا وطن کر دیے جائیں۔ ملزموں کی درخواست پر ”باب عالی“ نے اس معاملے میں مداخلت کی، جس کی وجہ سے خدیو نے فوجی عدالت کے فیصلے میں یہ ترمیم کر دی کہ ان کے منصب اور تمغے بحال رکھے جائیں لیکن انہیں ملک بدر کر دیا جائے۔ اس پر وزرا کی کونسل نے خدیو سے قطع تعلقی کر لیا، اسمبلی کے نواب کا اجلاس طلب کیا اور توفیق ہاشا کو تخت سے معزول کرنے کی کوشش کی۔ قونصلوں نے اراکین حکومت سے اپنے تعلقات منقطع کر لیے تو استانبول نے موقع کو غنیمت جان کر محمود سمیع کی کابینہ سے براہ راست تعلقات قائم کرنا مناسب سمجھا۔ اس وقت محمود سمیع اور عربی نے چاہا کہ توفیق ہاشا کو خدیو کے منصب سے معزول کر کے اس کی جگہ حلیم ہاشا کو مسند خدیوی پر بٹھا دیا جائے، لیکن وزراء کی کونسل نے اس بہانے

کی آڑ میں کہ ”محبان وطن“ اپنی اغراض (منویات لر) کے لیے حلیم پاشا کو آلہ کار بنائیں گے، توفیق پاشا ہی کو مسند حکومت پر بحال رکھنے کا فیصلہ کیا (۱۴ رجب ۱۲۹۹ھ/۲۰ مئی ۱۸۹۸ء)۔ اس پر وزیر اعظم (ترکی) نے بذریعہ تار وزیر اعلیٰ مصر کو حکم دیا کہ خدیو کی اطاعت کرے اور اس نے از سر نو توفیق پاشا سے روابط استوار کر لیے۔ اس موقع پر انگلستان اور فرانس نے خدیو کی حیثیت کو مضبوط کرنے کی غرض سے ۲۰ مئی کو اسکندریہ میں بحری جہازوں کا ایک بیڑا بھیج دیا اور قونصلوں کے توسط سے مطالبہ کیا کہ عربی پاشا، فہمی پاشا اور اسی قسم کے دوسرے محب وطن راہنماؤں کو قاہرہ سے جلا وطن کیا جائے اور شریف پاشا کی زیر سرکردگی وزرا کی جدید کونسل مرتب کی جائے۔ اس پر سمیع پاشا مستعفی ہو گئے، لیکن سکندریہ اور قاہرہ کے افسروں کی دھمکیوں اور علما اور اکابر کے اس مطالبے سے دب کر کہ عربی پاشا کو بحال کیا جائے خدیو شریف پاشا کی کابینہ کو نامزد نہ کر سکا اور اس نے استانبول سے ایک تحقیقاتی کمیشن مقرر کرنے کا مطالبہ کیا۔ ابھی کمیشن کی آمد کا انتظار ہی تھا کہ اس نے ۲۹ مئی کو عربی کو وزارت جنگ پر بحال کر دیا (جو بظاہر اس وقت حکومت کا واحد نمائندہ تھا۔ عربی نے فی الفور دول خارجہ کی مداخلت کا امکان دیکھ کر اسکندریہ کے دفاع کے لیے توپیں نصب کر دیں۔ یہ عذر کر کے کہ بندرگاہ میں متعین بحری بیڑے کو خطرہ ہے، انگریزی امیر البحر سر ہونامپ سیمور Sir Beauchamp Seymour نے صدائے احتجاج بلند کی اور آنا فانا میں ملک اشتعال و اضطراب کا اکھاڑا بن گیا۔ ۱۱ جون

کو سکندریہ میں ایک ڈانڈی چلانے والے اور مالٹا کے ایک باشندے کے درمیان جھگڑا ہو گیا، جو دیکھتے ہی دیکھتے عربوں اور مالٹا کے یونانیوں کے مابین ایک عام لڑائی کی صورت اختیار کر گیا۔ اس میں ۵۷ یونانی اور ۱۴۰ عرب مارے گئے، لیکن بالآخر اسے مخلوط سپاہیوں کے ایک دستے نے ختم کر دیا اور بحری بیڑے کو اس میں مداخلت کی ضرورت نہیں پڑی۔ جنرل درویش پاشا کے زیر قیادت تحقیقاتی کمیٹی کے فیصلے پر رجب پاشا کی (جو محمد علی کے عہد کی یادگار تھا)، زیر نگرانی ایک کابینہ کی تاسیس اس غرض سے عمل میں آئی کہ حکومت کے تمام اختیارات عربی پاشا ہی کے ہاتھ میں نہ رہنے پائیں؛ تاہم عربی پاشا وزیر حرب ہی رہا اور سلطان نے اسے منجیدی تمغہ (درجہ اول) عطا کیا۔

استانبول سے مرسلہ احکام کی بنا پر اسکندریہ کی فصیلوں پر توپوں کا چڑھانا تو روکا جا چکا تھا؛ تاہم جولائی میں انگریزی امیر البحر نے یہ احتجاج کیا کہ استحكامات کا سلسلہ جاری ہے۔ دس جولائی کو اس نے باقاعدہ ”الٹی میٹم“ دے دیا کہ (فوج کے) بعض حصے اس کی تحویل میں دے دیے جائیں تاکہ وہ ان سے ہتیار رکھوالے۔ کابینہ (جس میں درویش پاشا موجود تھے) کا جلسہ ہوا اور اس نے اس مطالبے کو مائنے سے انکار کر دیا۔ اس پر انگریزی بیڑے نے شہر کے استحكامات پر گولہ باری شروع کر دی (فرانسیسی اس عمل میں شریک نہیں ہوئے، وہ ایک دن بیشتر ہی اسکندریہ کو چھوڑ چکے تھے)۔ ۱۳ جولائی کو استحكامات پر سفید جھنڈا لہرا دیا گیا۔

پہلے تو عربی (پاشا) نے خدیو کے محل کو

جو اس وقت موسم گرما کی وجہ سے اسکندریہ میں تھا محصور کر لینے کی ٹھانی، مگر بعد میں اس خیال کو ترک کر دیا اور اپنے سپاہیوں کو شہر سے واپس بلا لیا۔

عربی کے ایک معاون سلیمان سمیع نے شہر اسکندریہ کو آگ لگا دینے کی کوشش کی (جیسے روسیوں نے ماسکو کو اس وقت جلا دیا تھا جب نیپولین شہر کی دیواروں کے نیچے پہنچ چکا تھا)۔ اس پر زبردست لوٹ کھسوٹ اور جرائم کا بازار گرم ہوا۔ ۱۵ (جولائی) کو انگریزوں نے اپنی فوجیں ساحل پر اتار دیں اور شہر پر قبضہ کر لیا۔

۱۴ جولائی کو وزرا کی کونسل باب عالی میں جمع ہوئی اور اس کے ارکان نے مسئلہ زیر بحث پر سلطان کی بارگاہ میں احتجاج کرتے ہوئے طے کیا کہ مسئلہ مذکور کو ہر امن طریق سے حل کیا جاسکتا ہے، لیکن ان کا عام رجحان یہ تھا کہ مصر میں فوجیں بھیج دی جائیں۔ ۱۵ جولائی کو سفرا متعینہ باب عالی نے بھی بالکل اسی قسم کے نوٹ بھیج کر مصر میں افواج بھیجنے کی خواہش ظاہر کی، لیکن عبدالحمید ثانی نے اس میں تامل کیا اور انگریزی سفیر کی ان شرائط کو تسلیم کرنے پر رضامند نہ ہوا جن کی رو سے عربی ہاشا کو باغی قرار دینے کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ بالآخر ۵ ستمبر کو باب عالی اور انگریزی سفیر متعینہ باب عالی میں مصر میں افواج بھیجنے کی بابت معاہدہ پایہ تکمیل کو پہنچ گیا اور اگلے ہی دن عربی ہاشا باغی قرار دے دیا گیا، لیکن سلطان نے اس معاہدے کی توثیق کبھی نہیں کی۔

اس پر مصر میں مقیم انگریزوں نے خدیو کی افواج پر دھاوا ڈال کر عربی ہاشا کو وزارت

حرب سے معزول کرا دیا اور ۹ اگست کو اسے باغی قرار دے دیا گیا۔ مزید براں نہری علاقے میں اپنی افواج کے اتارنے کی اجازت مل جانے پر، عربی ہاشا ۲ اگست کو اپنے آپ کو سلطان کا نمائندہ ہونے کا اعلان کر چکا تھا اور خدیو پر غداری کا الزام لگا چکا تھا۔ اس کے بعد اس نے اپنی فوجوں کو تل الکبیر میں جمع کیا، لیکن چند ہی گھنٹوں کے اندر ان انگریزی افواج نے جو نہر کی راہ سے مصر پر چڑھائی کر رہی تھیں، اس کی فوجوں کا قلع قمع کر دیا اور اس کے دو دن بعد جب انگریزی افواج شہر میں داخل ہو گئیں تو عربی ہاشا نے ان کے سامنے ہتیار ڈال دیے۔

عربی اور اس کے رفقا کے لیے فوجی عدالت نے موت کی سزا کا حکم صادر کیا، لیکن عین اس وقت انگریزی سفیر لارڈ ڈفرن استنبول سے قاہرہ پہنچ گیا اور اس کے توسط سے خدیو نے ان لوگوں کی سزاؤں کو جلاوطنی میں بدل دیا۔ اس پر وزیر اعظم ریاض ہاشا نے بطور احتجاج استعفا دے دیا۔ بعض ایسے لوگوں کی رائے کے مطابق جو حالات کو غور سے دیکھتے رہے تھے عربی ہاشا نے بالکل مایوس ہو کر انگریزوں سے خفیہ روابط قائم کر لیے تھے اور تل الکبیر میں ورود ایک مقرر سازش کی بنا پر تھا۔ اس وجہ سے انگریزوں نے اس کی سزا کو جلاوطنی میں تبدیل کرا دینے کا انتظام کر دیا اور عربی کو جزیرہ لنکا میں سکونت کے لیے بھیج دیا۔ ۱۹۰۱ء میں خدیو عباس حلمی نے عربی کو معافی دے دی اور وہ مصر واپس چلا گیا۔ اس نے ۱۹۱۱ء میں قاہرہ میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) رؤف احمد: "مصر مسئلہ سی"

(۲) کاغذات جو آخری عالمگیر جنگ میں صلح کی تہاڑی

تھا) اور لوگوں نے اس سلطنت کے مشرقی حصے کو بھی عراق کہنا شروع کر دیا اور ساتھ ساتھ العراق العجمی اور العراق العربی کو بھی ایک دوسرے سے ممیز کرنے لگے۔

اس نام کے معنی وثوق سے نہیں بتائے جاسکتے؛ عربوں کے حسب ذیل مفروضات قابل اطمینان نہیں : عراق = ”نشیبی علاقہ“، ازروے ابن العربی در یاقوت : ۳ : ۶۲۸، س ۱۳، بعد، اور ”ساحلی علاقہ“، ازروے الخلیل، در یاقوت : ۳ : ۶۲۸، س ۲۱، بعد۔ اس کے ساتھ ہی عراق کو السّواد (سیاہ ملک) بھی کہتے ہیں، یعنی گھاس کے میدانوں کی شوخ سفیدی مائل زرد رنگ کی مٹی کے مقابلے میں اس ملک کی زمین کا رنگ کاشت ہونے کی وجہ سے سیاہ تھا۔ ان دونوں کے درمیان فرق بدویوں کے رکھے ہوئے ناموں سے ظاہر ہوتا ہے جو رنگ کے معاملے میں بیکد زود حس تھے، لیکن یہ دونوں نام مترادف نہیں۔ سواد ایک ایسی اصطلاح ہے جس کا محلّ اطلاق تبدیل ہو سکتا ہے اور عراق کے لفظ کا استعمال کسی متعین محل پر ہوتا ہے۔ ہم سواد کوفہ کہہ سکتے ہیں لیکن عراق کوفہ نہیں کہہ سکتے۔ البخی کا بیان (الاصطخری، ص ۸۵، س ۳؛ ابن حوقل، ص ۱۶۶، س ۱، بعد) اس سلسلے میں مثالی حیثیت رکھتا ہے : ”بغداد اور کوفہ کے درمیان ایک سواد ہے جس میں (کاشت کیے ہوئے کھیتوں کا) ایک جال بچھا ہوا ہے اور اس میں کوئی خلا نظر نہیں آتا“۔ یہ بیان ایک صحیح اور عام تصور پر مبنی ہے۔ یہ عراق میں ایک طویل مگر کم عریض، نہایت قیمتی اور زرخیر قطعہ زمین پر مشتمل ہے جو شمالاً جنوباً پھیلا ہوا ہے اور اگر کوئی شخص انہار کا نظام بیان کرنا چاہے تو اس مسلسل ٹم دار باغ

میں مرتب کیے گئے، استانبول ۱۳۳۳ھ، ص ۵۰، (حاشیہ ۴۹)، ۶۱ تا ۷۹، ۸۲ : (۲) کامل پاشا : خاطرات، استانبول ۱۳۲۹ھ، ص ۱۰، بعد : (۳) سعید پاشا : خاطرات، استانبول، ۱۳۲۸ھ، ۱ : ۷۲ تا ۸۳ : (۴) ابن سبّری : *La Genese de l'esprit National Egyptien*، ۱۸۶۳ء، ۱۸۸۲ء، پیرس ۱۹۲۳ء : (۵) Cromer : *Modern Egypt*، ۱۲۳ : ۱، بعد : (۶) W. van Gruneau : *Agyptens Secret History* : W. Blant (۸) : *L'Egypte et l'Europe* : A. Milner (۹) : *of the British Occupation of Egypt* : *England in Egypt* : (۱۰) سالم خلیل الدکتی : مصر للمصریین (اسکندریہ ۱۸۸۳ء)، ج ۴ تا ۹ : (۱۱) C. F. *Khedvies and Pashas* : Moberley Bell

(RAUF AHMAD HOTINLI)

* **العراق :** جسے العراق العجمی کے مقابلے میں العراق العربی بھی کہتے ہیں، پہلے زمانے میں ”العراقان“ یا العراقین سے اس ملک کے دو قدیم ترین اسلامی شہر کوفہ اور بصرہ مراد لیے جاتے تھے (یاقوت : ۳ : ۶۸۲، س ۱۱، بعد)۔ بعد میں اس نام کا اطلاق العراق اور الجبال [رک باں] دونوں پر ہونے لگا۔ یاقوت (۳ : ۱۵، س ۱۸) کو صرف یہی معلوم تھا کہ ایرانی بالعموم الجبال کو العراق کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اس کی وضاحت اس نے یہ لکھ کر کی ہے کہ جو سلجوق فرمانروا عراق پر حکومت کرتا تھا اس نے الجبال بھی فتح کر لیا تھا اور چونکہ وہ ہمدان میں رہتا تھا اس لیے لوگوں نے اس کے لقب ”الملك العراق“ کا اشارہ اس صوبے کی طرف سمجھا جس کا یہ صدر مقام تھا، حالانکہ حقیقت کچھ اس طرح تھی کہ اس سلجوقی حکمران ”ملك العراقین“ [دونوں عراقوں کا بادشاہ] کا لقب اختیار کر رکھا تھا (جس میں روایتی مبالغے سے کام لیا گیا

کو بنیاد ماننا پڑے گا۔ ابن خرداداذہ کے ہاں عراق کے اس نام کا بھی نشان ملتا ہے جس سے وہ ایرانی بادشاہوں کے عہد میں مشہور تھا، یعنی ”دل ایران شہر“، اس کا ترجمہ اس نے ”عراق کا دل“ کیا ہے (ص ۵، ص ۱۸ بعد: قب ابن رستہ؛ ص ۱۰۴، ص ۴)۔ اس سے اس امر کی بھی تصدیق ہو جاتی ہے کہ الخوارزمی ایران شہر سے ایران بشمولیت عراق مراد لیتا تھا اور یزید الفارسی کے بیان کے مطابق پورے ایران شہر کو ایک جسم سے تشبیہ دی جاتی تھی جس کا دل عراق تھا، اسی طرح الاضحیٰ بھی (بقول یاقوت: ۱: ۱۷۱)۔ عراق کا پہلا ایرانی نام سورستان تھا (البلاذری، ص ۲۷۶، ص ۵؛ ابن رستہ، ص ۱۰۳، ص ۲۳ بعد؛ المسعودی، ص ۱۷۷، ص ۱۱؛ الطبری، ۱: ۸۱۹؛ ص ۸؛ قب Nöldeke ص ۱۵، حاشیہ ۳)۔

ملک کی حسب ذیل جغرافیائی اور تاریخی تفصیلات کا یہاں ذکر کر دینا چاہیے: عراق ایک ہموار میدانی ملک ہے جو مغرب میں دشت شام سے، جنوب میں عرب کے لق و دق میدانوں اور صحرائی علاقوں نیز خلیج ایران کے شمالی ساحل سے، مشرق میں جبل حرین (Zagros) کی جنوبی شاخوں اور مغربی خوزستان سے، اور شمال میں الانبار سے تکریبت تک کھینچے ہوئے خط سے گھرا ہوا ہے۔ یہ شمالی سرحد اس بلند سطح زمین کے علاقے کو ظاہر کرتی ہے جہاں قدیم ترین زمانے میں خشک زمین ختم ہو جاتی تھی۔ اس کے جنوب میں رفتہ رفتہ سیلابی زمین بنتی چلی گئی جہاں پانی کی افراط اور اس کی آسان تقسیم کے باعث منفعت بخش کاشتکاری کے نہایت ہی عمدہ وسائل پیدا ہو گئے، تاہم معلوم ہوتا ہے کہ ملک کی انتظامی سرحد اس قدرتی سرحد

سے مختلف تھی اور عموماً شمالی سرحد اس خط سے ظاہر کی جاتی ہے جو تکریبت سے الحدیثہ تک کھینچا جاتا ہے۔ الحدیثہ بھی جو ہیٹ سے تقریباً ۶ میل شمال مغرب میں واقع ہے العراق ہی میں شامل تھا۔ جغرافیائی نقطہ نظر سے خوزستان (سوسیانیہ: Susiana) بھی جو عراق کی مشرقی سرحد سے ملتا ہے اسی کا ایک حصہ ہے، کیونکہ کوئی طبعی حد بندی اسے عراق سے جدا نہیں کرتی۔ یہی حال طف کا ہے، یعنی وہ بلند سطح زمین جو بصورت دشت کوفہ اور بصرے کے دروازوں کے سامنے سے شروع ہوتی ہے۔ اس علاقے میں جہاں زمین دریاؤں کی وادیوں کی سطح سے بلند تر ہو کر ایسا بندھا بنا لیتی ہے جو دریاؤں کی طغیانی کے سیلاب سے بچا رہتا ہے اور اس کے ساتھ ہی رہگزر کا کام بھی دیتا ہے، اسے عرب جغرافیہ دانوں نے ظہر یعنی ”ماہی ہشت“ کا نام دیا ہے اور راستوں کے بیان میں درہائی راستوں کے ساتھ ساتھ ان کا بھی ذکر کیا ہے۔ اگر ہم شط العرب کے ڈیلٹا کے تمام بازوؤں، ان بڑے دریاؤں، ان کے معاونوں اور ان کی نہروں کے کناروں کو بحیثیت مجموعی پیش نظر رکھیں تو سارے ملک کی نسبت سے ساحل کی وسعت غیر معمولی طور پر بڑی نظر آتی ہے۔ سمندر بھی دریاؤں سے مل کر ایک نظام بناتا ہے۔ ترقی کے امکانات غیر محدود نظر آتے ہیں۔ صرف دریاؤں کو قابو میں رکھنے کے لیے ہیہم توجہ دینے کی ضرورت ہے تاکہ سیلاب کی صورت میں ان کے کنارے بہ نہ جائیں کیونکہ اس صورت میں اقتصادی ترقی ناممکن ہو جائے گی۔ کنارے ٹوٹ جانے کے باعث بڑی بڑی دلدلیں بن گئی ہیں۔ جب نہروں کے ذریعے آب پاشی نہیں ہوتی تو دریاؤں کے بیچ کی زمین ایک کف دست

میدان کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اس ملک کے بہترین زمانے میں بھی اس پر قرار واقعی دھیان نہیں دیا گیا۔ آج کل عراق کا تقریباً ۱/۴ حصہ زیر کاشت ہے (بڑا ذریعہ معاش زراعت اور باقاعدہ مویشی پالنا ہے)۔ [عراق کا مجموعی رقبہ ۱,۶۹,۲۳۰ مربع میل ہے، اس میں سے کم و بیش پچیس ہزار مربع میل زیر کاشت ہے]۔ میں یہاں Deutsch Willcoks (کی پیروی کرتے ہوئے) اس کا تخمینہ شامل کرتا ہوں، (Mag. f. Technik und Industrie-pol.) شماره ۳، ۷، ج ۱۰، ۱۹۱۳ء) : بابلیہ (Babylonia) کا رقبہ ۲۱۵۰۰ مربع میل اور آبادی ڈیڑھ لاکھ ہے۔ اس میں ۱۶۹۰ مربع میل کا رقبہ بغداد کے شمال، جنوب اور مغرب میں واقع ہے۔ (Zeitschr. d. Ges. f. Erd.) Tholenz kunde Berlin ۱۹۱۳ء ص ۳۲۹ بعد)، کا اندازہ ہے کہ نہری آب پاشی کے عظیم الشان منصوبے کے تحت ۵۱۹۰ مربع میل رقبہ زیر کاشت آیا تھا (اس کے منصوبے پر ۲,۶۵,۰۰۰,۰۰۰ پاؤنڈ لاکٹ آئی اور ۳۰ سال میں پایہ تکمیل کو پہنچا)۔ Tholenz کا بیان ہے کہ پورے ملک کو زیر کاشت لانے کے لیے ایک بڑی شرط تو یہ ہے کہ دریائے دجلہ کی تہ صاف کی جائے اور دوسرے وہ گزر آب یا کاریز دوبارہ جاری کی جائے جس کے بارے میں عموماً کہا جاتا ہے کہ عربوں کے زمانے میں دریا کی سب سے بڑی گزر گاہ تھی، یعنی جسے آج کل شط الحی کہتے ہیں۔ اگرچہ قوت العمارة (جغرافیہ دانوں کے نزدیک مآذرایا) پر یہ طاس دریا کی موجودہ گزر گاہ سے جدا ہو کر الگ شاخ بنا لیتا ہے، تاہم یہ وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ یہی عربوں کے زمانے کا اصل طاس ہے اور انسان کے

ہاتھ کی بنائی ہوئی نہر نہیں ہے۔ (۱۹۱۳ء)۔
 de Sarzec نے در Origines Orient de l'Art : Heuzey ص ۱۷ میں کہی ہے)۔ واسطہ اسی کے کنارے آباد تھا، لیکن بدقسمتی سے اس شہر کا محل وقوع معلوم نہیں۔ جن سیاحوں (Mortiz و Koldewey) نے سب سے آخر میں اس کے کھنڈروں کی سیر کی تھی انہوں نے اس پر کوئی روشنی نہیں ڈالی (Sarre و Archäolog. Reise : Herzfeld ۱۹۰۷ء)۔
 شط الحی جس میں Lynch نے دخانی کشتی پر ۱۸۳۸ء میں سفر کیا تھا اور جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ سال کے بعض مہینوں میں سوق الشیوخ تک اس میں سفر کرنا ممکن ہے، القطر کے مقام پر دلدلوں یا البطائح [رک باں] میں داخل ہوتا ہے اور نہر ابی الابد کے نام سے اس میں سے ہو کر دجلۃ العوراء میں جا گرتا ہے۔ یہ دجلۃ العوراء وہی دریا ہے جسے زمانہ قبل اسلام اور زمانہ حال میں دجلہ (Tigris) کہتے ہیں۔ التمسیب سے کچھ نیچے دریائے فرات دو شاخوں میں تقسیم ہو جاتا ہے، مغربی شاخ کا نام شط الہندیۃ اور مشرقی کا شط الحی ہے۔ چونکہ اصل دریا کا بیشتر پانی اپنے زور میں ہندیہ شاخ میں جانے لگا تھا، اس لیے یہ خطرہ پیدا ہو رہا تھا کہ کہیں جلے کا طاس بالکل خشک نہ ہو جائے۔ ۱۹۱۳ء کے اواخر میں جا کر کہیں ہندیہ کا بند پایہ تکمیل کو پہنچا اور پانی کی احسن طریق سے تقسیم ہونے لگی۔ قدامت کے بیان کے مطابق مغربی شاخ جو مغرب کی جانب کو ذرا مڑی ہوئی ہے القتی کہلاتی ہے، (ص ۲۳۳، ص ۱۶ بعد؛ نیز المسعودی : تنبیہ، ص ۵۲، ص ۵) اور مشرقی شاخ سوزی کے نام سے یاد کی جاتی ہے، اول الذکر کوئی کی جانب بہتی ہوئی دلدلوں میں گم ہو جاتی ہے۔

سُورِی یا زیادہ صحیح طور پر نہر سُورِی الاعلیٰ (Ibn Serapion، ص ۲۸) قصر ابن ھبیرہ (بابل کے ذرا شمال میں کھنڈر، تل عمران علی) کے مشہور شہر کے پاس سے گزرتی ہے؛ قصر ابن ھبیرہ سے چھ فرسخ نیچے بالائی نہر سُورِی زیریں نہر سُورِی میں جا گرتی ہے، مشرق کی طرف یہ برابر بہتی جاتی ہے اور اسے صرات الکبیرہ کہتے ہیں۔ شہر النیل کو طے کر لینے کے بعد اس کا نام نہر النیل ہو جاتا ہے۔ بہتے بہتے یہ موضع الحول (دریائے دجلہ کے کنارے النعمانیہ سے ۴ میل دور) تک جا پہنچتی ہے۔ یہاں سے اس کے ذریعے دریائے دجلہ تک یا تو سیدھے راستے سے سامان بھیجا اور سفر کیا جا سکتا ہے یا جنوب کی طرف مڑ کر نہر ساہوس پر دجلے تک پہنچا جا سکتا ہے (نہر ساہوس ماڈارایا کے بالمقابل ہے جو دجلے کے مشرقی کنارے پر واقع ہے)۔ (اس کے متبادل نام زاب، سریانی زابا، کے لیے دیکھیے Marquart، ص ۱۶۴)۔ زیریں سُورِی (سُورِی الاسفل) متعدد مقامات سے گزرتی ہے۔ ان میں سے ایک مقام کا نام ابن سراپیون نے الجامعان بتایا ہے جو غالباً وہی جگہ ہے جسے زمانہ مابعد کے جغرافیہ دانوں نے الجلۃ کہا ہے (اسے سیف الدولہ المزیّدی نے تقریباً ۵۴۹ھ/۱۱۰۲ء میں بسایا تھا)۔ یہ شاخ آج کل کی شاخ جِلّۃ ہے۔ الجِلّۃ کے مقام پر اس میں سے ایک شاخ نہر نرس جنوب مشرق کی طرف نکل جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ ساسانی بادشاہ نرسس Narses (۲۹۲ء) کے نام سے منسوب ہے جس کے حکم سے یہ تعمیر ہوئی تھی۔ سُورِی اور نرس بالآخر نہر بدات کوئے کے شمال میں ایک دن کی مسافت پر القناطر کے قریب دریائے فرات کی مغربی شاخ سے نکالی گئی ہے اور بطائح

کے شمالی کنارے کو کالتی ہے۔ القناطر بظاہر آرامی پمبدیتہ (Pumbedita) (= أم البدات) ہی ہے، جو علمائے یہود کا مشہور و معروف مرکز تھا (جس کا ذکر بن یامین التطیلی نے بارہویں صدی میں کیا ہے)۔ نہر بدات (فرات کی شاخ) سُورِی اور نرس کا پانی حاصل کرنے کے بعد کوئی چالیس میل تک بہتی ہے اور پھر بڑی دلدل میں گر جاتی ہے۔

مندرجہ بالا آبی گزرگاہوں کے علاوہ بھی اوپر جا کر دونوں بڑے دریا نہروں کے ذریعے آپس میں ملا دیے گئے تھے۔ مشہور نہر، دُجبل جو الرّب (آببار سے ۹ میل اور ھیت سے ۱۶ میل) کے قریب فرات سے نکلتی ہے اور عکبرا اور بغداد کے درمیان دجلے میں جا گرتی ہے، دراصل عراق میں نہیں بلکہ الجزیرۃ میں شامل ہے جو عراق کے شمال میں ایک ملحقہ صوبہ ہے۔ اس میں سے متعدد شاخیں نکل کر عراق کے اضلاع (سُکین، قُطرُبُل) کو صیراب کرتی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نہر (۵۴۰/۵۹۱ء) میں مٹی سے اٹ گئی تھی اور اس کا نام ایک دوسری شاخ کو دے دیا گیا تھا جو سامرے کے قریب ہی دجلے سے نکلتی ہے۔ الآببار سے آگے جا کر فرات سے چار نہریں نکلتی ہیں: (۱) نہر عیسیٰ: اس کی گزرگاہ کے بارے میں یقین سے نہیں کہا جا سکتا لیکن عام طور پر اسے آج کل کی نہر صُفلاویۃ ہی سمجھنا چاہیے۔ یہ عیسیٰ بن علی (از روئے ابن سراپیون: موسیٰ) بن عبد اللہ بن العباس کے نام سے منسوب ہے جس کا قصر نہر اور دریائے دجلہ کے سنگھم سے ذرا اوپر دارالحکومت کی حدود میں واقع ہے۔ بقول ابن سراپیون ص ۱۴؛ باقوت، ص ۸۴۲، یہ قنطرة دیمی (ابوالفداء نے ص ۵۲، ص ۱۴ میں ذہنی لکھا ہے جو غالباً دیمی

جا گرتی ہے۔ اس کے مقابلے میں اصلی نہر عیسیٰ بغداد کے وسط میں دجلے سے ملتی ہے۔ اس میں آخری سرے تک جہاز رانی ہو سکتی ہے۔ اس کے برعکس نہر الصّرات میں بندوں کی وجہ سے جہاز رانی ممکن نہیں؛ (۲) نہر صرصر، دیمشی سے تین فرسخ (تقریباً ۱۲ میل) نیچے فرات سے نکلتی ہے اور ضلع بادورایا (یا قوت؛ ۱: ۴۶) میں اس کا املا، ریا دیا گیا ہے جو غلط ہے؛ یہ صرف ریا یا ریا ہو سکتا ہے) کے ایک حصے کو سیراب کرتی ہے اور مدائن سے ۴ فرسخ (۱۶ میل) اوپر دجلے میں جا ملتی ہے۔ یہ ابن سراپیون (ص ۱۵) کا بیان ہے۔ اَلْبُلْخِی (الاضطخری، ۸۵؛ ابن حوقل: ص ۱۶۶) کے نزدیک نہروں کا جو جال سواد مسلسل میں بغداد اور کوفے کے درمیان پھیلا ہوا ہے اس کا آغاز نہر صرصر سے ہوتا ہے۔ یا قوت کے بیان کے مطابق (۳: ۳۸۱) اس کے کنارے بغداد سے تین فرسخ کے فاصلے پر صرصر کا شہر واقع ہے۔ یا قوت کا بیان ہے کہ بعض اوقات نہر عیسیٰ کو نہر صرصر بھی کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہاں وہ اسے نہر الصّرات سے ملتیس کر گیا ہے، اس کے نہر عیسیٰ سے تعلق کے بارے میں دیکھیے اوپر؛ (۳) نہر الملک: نہر صرصر سے ۵ فرسخ نیچے دریائے فرات سے نکلتی ہے اور المدائن سے ۳ فرسخ نیچے دجلے میں جا گرتی ہے۔ سواد میں ایک طسوج بھی اسی نام سے مشہور ہے (یہ ابن سراپیون؛ ص ۱۶ کا بیان ہے)؛ Le Strange کا یہ کہنا (ص ۶۸) کہ نہر الملک الفلوجة سے شروع ہوتی ہے درست نہیں۔ یہ بات ناممکن ہے کیونکہ یہ مقام نہر عیسیٰ کے منبع سے صرف ۱۲ میل کے فاصلے پر ہے اور نہر الملک کا منبع نہر عیسیٰ کے منبع سے کم از کم تیس میل دور ہے۔ اسے نقشوں پر خان مقدم کے آس پاس تلاش

کی غلط کتابت ہے) کے مقام پر فرات سے نکلی تھی۔ ابو الفداء، محل مذکور (سایمان بن مہنی کی سند سے) بتاتا ہے کہ یہ نہر ایک ایسے مقام سے نکلتی ہے جو الفلوجة کے قریب الانبار (انگریزی نقشے میں الانبار کے کھنڈر صقلاویہ کے شمالی کنارے پر اس کے منبع سے ۶ میل کے فاصلے پر "Sifera" کے نام سے دکھائے گئے ہیں) کے نیچے واقع تھی۔ یہ طسوج فیروز سابور کو سیراب کرتی تھی۔ المَحْوَل کے مقام پر اس میں سے کئی شاخیں بغداد کی جانب سے نکلتی تھیں، قصر ابن ہبیرہ سے نیچے یہ دریائے دجلہ میں مل جاتی تھی۔ انگریزی نقشے میں نہر صقلاویہ جھیل اگرکف (Akkar Kuf) میں سے گزرتی نظر آتی ہے جسے جغرافیہ دان (مثلاً یا قوت، ۳: ۶۹۷) عَرَقُوف کہتے تھے اور جس کا محل وقوع جنوبی سرے پر فرض کیا گیا ہے۔ Le Strange اس مقام کا پتا لگانا چاہتا ہے جسے ابن سراپیون نے مَحْوَل لکھا ہے۔ Oppenheim کی کتاب میں R. Kiepert کے تیار کردہ نقشے میں خور الصقلاویہ کو جنوبی حصے میں خور العسج لکھا ہے۔ دریائے فرات کے مغرب میں نہر کے منبع سے تھوڑے فاصلے پر، انگریزی نقشے میں ہبائیہ (Habbania) کا بند دکھایا گیا ہے۔ ولکاک (Willcock) کے منصوبہ انہار میں اس کو مرکزی اہمیت حاصل تھی۔ صقلاویہ کی دلدل کو خشک کرنے کے بارے میں مذحت [پاشا] کی تجویز کے لیے دیکھیے Oppenheim، ۲: ۲۸۱۔ البلخی نے ایک مختلف روداد بیان کی ہے (الاضطخری، ص ۸۳ بعد؛ ابن حوقل، ص ۱۶۵)۔ اس کی رو سے نہر عیسیٰ سے کئی چھوٹی چھوٹی شاخیں نکلتی ہیں جو آگے جا کر پھر آپس میں مل جاتی ہیں اور ایک بڑی ندی یعنی نہر الصّرات کی صورت اختیار کر لیتی ہیں اور یہ نہر دجلے میں

کرنا چاہیے۔ نہر الملک بہ قباذ الأوسط کے چار
 طسوجوں میں سے ایک طسوج کا نام بھی تھا۔
 اس کے برعکس قلوحة نام کے دو طسوج بہ قباذ الاعلیٰ
 کے تھے؛ (۴) نہر کوئی : نہر الملک سے تقریباً
 ۳ فرسخ جنوب میں فرات سے نکلتی ہے اور المدائن
 سے ۱۰ فرسخ نیچے دجلے میں جا ملتی ہے۔ یہ ایک
 غیر معمولی زرخیز علاقے سے گزرتی ہے۔ اس میں
 کئی شاخیں نکلتی ہیں جو کورہ آردشیر بابکان
 طسوج کوئی کو اور طسوج کی نہر جوہر کے
 ایک حصے کو پانی دیتی ہیں۔ یہ کوئی زہی
 (ابن سراہیوں ص: ۱۵) میں سے ہو کر گزرتی ہے۔
 ابن حوقل (ص ۱۶۸؛ یا قوت، ۴: ۳۱۶) نے
 کوئی زہی کے علاوہ جہاں حضرت ابراہیم پیدا
 اور مدفون ہوئے تھے ایک کوئی الطریق (آرامی
 لفظ کا معرب؟) کا بھی ذکر کیا ہے۔ کوئی زہی
 غالباً وہ مقام ہے جسے نقشوں میں تل ابراہیم
 (مسیب کے مشرق میں لکھا گیا ہے۔ دریائے دجلہ
 کے نہروں کا فرات سے کوئی تعلق نہیں
 ان میں سے ایک نہر دجلہ کی طرف پہلے
 ہی اشارہ کیا جا چکا ہے۔ البلیخی (الاصطخری،
 ص ۷۷ بعد؛ ابن حوقل، ص ۱۵۶) میں اس کا
 ”قوہ“ (منبع) تکریت سے ذرا نیچے بتایا گیا ہے۔
 یہ اس شہر کے بعض حصوں اور آگے چل کر بغداد
 کے مضافات تک سائرے کے سواد کو سیراب کرتا
 ہے (الاصطخری: ”بغداد کے سواد کا ایک بڑا
 حصہ اس سے سیراب ہوتا ہے“)۔ یہ صورت حال
 ابتدا میں تھی، بعد ازاں یہ نام نہر (زیادہ صحیح
 الفاظ میں) دجلہ کی شاخ کے صرف جنوبی حصے
 کے لیے استعمال ہونے لگا۔ اس امر کا اظہار یا قوت
 (۲: ۵۵۵) کے ایک بیان سے ہوتا ہے جس میں
 بتایا گیا ہے کہ یہ دریا تکریت اور بغداد کے
 درمیان سائرے کے نیچے نکلتا ہے اور کافی مسافت

طے کرنے کے بعد دجلے کی طرف بڑھ جاتا ہے۔
 ابوالفداء نے اختلافات کی تحقیق کرنے کی زحمت
 اٹھائے بغیر دونوں بیانات پیش کر دیے ہیں،
 ص ۱۵۶ ص ۳ از روئے یا قوت؛ المشترك؛
 ص ۲۸۹ از روئے ابن حوقل۔ تاہم ابوالفداء نے
 ابن حوقل کے بیان پر ابن سعید کے ایک حاشیے کا
 اضافہ کیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نہر
 الاسعانی تکریت کے مشرق اور جنوب میں واقع
 ہے، مؤخر الذکر کا تفصیلی حال ابن سراہیوں،
 ص ۱۸ بعد (ترجمہ و شرح، ص ۲۶۵ بعد) میں
 درج ہے۔ اگرچہ ابن سراہیوں نے ابوالفداء
 (یا ابن سعید) سے اتفاق کرتے ہوئے ”مشرق“
 لکھا ہے، لیکن صحیح قراءۃ بقینا ”مغرب“ ہے۔
 بیانات میں اختلاف کی توضیح متعدد مراحل سے
 ہو سکتی ہے، قدیم زمانے میں فرات کی ایک بڑی
 نہر (یا شاخ) اپنے بنانے والے کے نام کی وجہ سے
 اسعانی کے نام سے مشہور تھی اور اسے بعض اوقات
 دجلہ کے اسم تغیر سے بھی پکارتے تھے۔ سائرے
 کی وجہ سے بڑی تباہی رونما ہوئی، اندھا دھند
 عیاشی کے لیے فضول خرچی کے باعث اراضی سے
 زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا گیا۔ جب شان و شوکت
 کا زمانہ بیت گیا تو قدیم زمانے کے بہت سے مفید
 کام مٹ گئے جن میں اسعانی دجلہ کی شمالی شاخ
 اور انبار بھی شامل تھیں۔ صرف علمائے عہد حقیق
 ہی کو ان کے بارے میں کچھ علم تھا، باقی دنیا
 صرف دجلہ سے واقف تھی جسے سائرے کی فضول
 خرچیاں بھی نہیں مٹا سکی تھیں اور جس کے متعلق
 کہا جاتا ہے کہ وہ اب بھی موجود ہے (یہ
 Oppenheim کی تصنیف میں Kiepert کے نقشے میں
 درج ہے)۔ یہ آنے والی قرون کی تہذیب کا فرض
 ہے کہ وہ ان کاریزوں کو دوبارہ جاری کریں
 جو کسی زمانے میں زندگی کا سرچشمہ تھیں۔

تخمینہ المسعودی [Babylonien، ص ۴۷] کی رو سے غلط ہے، اس بارے میں دیکھیے Wagner، در Nach. Gött. Ges. wiss ۱۹۰۲ء، ص ۲۳۹؛ دلدلیں کوفے کے بالکل قریب ہی سے شروع ہو جاتی ہیں)۔ موجودہ رقبہ بہت کم ہے یعنی ۱۷۳۰ مربع میل (لیکن ابھی تک شط الحیٰ اور دریائے دجلہ کے درمیان بطیحة کے شمالی علاقے کا رقبہ تحقیق نہیں ہو سکا۔ کہا جاتا ہے کہ وہاں بھی ایک وسیع دلدل موجود ہے (حتیٰ کہ آج کل بھی متعدد خور (عامیانہ : خور) نیز خور؛ اس لفظ پر بعض حاشیوں کے لیے دیکھیے Johannesbuch : Lidsbarski، ص ۱۴۳، حاشیہ ۵)، یعنی سیلاب سے بنی ہوئی جھیلیں پائی جاتی ہیں۔ انگریزی نقشے میں خور ابو کلام اور خور جزائر کے علاوہ خور الہمر بھی درج ہے جو سب سے بڑا آبی رقبہ ہے۔ سیلاب سے بنی ہوئی جھیلیں ہندیہ شاخ اور شط الحیٰ کے درمیان کے سارے علاقے میں بھی پائی جاتی ہیں، یہ ان جھیلوں سے مختلف سمجھی جاتی ہیں جنہیں بحر کہتے ہیں، مثلاً بحر نجف اور بحر شناقہ۔ بطیحة اور خور کے کناروں کو ایسی نہریں کاٹی ہوئی گزرتی ہیں جن میں جہاز رانی ہو سکتی ہے، خور حویزة یا خور الأعظم بھی جس میں سے نہر خرخا گزرتی ہوئی دجلے میں جا گرتی ہے عراق میں شامل ہے۔ شط العرب کے ڈیلٹا کی آبی گزرگاہوں کا نام بھی خور ہے لیکن یہ اپنی خصوصیات کے اعتبار سے ان جھیلوں سے بالکل مختلف ہیں جو سیلاب سے بنی ہیں۔

اس ملک کی زرخیز زمین سے اول درجے کی کپاس پیدا ہوتی ہے۔ اس کا علم ایک زمانے میں ان بدویوں کی وساطت سے عرب میں پہنچا جن کے ریاست الحیرہ [رک بان] سے گہرے مراسم

منصوبہ ایک انگریز انجینئر Willcocks نے تیار کیا تھا (قب Irrigation of Mesopotamia: Willcocks، قاہرہ ۱۹۰۵ء)، اب تک ہندیہ اور ہبابہ کے بند تیار ہو چکے ہیں جس کی وجہ سے بہت سا رقبہ زیر کاشت لایا جا چکا ہے۔ [ملک میں ایک ترقیاتی منصوبہ بھی زیر عمل ہے جس کے لیے عالمی بینک نے سرمایہ بہم پہنچایا ہے۔ بغداد اور بصرے اور بغداد اور موصل کے درمیان ریلوے لائن بچھی ہوئی ہے] بعض اشیا کو نجف میں لانے اور وہاں سے لے جانے کے لیے آبی گزرگاہیں ضروری ہوں گی تاکہ منڈی میں وہ دوسرے مال کا مقابلہ کر سکیں۔ نہروں کی تجدید کا مقصد یہ نہیں کہ ان سے وسائل حمل و نقل کا کام لیا جائے۔ عراق میں یہ بالکل صحیح اصول قرار دیا گیا ہے کہ آبی گزرگاہوں یا نہروں سے آب ہاشی کا کام لیا جانا چاہیے نہ کہ جہاز رانی کا، لیکن مؤخر الذکر استعمال کے خلاف لوگ جوش میں آ کر بہت آگے نکل گئے ہیں۔ یہ دونوں بڑے دریا زیادہ عرصے تک نظر انداز نہیں رہنے چاہیں بلکہ انہیں قیمتی اسباب کے نقل و حمل کے لیے استعمال کرنا چاہیے تاکہ کوئی یہ اعتراض نہ کر سکے کہ ایک اہم ترین اقتصادی عنصر کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، قرۃ اور نئی بڑی نہر اور دجلے کے مقام اتصال یعنی گومت علی Gurmat (بصرے سے ۱۰ میل شمال میں) کے درمیان دریائے فرات کی زیریں گزرگاہ دلدلی علاقے [بطیحة، رک بان] میں واقع ہے جو غالباً قدیم زمانے میں محمّرة تک پھیلی ہوئی تھی۔ قدیم زمانے میں بطیحة کی وسعت کے مقابلے میں جو عرب جغرافیہ دانوں نے دی ہے (قدامة، ۱۰۰ مربع میل؟ چونکہ محض خطی پیمائش ہے اس لیے غیر یقینی ہے؛ Sprenger کا

تھے۔ یہ ریاست اس زرخیز ملک کی سرحد پر واقع تھی اور یہاں سے دونوں ملکوں کا مشاہدہ ہوسکتا تھا۔ جب کبھی عرب کی کسی حکومت کو عروج حاصل ہوتا اور اسے اپنی طاقت پر بھروسا ہو جاتا تو سب سے پہلے وہ عراق کے خوشحال ملک کو اپنے حملے کا نشانہ بناتی۔ یہاں اس حکومت کے لیے وہ مادی بنیادیں استوار ہو جاتی تھیں جن کے پیش نظر فتوحات [آسان] ہو جاتی تھیں۔ عربوں نے فتوحات کی جو حکمت عملی اختیار کی تھی اور جس کے روح و رواں ابتدا ہی سے (حضرت) عمرؓ تھے، اس کے لیے ضروری تھا کہ ایران کی طاقت کمزور ہو جائے۔ دونوں سرحدوں پر ایسی جرات سے جنگ شروع کی گئی کہ اس کی قرار واقعی تعریف ممکن نہیں۔ شام اور عراق کی فتح اس قدر مکمل تھی کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال سے پچیس سال بعد پہلی خانہ جنگی کا بحرانی زمانہ یہاں کوئی خاص اثر چھوڑے بغیر گزر گیا۔ فاتحین اپنی پوری قوت کے ساتھ عراق پر ہل پڑے اور یہیں انہوں نے اپنی ابتدائی عظیم الشان فتوحات حاصل کیں۔ انہوں نے اچانک سخت حملے کر کے دریائے فرات کے کنارے ایران کی سرحدی چوکیاں چھین لیں اور بے خوف و خطر آگے بڑھتے گئے حتیٰ کہ جنگ نہاوند (۶۲۱/۵۶۲) میں ساسانی شہنشاہوں کا تختہ الٹ دیا۔ عربوں نے بڑی دالشمندی اور ہوشیاری کا ثبوت دیتے ہوئے اپنے حملوں کے لیے ایک ۴۰۰ میل لمبا عکسری مرکز قائم کیا، جس کی مشرقی اور مغربی سرحدوں پر بصرے اور کوفے کی چھاؤنیاں تھیں (ان دونوں شہروں کی بنیاد کے متعلق مکمل مواد Caetani نے دیا ہے: سال ۵۱۶ء، ص ۲۳۸ بعد؛ سال ۵۱۷ء، ص ۱۳ بعد)۔ طیسفون (ف: توسفون، انگریزی:

(Ctesiphon) اس ملک کا خوشحال دارالحکومت تھا جسے پری طرح تاخت و تاراج کیا گیا اور اس کی جگہ ایک نیا قلعہ بند شہر المدائن کے [تاریخی] شہر کے کھنڈروں پر بسایا گیا (رک بہ (۱) Nöldeke، ص ۱۶، حاشیا ۱؛ (۲) Streck: ص ۱۰۶ تا ۲۷۹) جو مدت تک خستہ حال رہا، حتیٰ کہ بغداد میں مدغم ہو کر رہ گیا۔ نوزائیدہ سلطنت کے اس حقے کے انتظام کے بارے میں دور اندیش خلیفہ عمرؓ نے یقیناً توجہ صرف کی اور کوفے اور بصرے میں علیحدہ علیحدہ عامل مقرر کیے گئے۔ ابتدا میں حضرت سعد بن ابی وقاص کوفے کے عامل مقرر ہوئے، لیکن ہمیشہ شاکی رہنے والے کوفیوں کی درخواست پر ان کی جگہ حضرت عمارؓ بن یاسر [رک بان] کو بھیجا گیا، مگر وہ اس عہدے کی ذمے داریوں کو نبھانے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے۔ ان کے جانشین سفیر بن شعبہ ہوئے۔ بالآخر سعد بن کو دوبارہ یہ عہدہ دیا گیا (۵۲۵/۵۶۴)۔ ان کے بعد ولید بن عقبہ (۵۲۵ تا ۶۳۶/۵۶۵) اور سعید بن العاص (۳ تا ۶۵۱/۵۶۴) مقرر ہوئے۔ بصرے کا نظام زیادہ پائدار ثابت ہوا۔ وہاں ۵۱۷ء سے ۵۲۹ء تک (۶۳۸ تا ۶۵۰) ابو موسیٰؓ الاشعری [رک بان] حکومت کرتے رہے۔ انہوں نے حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے مابین جنگ صفین کا جھگڑا نمٹانے میں بڑی سرگرمی سے حصہ لیا۔ ان کی جگہ عبداللہ بن عامر [رک بان] کا تقرر ہوا جو بڑی تیزی سے حضرت عثمانؓ کی مدد کے لیے روانہ ہوئے، مگر بہت دیر سے پہنچے۔ ۶۵۵/۵۴۵ میں حضرت علیؓ نے عثمان بن حنیف کو بصرے کا اور عمار بن شہاب کو کوفے کا عامل بنا کر بھیجا۔ زیاد بن ابیہ (قب مخصوص تصنیف از Lamimens (monazmiph)

جسے امیر معاویہؓ نے ۶۶۶/۵۵۶ء میں بصرے کا عامل مقرر کیا تھا، ۶۷۰/۵۵۰ء میں سارے عراق کا عامل بن گیا اور اپنی مستقل مزاجی سے کام لیتے ہوئے اس نے ملک میں امن و انتظام بحال کر دیا۔ ۶۷۳/۵۵۳ء میں اس نے اپنے بھائی امیر معاویہؓ سے قبل وفات پائی۔ ۶۷۵/۵۵۵ء میں اس کا بیٹا عبید اللہ بصرے اور کوفے کا عامل مقرر ہوا۔ اس کے عہد میں سانحہ کربلا پیش آیا۔ بصرے کے حالات میں ایک زبردست تبدیلی ان پر آشوب ایام میں رونما ہوئی جب یزید کی موت (۶۸۳/۵۶۳ء) کے بعد بصرے کے شمالی علاقے کے عرب بنو تمیم اہل کوفہ کی طرح حضرت عبداللہؓ بن الزبیرؓ [رک بان] سے جا ملے۔ کچھ عرصے کے لیے ایسا معلوم ہونے لگا کہ عراق بنو امیہ کے قبضے سے نکل گیا ہے حضرت عبداللہؓ بن الزبیرؓ نے جو نہایت اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک تھے، مگر میں اپنے قدم مضبوطی سے جما لیے تھے۔ انہوں نے عراق میں اپنے عامل مقرر کیے۔ چھاپا مار فوج سالار اور ہوشیار سردار مختار ۶۸۶/۵۶۶ء میں بصرے کے عامل کو باہر نکالنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن وہ اگلے ہی سال کوفے کے نزدیک حروراء [رک بان] کی لڑائی میں مارا گیا۔ مصعبؓ بن الزبیرؓ کی موت نے صورت حال یکسر بدل دی۔ ان کا بہترین سردار المنہب عبدالملک [رک بان] سے مل گیا اور بصرے میں ایک بار پھر حکومت دمشق کی طرف سے عامل مقرر کر دیا گیا (۶۹۲/۵۷۲ء)۔ خوارج ایک مستقل بے اطمینانی اور بد امنی کی جڑ تھے۔ وہ سارے عراق اور اس کے نواح میں خوزستان کے علاقے میں پھیلے ہوئے تھے۔ انہیں مستقل طور پر کبھی غلبہ حاصل نہ ہو سکا اور

دوسری تمام جماعتیں ان کی مخالفت کرتی رہیں۔ کبھی کبھی کوفے اور بصرے کا ایک ہی عامل مقرر کر دیا جاتا تھا، لیکن ایسی صورت میں عامل اعلیٰ کے ماتحت نائب عامل کام کرتے تھے۔ ہمارے علم میں کوفے کے حسب ذیل عامل مقرر ہوئے: ۵۳۰ تا ۶۷۳/۵۵۵ء تا ۶۷۵/۵۵۸ء عبداللہ بن خالد؛ ۵۵ تا ۶۷۸/۵۵۹ء الضحاک بن قیس؛ ۵۸ تا ۶۷۹/۵۶۰ء ابن أم الحکم؛ ۵۹ تا ۶۸۰/۵۶۳ء النعمان بن بشیر؛ ۶۸۳/۵۶۳ء میں، ہم دیکھتے ہیں کہ عامر بن حرث (ابن الاثیر، ۴: ۱۰۹) عبید اللہ (قب بصرہ) کے نائب کی حیثیت میں کوفے پر حکومت کرتا تھا۔ اسی سال مختار نے کوفے میں خروج کیا جہاں عبداللہ بن الزبیرؓ کی جانب سے ایک عامل متعین تھا۔ ۶۷۵/۵۷۵ء سے کوفے میں الحجاج بن یوسف [رک بان] کی سرگرمیوں کا آغاز ہوا۔ اسے عبدالملک نے کل عراق کا عامل مقرر کیا تھا۔ اور اس نے اپنی اعلیٰ انتظامی قابلیت سے کام لیتے ہوئے ساری بغاوتوں کو کچل دیا۔ اہل بصرہ کی بغاوت جنہوں نے مدعی خلافت عبدالرحمن بن محمد بن الأشعث [رک بان] کا ساتھ دیا تھا دیرالجناحم [رک بان] اور مسکن کی لڑائیوں (۵۸۳/۷۰۲ء) میں فرو کر دی گئی۔ الحجاج نے کوفے اور بصرے کے شہروں کی شورش پسندانہ سرگرمیاں ختم کرنے کے لیے بڑے مؤثر اقدامات اختیار کیے۔ اس نے واسط کو عراق کی اقتصادی اور علمی سرگرمیوں کا مرکز بنایا (جو دجلے (شط الحی) کے کنارے واقع تھا اور جہاں سے کوفہ اور بصرہ بھی زیادہ دور نہیں تھے) (کوفہ ۱۲۰ میل اور بصرہ ۱۸۰) اور ان پر باسانی حکومت کی جا سکتی تھی۔ عبدالملک کی انتظامی اصلاحات

سے بھی عراق کو بہت فائدہ پہنچا، ان اصلاحات کا بنیادی اصول اتحاد تھا جس کے بغیر صحیح ترقی ناممکن تھی۔ ان میں سب سے اہم اصلاح سگوں کے بارے میں تھی۔ اس پر پہلی بار ۵۷۵/۴۹۴ء میں عمل کیا گیا اور رائج الوقت بوزنطی اور ایرانی سگوں کی جگہ عربی سگے استعمال ہونے لگے اگرچہ تانبے کے بعض سگوں پر قدیم علامات اور نشانات بدستور قائم رہے، چنانچہ سلطنت کے بعض حصوں میں [کچھ دیر تک] چاندی کے سگوں پر خسرو کی شبیہ آشکدے کی تصویر کے ساتھ بدستور کندہ ہوتی رہی صرف حاشیے پر کلمہ طیبہ لکھ دیا گیا۔ عبدالملک کا ایک اور کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ڈاک [برید] کا محکمہ قائم کیا اگرچہ اس وقت اس سے محض سرکاری پیغامات اور اہلکاروں ہی کو لانے لے جانے کا کام لیا جاتا تھا۔ بالآخر عربی حکم سرکاری زبان قرار دی گئی، قبل ازیں سرکاری دستاویزات ملکی یا غیر ملکی اور عربی زبانوں میں تحریر کی جاتی تھیں۔ الولید کے عہد میں بھی (۸۶ تا ۵۹۶/۷۰۵ تا ۷۱۵ء) الحجاج اپنے امتیازی منصب پر برقرار رہا۔ عرب و فائق نگاروں کے متضاد اور عام طور پر ناخوشگوار بیانات کے باوجود اس شخص کی پوری اور واضح تصویر ہمارے سامنے موجود ہے۔ ہمیں بخوبی علم ہے کہ ایک گروہ ایسا موجود تھا جس نے نہایت منظم طریق سے بنو امیہ خصوصاً ان کے ممتاز ترین سیاست دانوں کے تمام کارناموں کو ہری صورت میں پیش کیا ہے۔ یہ دبستان عراق تھا جس کا سب سے بڑا نمائندہ سیف بن عمر ہے (Wellhausen) نے اس مسئلے کی بڑی وضاحت سے تشریح کی ہے، قتب Caetani : سال ۵۲۱ء، ص ۳۰۵)۔ تعصب کو نظر انداز کر کے جب تاریخی تحقیق سے کام لیا جائے گا تو الحجاج

کی خویاں منظر عام پر آئیں گی؛ تاہم اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ اس کے نظم و نسق میں ایک عنصر ایسا بھی تھا جس نے ساری سلطنت کی ترقی پر بہت برے اثرات چھوڑے اور وہ عنصر تھا اپنے ہموطنوں بنو قیس کی جا و بے جا حمایت جو کہ شمالی عرب کے رہنے والے تھے۔ اسی باعث وہ تمام یمنی جو فوج یا حکومت کے دوسرے شعبوں میں ملازم تھے اور وہ سارے باشندے جو اہل یمن کے حامی تھے اس کے خلاف ہو گئے۔ اسی طرح علوی بھی اس کے سخت مخالف تھے کیونکہ ان کے تمام دعووں کو اس نے سختی اور بے دردی سے دبا دیا تھا۔ الحجاج نے ان تمام لوگوں کے خلاف مؤثر قدم اٹھایا جنہوں نے اپنے اپنے مفاد کے لیے اڑنے کی ٹھانی۔ مثال کے طور پر المہلب کا نام پیش کیا جا رہا ہے جس نے اپنا کام نکالنے کے لیے حسب موقع ہر جماعت سے فائدہ اٹھایا۔ الحجاج کی متشددانہ کاروائیوں سے جو شدید کشاکش پیدا ہو گئی تھی، اس نے بڑھ کر جنگ و فساد کی شکل اختیار نہ کی کیونکہ الولید حقیقی معنوں میں اپنے باپ کا خلف الرشید تھا اور وہ اپنی محتاط اور دانشمندانہ حکمت عملی سے کام لے کر قیسوں اور یمنیوں کے درمیان خانہ جنگی روکنے میں کامیاب رہا، لیکن الولید کے وفات ہاتے ہی طوفان پھوٹ پڑا کیونکہ اس کا بھائی اور جانشین سلیمان (۵۹۶ تا ۵۹۹/۷۱۵ تا ۷۱۷ء) الحجاج کے دشمنوں یعنی آزرہ خاطر یمنیوں کے زیر اثر تھا جن کا الحجاج ناک میں دم کر چکا تھا۔ بہر حال حجاج اس تکلیف دہ انقلاب سے بچ نکلا کیونکہ وہ خود الولید سے چھ ماہ پیشتر داعی اجل کو لبیک کہ چکا تھا۔ سلیمان کے مسند خلافت پر بیٹھنے سے جو نیا دور شروع

ہوا۔ اس کا سب سے پہلا واقعہ یہ ہے کہ یزید ابن المہلب کو [جو نہایت شجاع اور مدبر سردار تھا] عراق کا عامل مقرر کر دیا گیا (۵۹۵ھ/۷۱۴ء)۔ نئے حاکم کے مقرر ہوتے ہی شمالی عربوں کی جماعت کے ممتاز ترین افراد کو جبر و تعدی کا نشانہ بنایا گیا اور ان سے نہایت متشددانہ سلوک کیا گیا۔ سایمان کے انتقال کے بعد مختلف دھڑوں کی حکومت شروع ہو گئی۔ جب کبھی تخت پر کوئی نیا خلیفہ بیٹھتا تو لوگوں کے دلوں میں ناقابل برداشت حد تک خدشات و خطرات پیدا ہو جاتے۔ عمر ثانی بن عبدالعزیز بن مروان نے کچھ عرصے کے لیے یزید بن المہلب کو قلعہ حلب میں قید کر کے اس کی کارروائیوں کا سد باب کر دیا، (ابن الاثیر: ۵: ۳۶) لیکن ابھی عمرہ کو وفات پائی (۵۱۰ھ/۷۲۰ء) زیادہ دن نہیں گزرنے پائے تھے کہ یزید فرار ہو گیا اور اس نے فوراً بصرے میں بغاوت برپا کر دی جسے مسلمۃ ابن عبدالملک نے فرو کیا (۵۱۲ھ/۷۲۱ء)۔ اس کے بھائی یزید ثانی (۵۱۱ھ/۷۲۰ء تا ۵۱۵ھ/۷۲۴ء) نے بطور انعام اسے خراسان، بصرے اور کوفے کا عامل بنا دیا۔ مسلمۃ نے ان مقامات پر علیحدہ علیحدہ اپنے نائب مقرر کیے۔ ہشام (۵۱۵ھ/۷۲۴ء تا ۵۲۵ھ/۷۳۳ء) نے خالد بن عبداللہ القسری کو عراق کا عامل بنا دیا جس کے خوشگوار نتائج برآمد ہوئے۔ ہشام کی وفات کے ساتھ ہی ساری مملکت میں ایک سرے سے لے کر دوسرے تک مکمل ابتری رونما ہونے لگی۔ جوش و ہيجان کا بے تامل اظہار ہونے لگا۔ ہر قسم کے اختلافات نے شمالی عربوں اور جنوبی عربوں کی بغاصت میں شامل ہو کر اس خد شدت اختیار کر لی کہ دونوں ایک

دوسرے پر پل پڑے۔ الولید ثانی کی جو ہشام کے بعد خلیفہ ہوا بنو قیس سے ہمدردی جنون کی حد تک پہنچی ہوئی تھی۔ اس نے القسری کو بڑے ظالمانہ طریق سے موت کے گھاٹ اتار دیا۔ مروان ثانی نے ایک سچے مروانی کی طرح اپنے عہد (۵۱۲ھ/۷۳۳ء تا ۵۱۳ھ/۷۵۰ء) میں ایک بار پھر بغاوتیں فرو کرنے کے لیے مؤثر اقدامات کیے۔ اس نے عراق میں خواجه کا فتنہ بھی دبایا، لیکن ابوالعباس السفاح اور ابو جعفر المنصور جیسے ہوشیار عباسیوں نے خراسان میں جو آگ بھڑکائی تھی، اسے بجھانا اب ممکن نہیں رہا تھا۔ ان کے سپہ سالار ابو مسلم نے مروان کے عامل نصر بن سيار کے خلاف ۵۱۳ھ/۷۳۸ء میں فیصلہ کن فتح حاصل کی۔ عراق کا عامل ابن ہبیرہ بھی اس فتنے کو روکنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ کوفے میں یمنیوں نے بغاوت کر دی اور شہر دشمن کے حوالے کر دیا جسے کچھ عرصے کے لیے عباسیوں نے اپنا صدر مقام بنا لیا۔ ۵۱۳ھ/۷۵۰ء میں خود مروان کو زاب اعلیٰ کے مقام پر قطعی شکست کا سامنا کرنا پڑا اور بنو عباس نے بنو امیہ کی جگہ لے لی۔ ایک لمحے کے لیے ماضی کی ورق گردانی کرتے ہوئے ہم اس سیاسی اصول کا ذکر کر دیں جسے سب سے پہلے امیر معاویہؓ نے پیش کیا تھا اور جس پر ان کے تمام جانشین پوری طرح عمل پیرا رہے تھے اور جس کے بغیر غالباً بنو امیہ کی حکومت اس سے بہت جلد ختم ہو جاتی۔ امیر معاویہؓ اپنی دانشمندانہ معتدل حکمت عملی سے کام لے کر بہت تھوڑی مدت میں عراق میں اپنی حکومت مستحکم کرنے اور اسے عربی اور اسلامی تمدن کے رنگ میں ڈھال دینے میں کامیاب ہو گئے تھے۔ ان کی اس حکمت عملی کا ثبوت اس امر سے خاص طور پر

ملتا ہے کہ انہوں نے لوگوں کے رجحانات کا لحاظ رکھتے ہوئے فوج میں علاقائی عسکری ملازمت کا اصول رائج کر دیا۔ جہاں ابتدائی زمانے میں عراق کی فوج غیر مائیک ہوتی تھی اور اس کے دستے صرف چند ایک مقامات پر متعین ہوتے تھے وہاں اب بے شمار نو مسلم بڑی تعداد میں بھرتی ہونے لگے۔ اس بات سے کہ یہ فوجیں ملک سے باہر نہیں بھیجی جاتی تھیں اور صرف مشرقی مہمات میں استعمال کی جاتی تھیں یہ نقصان ہوا کہ بنو امیہ کے دشمن انہیں اپنا زبردست حامی بنانے میں کامیاب ہو گئے۔ ابو مسلم نے عراقیوں اور ایرانیوں کو ساتھ لے کر بنو امیہ کے خلاف جنگ کی جن کے علم کے نیچے صرف شامی تھے۔ شہری انتظامات کے سلسلے میں بھی امیر معاویہؓ اور ان کے جانشینوں نے دور اندیش مدبر ہونے کا ثبوت دیا اگرچہ انہوں نے عراقیوں کو اپنا عامل منتخب کرنے کا حق نہیں دیا تھا بلکہ ان پر حاکم مسلط کیے جاتے تھے، تاہم وہ از راہ عقلندی عراقیوں کی درخواست مان لیتے تھے اور مختلف افراد کی تبدیلی عمل میں لے آتے تھے؛ لیکن یہ ایک بڑی غیر اہم سی رعایت تھی جس سے ان کے نظام حکومت میں کسی قسم کی تبدیلی رونما نہیں ہوتی تھی۔ ان فرمانرواؤں نے یہ بخوبی سمجھ لیا تھا کہ عراق ایک زرعی ملک ہے جس کی زراعت کا انحصار فلاح (کاشتکاری) کے خاص خاص طریقوں پر ہے، اس لیے اس کا نظم و نسق چلانے کے لیے خاص توجہ درکار ہے اور ان حالات میں نہ تو حاکمانہ مداخلت موزوں ہے نہ مکمل عدم مداخلت۔ بارہا ایسا ہوا کہ مرکز کے نمائندوں نے ترقی کے بارے میں مقامی باشندوں کی تجاویز پر عملدرآمد کیا، مثلاً خلیفہ کے بھائی

مسلمہ نے ایک نہر تعمیر کرائی۔ بنو امیہ کے عہد میں عراق کو جو اقتصادی خوشحالی نصیب ہوئی وہ اس لحاظ سے اور بھی قابل تعریف ہے کہ انہیں یہاں کے لوگوں کی مخالفت کا سامنا بھی کرنا پڑتا تھا (کوفہ شیعیوں کے ہاتھ نہیں تھا اور بصرے میں خوارج برسر اقتدار تھے)۔ اموی عہد میں عراق اور شام میں یہ فرق تھا کہ شام میں اتحاد اور یگانگی تھی اور عراق میں مسلسل کشمکش اور اختلافات؛ شیعہ اور خارجی شورشوں کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ ان کے علاوہ شمالی اور جنوبی عرب کے رہنے والے تمیم اور آزد قبائل آپس میں برسر پیکار رہتے تھے۔ ان تمام شورشوں کے باوجود آل مروان کے جلیل القدر فرمانروا ان اختلافات کو کم کرنے اور اپنی سلطنت میں ایک حد تک اتحاد قائم کرنے میں کامیاب رہے۔ بنو عباس کی فتح سے اسلامی سلطنت میں جو انقلاب آیا اس سے ظاہر ہوتا تھا کہ ایک مستقل اتحاد قائم ہو جائے گا۔ بغداد کے نئے شہر میں دارالخلافت کی تبدیلی سے مرکز کے مختلف علاقوں کے درمیان ایک مضبوط راستہ استوار ہو گیا، لیکن دوسری طرف اس اقدام کی تہ میں انحطاط کے جراثیم پرورش پائے لگے کیونکہ اس سے نہ صرف اب بغداد سے مغربی ممالک پر حکومت نہیں ہو سکتی تھی بلکہ اس کارروائی سے مشرقی علاقوں پر بھی گرفت کچھ زیادہ مضبوط نہ رہ سکی۔ بہر حال وہ علاقہ جو خلیفہ کے براہ راست حلقہ اثر میں تھا، یعنی مصر، الجزیرہ، عراق اور ایران وہ اپنی وسعت اور زمانہ قبل از اسلام کی متروکہ اقدار کے اعتبار سے اس قدر اہم تھا کہ بنو عباس اور ان کے سیاست دان ایک ناقابل شکست سیاسی قوت اور اقتصادی خوشحالی کا مستقل ڈھانچا تعمیر

کر سکتے تھے۔ المنصور اور اس کے ان جانشینوں کے عہد میں جو المأمون سے قبل تخت خلافت پر بیٹھے، یہ عظیم الشان سلطنت سیاسی اقتدار اور وسعت کے اعتبار سے اتنی بڑی تھی کہ اس سے قبل [دنیا میں] کبھی نہیں ہوئی تھی۔ اس کا مقابلہ صرف ہیڈرین (Hadrian) کے عہد کی رومی سلطنت سے کیا جاسکتا ہے۔ رومی سلطنت اور عباسی خلافت (دور اول) دونوں ایسے دیو قامت مجسموں کی مانند تھیں جن کے پاؤں چکنی مٹی کے ہوں اور جن کے مقسوم ہی میں یہ لکھا ہو کہ وہ بہت جلد دھڑام سے زمین پر آ رہیں گے۔ ان کے زوال کے اسباب بہت حد تک یکساں تھے، لیکن دونوں کی بعض الگ الگ امتیازی وجوہ بھی تھیں۔ خلافت کے قیام میں جس مہلک غلطی کا ارتکاب کیا گیا وہ یہ تھی کہ خاندانی شاہی اقتدار کی بنیاد پیدائش اور مذہب پر رکھی گئی تھی۔ اس دعوے کا نعرہ لگانے والے گروہ (بنو عباس) کے علاوہ اسی قسم کا ایک اور گروہ بھی موجود تھا جو اپنے حقوق کو ثابت کرنے اور غالب آنے والے خاندان کو معزول کرنے کے لیے ان تھک کوششیں کرتا رہا۔ یہ لوگ حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کی اولاد و احفاد تھے جو ایک مذہبی سیاسی جماعت کی صورت میں منظم ہو گئے اور سلطنت کے لیے خطرہ ثابت ہونے لگے۔ وہ اپنی تعداد کی وجہ سے خطرناک نہیں تھے، کیونکہ آج کل کی طرح اس زمانے میں بھی ان کی تعداد مسلمانوں کی مجموعی تعداد کے دسویں حصے سے زیادہ نہیں ہو سکتی تھی، بلکہ خطرے کی اصل وجہ یہ تھی کہ مسلمان آبادی میں وہ سب سے زیادہ ذہین اور

مجتہی لوگ تھے۔ لوگ قبائلی اور مذہبی بنیادوں پر تو برسر پیکار تھے ہی، اب اس خانہ جنگی میں ایک تیسرا یعنی نسلی عنصر بھی کارفرما ہو گیا۔ مفادات میں عرب ایرانی کش مکش کہیں نہ کہیں ظاہر ہو ہی جاتی تھی۔ ایرانیوں کو کسی نہ کسی عرب قبیلے کے ساتھ موالی کی حیثیت سے بھی منسلک رہنا پڑتا تھا۔ اس صورت حال سے تنگ آ کر وہ مجبوراً دوسری جماعت یعنی شیعیاں علیؓ میں شامل ہو گئے جنہیں برسر اقتدار خاندان اور حکومت سختی سے کچل رہی تھی اور جو لوگ مصائب و تکالیف مشترکہ طور پر برداشت کر رہے تھے، انہوں نے ان کے درمیان ایک مضبوط رابطہ اتحاد کا کام دیا۔ اس طرح ایک مذہبی اور قومی جماعت ظہور میں آ گئی جو شروع شروع میں خالص عربی النسل شیعیاں علیؓ پر مشتمل تھی، لیکن رفتہ رفتہ ایرانی اور شیعہ ایک دوسرے کے مترادف الفاظ بن گئے۔ شروع میں اس خطرے کو تقریباً نظر انداز کیا گیا اور دانشمندانہ حکمت عملی سے تقریباً چالیس سال تک اختلافات کی خلیج پائنے کی کوشش ہوتی رہی۔ دوسرے عباسی خلیفہ المنصور (۱۳۶/۵۷۳ء تا ۱۵۸/۵۷۵ء) نے خاندان برامکہ کے ایک ممتاز فرد خالد برمکی کو حکومت کے ایک اعلیٰ عہدے پر مقرر کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک قدیم شاہی خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کے جانشینوں کے زمانے میں جو غیر معمولی طور پر ہوشیار اور اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک تھے، یہ خاندان عروج کو پہنچ گیا۔ اس زمانے میں خلافت کی سیاسی قوت اور اقتصادی خوشحالی اوج کمال کو پہنچ گئی، لیکن اس کے ساتھ ہی ان دنوں ایک ایسا طرز زندگی بھی

ترقی پر تھا جو ان غیر ملکی اعلیٰ تمدنی عناصر پر مشتمل تھا جن کا عرب فاتحین نے شام اور بابل میں مشاہدہ کیا اور مشروط طریقے سے ایک خاص حد تک ایسے اپنا لیا، لیکن اس کی مزید ترقی کے لیے بنیادیں استوار نہیں کی گئیں؛ تاہم اس کے سوا کچھ اور کیا بھی نہیں جاسکتا تھا۔ وہ نظام حکومت جس نے بنو امیہ کے آغاز عہد ہی میں ابتدائی جمہوری اصول کی جگہ لے لی تھی، اس تصور پر مبنی تھا کہ ملت اسلامیہ کی خوشحالی کو محفوظ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ حکومتی اقتدار کا منصب اعلیٰ کسی ایسے شخص کے سپرد کیا جائے جو اس کی بہترین صلاحیت رکھتا ہو اور اسے غیر محدود اختیارات دے دیے جائیں تاکہ وہ اپنے تسلط کو پوری طرح قائم و برقرار رکھ سکے، چنانچہ تھوڑے ہی عرصے میں خلافت کا یہ تصور اس حد تک مقبول و مستند ہو گیا کہ لوگ خلیفہ کو حقیقی معنوں میں ”ظلی الہی“ سمجھنے لگے۔ یہ خلفاء عموماً قابل اور صالح ہوتے تھے لیکن بعض ان میں ایسے بھی تھے جو معیاری اور مثالی نہ تھے۔ اس قسم کے نظام حکومت میں دو رجحانات انتہائی خطرناک طور پر ترقی پا گئے: دولت و ثروت کی حد سے بڑھی ہوئی ہوس اور ایک خاص دبستان فکر کے علما کا برسر اقتدار آنا۔ اسی زمانے میں ایسے منچلے بھی میدان عمل میں آ گئے جو خلیفہ کی چنداں پروا نہ کرتے تھے چنانچہ خلافت ایسی متعدد جماعتوں میں بٹ کر رہ گئی جو یک وقت جداگانہ اور آزاد وجود کی حامل تھیں ان میں سے ہر ایک جماعت اپنے اپنے مقامی حالات کے مطابق ترقی کی منازل طے کرتی گئی۔ عراق میں بھی یہی کچھ ہوا۔ آل ہونہ کے آغاز حکومت سے لے کر عہد

سلجوقیہ کے انجام تک یہ ایک ایسی سلطنت کا صوبہ بنا رہا جس کا دارالحکومت عراق عجم میں واقع تھا اور فرمانرواؤں کی حکمت عملی یہ تھی کہ اس وقت تک اس کے معاملات میں واضح طور پر دخل اندازی نہ کریں جب تک وہاں کے باشندے اپنے غیر ملکی آقاؤں کا استبداد صبر سے برداشت کرتے رہیں اور روپے ایسے کے متعلق ان کے مطالبے پورے کرتے رہیں۔ اس کے بدلے میں انہیں یہ آزادی حاصل تھی کہ وہ اپنی قومی زندگی کو اپنے حسب حال جاری رکھیں۔ بلند ہمت خلیفہ الناصر کے عہد میں جب خلافت کے اقتدار کو بحال کر دیا گیا تو اس سے بھی عراق کے حالات میں کوئی بنیادی تبدیلی رونما نہ ہوئی، علاوہ ازیں تھوڑی ہی مدت میں تاتاری [مغول] حملے نے اس دور کا خاتمہ کر دیا۔

بنو عباس کے طویل دور حکومت میں عراق کو بہت سے نشیب و فراز سے گزرنا پڑا۔ اگر عنان خلافت کسی طاقتور خلیفہ کے ہاتھ میں ہوتی تو مختلف عناصر کی باہمی چپقلشوں اور قسمت آزما منچلوں کی شورشوں اور بغاوتوں کو بڑی سرعت سے کچل دیا جاتا، ورنہ اس سر زمین میں سخت بدامنی پھیلی رہتی۔ کوفے اور بصرے کے باشندے اپنی جیلی خصوصیات کی وجہ سے ناقابل اصلاح تھے۔ نئے دارالخلافہ میں ایسے ہی کچھ اور عناصر آ گئے۔ اسی زمانے میں اقتصادی خوشحالی کے دوبارہ بحال ہو جانے سے اس ملک میں ایسے لوگوں کی ایک بڑی کثیر تعداد آباد ہو گئی جنہیں وقت آنے پر قسمت آزما افراد شورش پر آمادہ کر سکتے تھے۔ مثل کے طور پر یہ کلیہ ان زنجیوں (زنگیوں) پر صادق آیا جو مشرقی افریقہ سے درآمد کیے گئے تھے۔ ان کے علاوہ مذہبی

تعصب کی جو جنگاریاں راکھ کے نیچے ملک
رہی تھیں، وہ بارہا بھڑک کر جہاں سوز شعلوں
کی صورت اختیار کر لیتی تھیں۔ جس غیر معمولی
دانش مندی سے کام لے کر ہرامکہ اور اُن کی
رہنمائی میں (پہلے) تین [عباسی] خلفا نے عربوں
اور ایرانیوں کے درمیان نازک توازن برقرار رکھا
تھا، وہ ہرامکہ کے زوال کے بعد مفقود ہو گئی۔
ہرامکہ کے اخراج کا ایک لازمی نتیجہ یہ نکلا
کہ عراق میں نسلی اعتبار سے جو توازن اقتدار
قائم تھا، وہ جاتا رہا۔ جس کا یہ مطلب تھا کہ
ملک کے دو بڑے عناصر یعنی عربوں اور ایرانیوں
کے درمیان یگانگی اور مفاہمت پیدا کرنے کی
حکمت عملی کا خاتمہ ہو گیا۔ اس توازن کے خاتمے
کے آثار پہلے پہل علویوں کی شورشوں کے ایک
سلسلے کی صورت میں ظاہر ہوئے جن کا آغاز
ابن طباطبائی کی بغاوت (۸۱۹۹/۸۱۴ء) سے ہوا۔
دارالخلافت کے لوگ سنی خلافت کی حمایت میں
اُٹھ کھڑے ہوئے اور اس سلسلے میں اُنہوں نے
اتنے غلو سے کام لیا کہ جب خلیفہ [المأمون] نے
مفاہمت کی حکمت عملی کو پیش نظر
رکھتے ہوئے علوی امام [علیؑ] الرضا کو اپنے
داماد کی حیثیت سے اپنا وارث بنانا چاہا
اور علویوں کا سبز رنگ اختیار کر لیا،
تو وہ خود خلیفہ کے مخالف ہو گئے۔ جونہیں
خلیفہ کو اپنی غلطی کا احساس ہوا، اس نے اپنی
اس کارروائی کو کالعدم قرار دیا اور اس سلسلے
میں اسے طاقت بھی استعمال کرنا پڑی۔ ہرامکہ کے
اخراج سے عراق میں عربوں کے سیاسی اقتدار میں
کوئی اضافہ نہ ہوا بلکہ اس سے اُن کی بربادی کا
راستہ ہموار ہو گیا، کیونکہ مرکز میں گہرے
روابط کی تنظیم و ترتیب میں خلل واقع ہو جانے
کے باعث دربار خلافت اور اس کے ذریعے وہاں کی

سیاسی زندگی میں ایک نیا عنصر بار پا گیا۔
اَلْمُسْتَعِصِم نے اپنی ذاتی حفاظت کے لیے ترکوں کا
ایک دستہ تیار کیا اور انہیں کے زیر حفاظت اپنے
ہسائے ہوئے شہر سامرے میں زندگی گزاری۔ خلفا
نے جو ترکی فوج اپنے گرد جمع کر لی تھی، اسے
امتیازی حیثیت حاصل ہو گئی اور عرب عساکر
جو پہلے سے چلے آ رہے تھے، اُن کے مقابلے میں
ہس منظر میں جا پڑے، کیونکہ ترک طاقت،
سرگرمی اور عسکری روح میں اُن سے بڑھ کر
تھے۔ اس طرح لوگوں میں اپنی حفاظت خود کرنے
کی اہلیت جاتی رہی اور وہ غیر ملکی فوجوں کی
مدد سے حکومت کرنے والے اُن اشخاص کے رحم
و کرم پر رہ گئے جو یا تو خلیفہ کے نامزد کردہ
حاکم تھے اور یا اپنے بل بوتے پر انہوں نے ملک
پر غاصبانہ قبضہ کر لیا تھا۔ ان غیر ملکی فوجوں
نے دوسرے صوبوں پر تسلط جمانے کی کوشش
کی۔ ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں کہ مصر اور
اس کی وجہ سے شام میں ترک خاندانوں کے ہاتھ
میں عنان حکومت آ چکی تھی، لیکن اس کا یہ
مطلب نہیں تھا کہ علاقائی حکومتوں کا طریقہ
چل نکلا؛ اگرچہ اس سرزمین سے شاید ہی کوئی
قابل ذکر فوج بھرتی ہو سکتی تھی۔ اَلْمُتَوَكِّل
کے عہد میں ترک حفاظتی دستہ بر سر اقتدار آ گیا اور
ایک با امن اور منظم حکومت کا قیام ناممکن ہو گیا،
چند مستثنیات (اَلْمُعْتَضِدَات: ۸۹۲ تا ۹۰۲ء اور اَلْمُکْتَفٰی:
۹۰۲ تا ۹۰۸ء) سے قطع نظر بعض خلفا معیاری
نہ تھے۔ دربار خلافت میں امیرالامرا کے منصب
کے لیے جو جنگ اقتدار جاری تھی اس کا آل بویہ
کے بر سر حکومت آ جانے سے (۹۳۴/۹۴۵ء)
خاتمہ ہو گیا کیونکہ دونوں عراق یعنی بابل اور
میڈیا (مادای) (دیکھیے آغاز مادۃ هذا) انکے زیر نگین
تھے۔ ان بغاوتوں کے دوران میں جو انحطاط پذیر

آل بویہ کے زوال اور طاقتور ترک خاندان سلجوق کے اقتدار کے آغاز (۸۴۷/۸۵۵ء) کا باعث ہوئیں، ایک عجیب اشتراک ظہور میں آیا۔ بویہی فوج کے ایک ترک سپہ سالار آرسلان البتاسیری نے کچھ عرصے تک فاطمی خلیفہ المستنصر (۸۵۱/۸۵۹ء) کے نام پر عراق میں حکومت کی، لیکن چونکہ عراق اور مصر اور جنوبی شام کے درمیان بہت فاصلہ حائل تھا (شام کے صحرا میں کھانے پینے کی اشیا کے نہ ملنے سے سفر ممکن نہ تھا، لہذا شمالی شام کی راہ سے چکر کاٹ کر پہنچنا پڑتا تھا)، اس لیے عراق میں فاطمیوں کی صحیح معنوں میں حکومت قائم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ البتاسیری کی مداخلت ایک ایسا واقعہ تھا جو بہت جلد گزر گیا۔ سلاجقہ جو ترکوں کے حقوق کے سب سے بڑے حامی کی حیثیت سے میدان میں آئے تھے اور جنہوں نے خلیفہ کو بالکل کٹھ پتلی بنا رکھا تھا، اپنے آپ کو مذہب اسلام کے صحیح عقائد کے محافظ بھی سمجھتے تھے، چنانچہ عراق میں جہاں کہیں کسی نے سر اٹھایا، انہوں نے انہیں نہایت سختی سے دبا دیا۔ اگرچہ انہوں نے ایرانی تہذیب کی طرف اپنا میلان طبع ظاہر کیا (سلاجقہ اعظم بغداد میں نہیں بلکہ اصفہان میں رہتے تھے)، لیکن انہوں نے عراق کے عربی تمدن میں کسی قسم کی دخل اندازی نہیں کی۔ ناصر الدین کے عہد میں جب عارضی طور پر ایک حد تک خلافت کا اقتدار بحال ہوا تو بھی سیاسی اور مذہبی صورت حال میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی۔ عراق تاتاری [مغول] فاتح ہلاکو کے لیے لقمہ تر ثابت ہوا (۸۶۵/۸۷۵ء) اور خلافت کا چراغ گل ہو جانے کے بعد اس کے دارالخلافہ بغداد کی حیثیت ایک معمولی صوبائی صدر مقام کی ہو کر

رہ گئی۔ منظم آب پاشی کو نظر انداز کرنے کا جو سلسلہ دسویں صدی کے آغاز ہی سے شروع ہو گیا تھا، برابر جاری رہا اور رفتہ رفتہ عراق ایک لقی و دق صحرا بنتا گیا۔ جہاں کہیں کہیں کوئی بڑا گاؤں نظر آ جاتا تھا وہاں صرف کھجور کے درختوں کی کاشت ہی قابل ذکر تھی۔ طاقتور صفوی بادشاہ شاہ اسماعیل کے عہد میں عراق کی ایران میں شمولیت (۹۱۵/۱۵۰۹ء) مستقل نہیں تھی۔ جلد ہی یہ ملک سلطنت عثمانیہ کے قبضے میں چلا گیا (۹۳۱/۱۵۲۴ء) اور ۱۹۱۸ء تک اسی کا صوبہ رہا

[حکومت ۱۹۱۴ء کے بعد] - ۱۹۱۴ء سے قبل عثمانی حکومت کے لیے عراق پر فرمانروائی نہ صرف دقت طلب بلکہ کثیر مصارف کا موجب تھی۔ اگرچہ اس وقت ملک انتظامی اعتبار سے چار وحدتوں یعنی موصل، بغداد اور بصرے کے صوبوں اور دیرالزور کی کمشنری میں منقسم ہو چکا تھا لیکن استانبول سے متعین کیے ہوئے گورنروں کا اختیار اور حکومت برائے نام تھی۔ عراق میں مختلف قسم کے مذہبی اور غیر مذہبی گروہ، مثلاً کرد، ترکمان، آشوری، شیعہ، یزیدی، دلدلی مقامات کے مکین اور دوسرے قبائلی آباد تھے، اس لیے اہل عراق کو قابو میں رکھنا مرکزی حکومت یا اس کے نمائندے کے لیے بہت مشکل تھا۔ انیسویں صدی میں ذرائع آمد و رفت اور نظام رسل و رسائل میں ترقی سے شاید وہ مرکزی حکومت کے مطیع و فرمان بردار بن گئے ہوں۔

عراق پر قابض برطانوی افواج دو سال (۱۹۱۸ تا ۱۹۲۰ء) کے بعد سارے ملک میں کسی قدر امن و امان اور نظم و نسق پیدا کر سکیں۔ برطانوی سپہ سالار کے ماتحت ایک

اور خاص انتظامی طریق کار تھا۔ عراق میں آبپاشی اور زراعت کے میدانوں میں قدرتی ذرائع کی ترقی اور تکمیل بھی حکومت کی ذمہ داری میں شامل تھی۔ مقامی علاقوں کو ترقی دینے کے لیے بلدیات کی ہمت افزائی کی گئی اور انہیں مالی مدد بھی دی گئی (دیکھیے ۱۹۲۹ء کا بلدیاتی قانون)۔ ذرائع آمد و رفت بہتر ہوئے تو قبائلی سرداروں کے بجائے حکومت بغداد کا اقتدار بڑھنے لگا۔

صوبوں کی ابتدائی عدالتوں کا نظام کار مصر جیسا تھا۔ عراق میں ۱۹۵۱ء تا ۱۹۵۲ء عثمانی حکومت کے ضابطہ دیوانی یعنی مجلہ [رک بان] پر عملدرآمد ہوتا رہا۔ اس کے بعد اس کی جگہ ایک نیا ضابطہ دیوانی نافذ کر دیا گیا۔ مصر کی طرح عراق میں بھی صوبائی انتظامیہ وزارت داخلہ کے ماتحت ہے، اس لیے شہریوں کا حق قانون سازی محدود ہے۔ یہ بات عراق کے لیے بے حد اہم ہے، کیونکہ وہاں بے شمار فرقے ہیں جو عراقی حکومت کے مد مقابل بنے رہتے ہیں، پھر بھی دوسرے عرب ممالک کی طرح گزشتہ سالوں میں مستقل سرکاری ملازموں کی ایک جماعت قائم ہو گئی تھی جس کے ارکان کی تعداد میں اب اضافہ ہو گیا ہے، خاص کر جبکہ جولائی ۱۹۵۸ء سے شروع ہونے والے فوجی انقلابات نے عوامی فلاح و بہبود کے عمال کو بھی حکومت کی انتظامیہ میں شامل کر لیا ہے۔ تعلیم یافتہ عراقیوں کی بیشتر تعداد دیوانی ملازمتوں میں شامل ہوتی رہتی ہے۔ ۱۹۵۷ء کے قانون کی رو سے دیوانی ملازمتوں کے طریق کار کو بہتر بنایا گیا ہے اور "مجلس سرکاری ملازمت" کا قیام عمل میں لایا گیا ہے۔ مصر کی طرح عراق نے بھی ۱۹۳۱ء تا ۱۹۴۰ء سے محنت اور سماجی تحفظ

سول کمشنر تھا جس نے بغداد میں حکومت کے جدید محکمے قائم کر کے مرکزی انتظامیہ کی بنا ڈالی۔ ان میں اہم ترین محکمے وہ تھے جن کا امن و امان اور ملک کی سالمیت سے تعلق تھا کیونکہ بہت سے علاقے ابھی تک بغداد کی حکومت سے منحرف تھے۔ مالیات کے علاوہ زراعت، تعمیرات اور آبپاشی، صحت اور صفائی کے محکمے بھی اہمیت کے لحاظ سے کم نہ تھے۔ حکومت کے جدید محکموں کے کاروبار کے لیے صوبہ جاتی تنظیم قائم تھی۔ ان کا حال انتظامی وحدتوں کا تھا جو پہلی جنگ عظیم سے پیشتر موجود تھیں اور تعداد میں سولہ تھیں؛ آجکل بھی ان انتظامی وحدتوں کی تعداد سولہ ہے۔

فوجی حکومت کا اختتام اکتوبر ۱۹۲۰ء میں ہوا تو عراق میں سرکاری کونسل کی تشکیل عمل میں آئی جو ملکی انتظام کی ذمہ دار تھی۔ اس کے مشیر انگریز عہدہ داران حکومت تھے۔ برطانوی افسروں کے زیر نگرانی عراقی کابینہ کا نظام حکومت بادشاہت کے دوران میں ۱۹۲۲ء سے لے کر ۱۹۳۲ء تک قائم رہا جب کہ عراق آزاد ہو کر جمعیۃ الاقوام کا رکن بن گیا اور عراق پر برطانوی انتداب کا خاتمہ ہوا۔ اس کی جگہ انگریزی-عراقی معاہدے نے لے لی۔

مضبوط فوج، فضائیہ، اور پولیس دستوں کی تشکیل و ترتیب بھی ملک پر حکومت کرنے کے لیے ضروری تھی۔ ۱۹۳۶ء تک حکومت کے تینوں انتظامی شعبوں میں دوسرے زرخیز علاقوں کے شعبوں کی نسبت کہیں زیادہ ترقی ہوئی۔ ملک کی فرقہ وارانہ، قبائلی اور نسلی تقسیم کی بنا پر ایک عمدہ عدلیہ کی تکمیل بھی یکساں طور پر ضروری تھی۔ اگرچہ بیشتر مرکزی طاقت بغداد میں تھی پھر بھی قبائل کے لیے صحابی عدالتیں

(۲) of the Eastern Caliphate : (Ibn Serapion) Description of Mesopotamia : (Ibn Serapion) and Baghdad : G. Le. Strange ، طبع و ترجمہ ، Journ of the Roy. As. Soc. : ۱۸۹۵ء : (۳) بالوت : معجم ، تحت مادۃ العراق و دیگر متعدد مادے : (۵) Erdkunde von Asien : Ritter (۶) : J. F. Jones : ۱۰ تا ۱۱ : Memoirs on the : province of Baghdad : Selections from the Records of the Bombay Government : ۱۸۴۲ء : اپنا سلسلہ : Die alte Landschaft Babylonien : M. Streck (۷) : Petormann's : nach den arabischen Geographen : Reisen im Orient : La Turque : Cuinet (۹) : ج ۲ : d'Asie : Vom Mittelmeer : v. Oppenheim (۱۰) : ج ۲ : Sprenger (۱۱) : zum Perzischen Goly : The Irrigation of : Willcocks (۱۲) : Babylonien : Mesopotamia (لاہور ۱۹۰۵ء) : Herzfeld و Sarro (۱۳) : Archasologische Reise im Euphrath-und Tigris-Aus. Nadschd und : M. Hartmann (۱۴) : Gebelt : dem Irak : Welt des Islams : ج ۲ : ص ۹۴ تا ۵۴ : ص ۲۹۷ تا ۳۰۸ و ج ۳ : ص ۳۸ تا ۴۸ : (۱۵) Der Kampf um Arabien : Stuhlmann : کثرت : Lower Mesopotamia between Baghdad : and the Persian Gulf (برطانوی) دفتر جنگہ حصہ جغرافیہ، جنرل سٹاف، شمارہ ۲۵۶۳ (پیمائش ۱۰۰۰۰۰۰) : (M. HARTMANN).

عراقی : ساتویں صدی ہجری کے مشہور *

شاعر، شیخ فخرالدین ابراہیم بن بزرگ مہر بن عبدالفقار جوالیقی ہمدانی متخلص بعراقی، کعبان [کعبان] نام کے کلاں میں ہمدان کے لبرولی علاقے میں ۱۲۱۳/۵۹۱ - ۱۲۱۳ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے اجداد اپنے زمانے کے فضلاء میں سے تھے۔ انہوں صرف و نحو اور ادبیات عربی

کی ملازمتوں کی ذمہ داری خود لے رکھی ہے۔ ۱۹۵۶ء سے ان میں مزید توسیع کی گئی ہے۔ ۱۹۵۳ء سے حکومت کا بڑا فریضہ اہم ترقیاتی منصوبوں کے لیے پٹرول سے حاصل شدہ آمدنی کا معتدل استعمال ہے۔

حکومت ۱۹۴۰ء سے مفت اور لازمی تعلیم کی ذمہ دار ہے، لیکن فوج کی سیاسی معاملات میں بار بار مداخلت، ماضی میں مختلف قبائل کی بغاوت اور حکومت اور کردوں کی آویزش سیاسی عدم استحکام کے وہ مظاہر ہیں جنہوں نے انتظامیہ کے کاروبار کو بری طرح متاثر کیا ہے۔ اگست ۱۹۵۸ء سے حکومت کی کارگزاری مجروح ہو چکی ہے جب کہ سازش کے خلاف قانون کا نتیجہ سیاسی تطہیر، سیاسی جماعتوں کی پارلیمانی تنظیمات، عوامی فوج اور دوسرے گروہوں کا وجود میں آنا ہے۔

۱۹۵۸ء کے پر امن انقلاب سے فوج میں حکومت کے انتظام و انصرام سنبھالنے کا رجحان روز افزوں رہا ہے۔ مئی ۱۹۶۴ء کے قانون کی رو سے صدارتی نظام حکومت کو وسیع اختیارات حاصل ہیں (بادشاہی دور میں بھی اتنے اختیارات نہ تھے)۔ صدر مملکت کابینہ کے وزیروں کا عزل و نصب کرتا ہے اور قومی حفاظتی مجلس کی مدد سے حکومت کا کاروبار چلاتا ہے۔ مصر کی طرح صرف ایک سرکاری سیاسی تنظیم، جس کا نام "عرب سوشلٹ یونین" ہے، کے قیام کا اعلان ہوا ہے۔ علاوہ ازیں حکومت منصوبہ بندی کی پابند ہے جو کہ معیشت، امداد باہمی کے وسیع نظام اور کارخانوں کو قومی ملکیت میں لینے کے لیے دلیل راہ کا کام دیتی ہے۔

مآخذ : (۱) Bibl. Geogr. Arab، طبع ذخیرہ، جلد ۱ : (۲) G. Le Strange : The Lands

اور تفسیر و حکمت کی تعلیم ہمدان میں حاصل کی اور سترہ سال کی عمر میں وہیں درس و تدریس کا کام شروع کر دیا - ۸۶۲۷/ ۱۲۲۹ - ۱۲۳۰ء میں انہیں اپنے اندر ایک روحانی جستجو محسوس ہوئی۔ بزرگوں کی خدمت میں رہ کر فیض حاصل کرنے کے لیے وہ اپنے مولد ہمدان سے روانہ ہو گئے اور قریب کے ایک مقام سنجاس میں رکن الدین سنجاسی کے ہاں پہنچے۔ اس کے بعد بابا کمال خجندی اور شمس الدین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی کی خدمت میں جو اس عہد کے مشہور عرفا میں سے تھے شرفیاب ہوئے (شوال ۸۶۳۲/ جون - جولائی ۱۲۳۵ء)۔ پھر وہ اصفہان گئے اور وہاں سے ہندوستان پہنچے - ۸۶۳۱/ ۱۲۳۳ - ۱۲۳۴ء میں عراقی ملتان کے شیخ بہاء الدین زکریا (از ۸۵۶۵/ ۱۱۶۹ - ۱۱۷۰ء) تاسہ پھر پنج شنبہ ۷ صفر ۸۶۶۶/ ۲۸ اکتوبر ۱۲۶۷ء کے حلقہ ارادت میں شامل ہو گئے اور پچیس سال تک ریاضت کی، اس مدت میں ایک سفر دہلی کا اور دوسرا سومات کا کیا، پندرہ سال ملتان میں درس دیا - یہاں شیخ بہاء الدین زکریا کی بیٹی سے شادی کی جس کے بطن سے ایک لڑکا کبیر الدین پیدا ہوا - شیخ بہاء الدین زکریا نے انہیں اپنا جانشین قرار دیا تھا لیکن شیخ کے انتقال کے بعد ان کے مریدوں میں اختلاف پیدا ہو گیا - یہی وجہ تھی کہ عراقی نے اسی سال (۸۶۶۶/ ۱۲۶۷ - ۱۲۶۸ء) ملتان سے ہجرت کی اور عمان کے راستے حج کے لیے چلے گئے، مدینے میں روضہ اطہر کی زیارت کے بعد وہ بغداد پہنچے اور پھر عازم ملک روم (آج کا ترکی) ہو گئے، کچھ عرصے تک وہاں کے شہروں، مثلاً قونیہ، توقاد (توقات یا طوقات) جو قونیہ اور

سیواس کے درمیان ہے، اور سنوب (یا سینوپ) میں، جو نواح قسطنطنیہ میں ہے، بحر اسود کے ساحل پر قیام پذیر ہو گئے - اس زمانے میں وہ اپنے زمانے کے دو سب سے بڑے مشائخ کی خدمت میں باریاب ہوئے - پہلے انہیں مولانا جلال الدین بلخی جو رومی کے نام سے معروف ہیں، (ربیع الاول ۸۶۰۳ تا ۵ جمادی الآخرہ ۸۶۷۲/ ۲۱ اکتوبر ۱۲۰۶ء تا ۱۷ دسمبر ۱۲۷۳ء) کی خدمت میں حاضر ہونے کا شرف حاصل ہوا - وہ ان سے چند بار ملے اور ان کے جنازے کی شرکت کے لیے قونیہ میں موجود تھے - دوسرے مشہور بزرگ شیخ صدر الدین ابوالمعالی محمد بن اسحق بن محمد قونوی (۸۶۷۳/ ۱۲۷۴ - ۱۲۷۵ء) تھے، جن کے رفقا میں ایک زمانے تک ان کا شمار رہا اور معروف عارف ابو بکر محمد بن علی حاتمی طائی اندلسی مالکی معروف بہ ابن العربی (۷ رمضان ۵۶۰ تا ربیع الآخر ۸۶۳۸/ ۱۸ جولائی ۱۱۶۳ء - اکتوبر ۱۲۴۰ء) کی کتاب الفتوحات المکیہ فی اسرار المالکیہ والملکیہ جس کی تصنیف وہ ماہ صفر ۸۶۲۹/ نومبر ۱۲۳۱ء میں ختم کر چکے تھے، ان سے پڑھی - اور معین الدین ابو نصر سلیمان بن محمد سلیمان بن مہذب الدین علی دیلمی معروف پروانہ سے بھی ملے جو ۸۶۷۵/ ۱۲۷۶ - ۱۲۷۷ء میں قتل ہوا اور ۸۶۵۸/ ۱۲۵۹ - ۱۲۶۰ء سے ۸۶۷۵/ ۱۲۷۶ - ۱۲۷۷ء تک رکن الدین قلیچ آرسلان چہارم (از سلاجقہ روم) کا وزیر رہ چکا تھا اور اپنے عہد کے اہل تصوف کا بے حد معتقد تھا - اس نے توقاد میں ان کے لیے ایک خانقاہ تعمیر کرا دی - اس سفر کے دوران میں انہوں نے اپنی کتاب لمعات قونیہ میں لکھی - بظاہر معین الدین پروانہ کے قتل اور ایشیائے کوچک

کے حالات کی ابتری کے بعد ۱۲۷۶/۸۶۷۵ - ۱۲۷۷/۸۶۷۶ سے ۱۲۷۸/۸۶۷۷ تک انہوں نے مصر کا سفر اختیار کیا، اور رکن الدین پیرس بندقداری حاکم مصر (۶۵۸ تا ۶۷۶/۸۶۷۶ تا ۸۶۷۷) نے کہ وہ بھی مشائخ صوفیہ کا بے حد معتقد تھا، انہیں شیخ الشیوخ کا منصب تفویض کر دیا اور بظاہر وہ ۱۲۷۷/۸۶۷۶ - ۱۲۷۸/۸۶۷۷ میں اس کی وفات کے بعد ایشیائے کوچک واپس آ گئے اور کچھ مدت کے لیے توقاد میں رہے۔ ۱۲۸۱ - ۱۲۸۲/۸۶۸۱ میں جب مغل سپاہی ہولاکو خان کے نوہی بیٹے قنقورہای کے، جو اسی سال مارا گیا، اور مشہور وزیر شمس الدین محمد بن بہاء الدین محمد بن شمس الدین محمد بن بہاء الدین علی الجوبینی صاحب دیوان کے ساتھ جو بروز دو شنبہ، ۱۶ شعبان ۸۶۸۳/۱۶ اکتوبر ۱۲۸۳ء کو قتل کیا گیا، ایشیائے کوچک آئے۔ اس نے الجوبینی سے ملاقات کی اور اسی سال (۱۲۸۱/۸۶۸۰ - ۱۲۸۲/۸۶۸۱) اپنی مثنوی عشاق نامہ یا دہ نامہ شمس الدین صاحب دیوان الجوبینی کے لیے لکھی۔ اس کے بعد وہ دمشق چلے گئے۔ چھ ماہ کے بعد ان کا بیٹا کبیر الدین بھی ملتان سے ان کے پاس آ گیا۔ انہوں نے دمشق میں پانچ روز کی بیماری کے بعد ۸ ذوالقعدہ ۸۶۸۶/۱۵ دسمبر ۱۲۸۷ء کو انتقال کیا۔ انہیں صالحیہ دمشق میں مخی الدین ابن العربی کے مزار کی پشت پر دفن کیا گیا۔ ان کا مزار دسویں صدی کے نصف اول تک معروف رہا، لیکن آج اس کا کوئی نشان باقی نہیں۔ ان کے دیوان کے پیش لفظ میں جو بظاہر آٹھویں صدی کے آغاز میں ان کے دوستوں اور ساتھیوں میں سے کسی نے تحریر کیا ہے اور عشاق نامہ کی ابتدا میں

جسے آربری Arberry نے شائع کیا ہے، اور اسی طرح ان کے کلیات میں جسے راقم مقالہ نے شائع کیا ہے، ان کے حالات زندگی تفصیل سے مذکور ہیں:

نضر الدین عراقی ساتویں صدی ہجری کے نصف ثانی کے سب سے بڑے صوفی شعرا میں سے ہیں اور اس سلسلے کے عظیم ترین شعرا میں شمار ہوتے ہیں۔ عارفانہ غزلیات میں وہ بہت قادر الکلام تھے۔ ان کے متصوفانہ ترجیع بند بھی مشہور ہیں۔ انہوں نے قصیدہ غزل، ترجیع بند، قطعات اور رباعیات کی شکل میں ۸۰۰ اشعار چھوڑے ہیں۔ ان کے علاوہ مثنوی دہ نامہ یا عشاق نامہ بھی ان کی یادگار ہے جسے انہوں نے ۸۶۸۰/۱۲۸۱ - ۱۲۸۲ء میں توقاد میں شمس الدین صاحب دیوان الجوبینی کے لیے نظم کیا تھا۔ اس میں ۱۰۶۴ اشعار ہیں۔ تصوف میں ان کی بے حد ہدیج اور عمدہ تصنیف لمعات ہے۔ یہ کتاب انہوں نے کتاب السوانح فی معانی العشاق کی تقلید میں (جو امام حجة الاسلام غزالی کے بھائی ابوالفتح احمد بن محمد بن احمد الغزالی طوسی (۵۱۰/۱۱۲۶ء) کی مشہور کتاب ہے) ۸۶۷۳/۱۲۷۴ - ۱۲۷۵ء سے پہلے قونیہ میں تصنیف کی۔ یہ تصوف کی معروف ترین کتابوں میں سے ہے اور اس پر متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں۔ ان میں سے بعض یہ ہیں: صائن الدین علی ترکہ اصفہانی (۸۳۵/۱۴۳۱ - ۱۴۳۲ء) کی شرح الضوء کے عنوان سے، شیخ ہار علی شیرازی کی شرح بنام اللغات فی شرح اللغات (۸۲۶/۱۴۲۲ - ۱۴۲۳ء) اور شرح خاوری و شرح برہان الدین ختلانی (۸۹۳/۱۴۸۷ء)، نیز زبدۃ الطریق کے مصنف درویش علی بن یوسف کوکھری کی شرح ۸۰۵/

قاسم غنی: تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفہ آن از صدر اسلام تا عصر حافظ، تہران ۱۳۲۲ھ (شمسی)؛ (۲۷) کلیات عراقی، لاہور؛ (۲۸) فخرالدین عراقی: عشاق نامہ، مع سوانح عمری مصنف، تصحیح آربری Arberry، سلسلہ مطبوعات اسلامک ریسرچ ایسوسی ایشن، شمارہ ۱۳۵۷/۵۱۹۳۹؛ (۲۹) بالخصوص فخرالدین ابراہیم ہمدانی متخلص بعراقی: کلیات (جو مقدمہ، دیوان، قصائد، قطعات، ترکیبات، ترجیعات، غزلیات، رباعیات، عشاق نامہ یا دہ نامہ، لمعات اور اصطلاحات تصوف پر مشتمل ہے)، یہ کلیات اٹھارہ مختلف نسخوں سے مقابلے کے بعد سعید نفیسی کی سعی سے اور ان کے مقدمے کے ساتھ تہران سے ۱۳۳۵ھ میں شائع ہوئی ہے۔

(سعید نفیسی)

العرائش: ”انگور کی بیلوں کی جعفریاں * یا ٹٹیاں“؛ فرانسیسی اور ہسپانوی میں لراشے Larache؛ بحر اوقیانوس کے کنارے مراکش کے ساحل سمندر پر واقع ایک قصبہ، طنجه کے شمال مغرب میں تقریباً ۳۳ میل اور فاس کے شمال مغرب میں ۸۳ میل کے فاصلے پر، جای وقوع ۳۳°، ۳۲°، عرض البلد شمالی، ۸°، ۲۸°، ۲۲° طول البلد مغربی (پیرس سے)۔ العرائش ایک پہاڑی کی ڈھلان پر پھیلا ہوا ہے، جو ایک راس کی شکل میں سمندر کے اندر چلی گئی ہے، اور وادی لگوس کے شمالی کنارے پر اس جگہ واقع ہے جہاں دریا سمندر میں گرتا ہے۔ اسلامی شہر کی حیثیت سے یہ مقام قطعی غیر اہم ہے یہاں کوئی چیز ایسی نہیں جو کسی کے لیے دلچسپی کا موجب ہو، سوا ایک بازار (سوق) کے جو چوکور شکل کا ہے اور جس کے دونوں جانب محراب دار راستے ہیں، جن کی وجہ سے اس کی شکل ایک مبہم سی تاریخی عمارت کی ہو گئی ہے۔ پہلے

۱۴۰۲ھ میں، اشعة اللمعات کے نام سے نورالدین عبدالرحمن جامی کی شرح جسے جامی نے ۸۸۹ھ/۱۴۸۴ء میں مکمل کیا ہے۔

مآخذ: (۱) حمد اللہ المستوفی: تاریخ گزیدہ، مطبوعہ یادگار سلسلہ کتب؛ (۲) جامی: نفحات الانس، کلکتہ ۱۲۷۶ھ/۱۸۵۹ء؛ (۳) دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، لاہور؛ (۴) خواندایر: حبیب السیر؛ (۵) مجالس العشاق، کانپور ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۶ء؛ (۶) ملا عبدالنبی فخر زمانی: میخانہ، لاہور ۱۳۳۵ھ/۱۹۲۶ء؛ (۷) داراشکوہ: سفینۃ الاولیاء، لکھنؤ ۱۲۸۹ھ/۱۸۷۲ء؛ (۸) شیر خان لودی: مرآۃ الخیال، بمبئی ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۶ء؛ (۹) محمد قدرت خان کوپاموٹی: نتائج الافکار، مدراس ۱۲۵۹ھ/۱۸۴۳ء؛ (۱۰) لطف علی بیک آذر: آتش کدہ، بمبئی ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۱ء؛ (۱۱) سید محمد صدیق حسن خان: شمع انجمن، بھوپال ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء؛ (۱۲) رضا قلی خان ہدایت: ریاض العارفین، تہران ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷ء؛ (۱۳) غلام سرور لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، کانپور ۱۳۳۳ھ/۱۹۱۳ء؛ (۱۴) رضا قلی خان ہدایت: مجمع الفصحاء، تہران ۱۲۹۵ھ/۱۸۷۸ء؛ (۱۵) نائب الصدور معصوم علی شاہ شیرازی: طرائق الحقائق، تہران؛ (۱۶) اسماعیل ہاشا بغدادی: ہدیۃ العارفین، استانبول ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۱ء؛ (۱۷) محمد صادق ناظم تبریزی: منظم گرویدہ، نسخہ خطی مملوکہ نگارندہ؛ (۱۸) امین احمد رازی: ہفت اقلیم، نسخہ خطی مملوکہ نگارندہ؛ (۱۹) شیخ ابوالقاسم بن ابو حامد نصر بلیانی انصاری: سلم السماوات، نسخہ خطی مملوکہ نگارندہ؛ (۲۰) محمد عارف بٹائی: مجمع الفضلاء، نسخہ خطی متعلق بنکارندہ؛ (۲۱) احمد علی خیر آبادی: قصر عارفان، نسخہ لاہور (اورینٹل کالج میگزین)، ۱۹۶۵ء (۲۲) تاریخ فرشتہ؛ (۲۳) اشعة اللامعات، تہران؛ (۲۴) مقالہ دکتر آربری Arberry در مجلہ روزگار نوج، شمارہ ۱، (۲۵) مقالہ عبدالحمین نوائی در مجلہ یادگار، سال چہارم، شمارہ ۶؛ (۲۶)

ہسپانوی قبضے (۱۶۱۰ء تا ۱۶۸۹ء) کی یادگار کے طور پر یہاں ایک قلعہ اب بھی موجود ہے جس کا نام Castillo de las Cigüeñas (ہنگلوں کا قلعہ) یا سنتا ماریا Santa Maria de Europa ہے۔ اسلامی شہر کے جنوب اور جنوب مغرب میں ہسپانویوں نے جنہوں نے ۱۶۱۱ء میں اس شہر پر از سرنو قبضہ کر لیا تھا، ایک یورپی شہر بسایا جس کا مرکز ۱۶۵۰ء میں دائرے کی شکل کا ایک علاقہ تھا جسے Plaza de España کہتے تھے۔ وادی لگوس کی سیلابی مٹی کے اکھٹا ہو جانے سے وزنی جہازوں کا بندرگاہ تک پہنچنا غیر ممکن ہو گیا ہے۔ ۱۶۵۰ء میں العرائش کی آبادی پینتالیس ہزار سے کچھ کم تھی، جس میں اٹھائیس ہزار کے قریب مسلمان تھے، ان کے علاوہ تیرہ سو یہودی اور تیرہ ہزار یورپی تھے، جو تقریباً سب کے سب ہسپانوی تھے۔ العرائش کے آس پاس زیادہ تر آلو اور پھلوں کی کاشت ہوتی ہے۔ صنعت و حرفت کو کوئی اہمیت حاصل نہیں! ماہی گیری کے پیشے نے البتہ کسی قدر ترقی کی ہے (۱۹۵۳ء میں ۲۳۰ جھوٹی جھوٹی کشتیاں تھیں)۔ شہر کا سرپرست للہ مینا Lalla Mennana ہے، جس کا قبہ خشکی کی طرف سے یہاں آنے والے کے لیے شہر کے شروع ہو جانے کی نشان دہی کرتا ہے۔

العرائش زیادہ پرانا شہر نہیں۔ الادریسی نے اس کا ذکر نہیں کیا اور دوسرے عرب مصنفین بھی ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی سے قبل تک اس کا بالکل ذکر نہیں کرتے۔ مزید برآں عام تصانیف میں بھی اس کا ذکر شاذ ہی آتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بنیاد قبیلہ بنو عروس نے رکھی تھی جنہوں نے آس پاس انگور کی بیلوں کی اراط کی وجہ سے اس کا نام العریش "متاع

بنی عروس" رکھ دیا۔ الموحد سلطان یعقوب المنصور نے وادی لگوس کے دہانے پر ایک قلعہ تعمیر کروایا، جس پر ۱۲۷۰ء میں ہسپانوی عیسائیوں نے اچانک ہنگامہ کر دی اور اسے سر کر لیا۔ لیکن جیسا کہ مراکشی ساحل کے غیر اہم مقامات کے ساتھ اکبر پیش آیا ہے، العرائش کے تاریخی حالات کسی قدر یقین و اعتماد کے ساتھ اسی وقت سے سامنے آتے ہیں، جس وقت سے پرتگیزیوں نے اس کی سر زمین پر قدم رکھا۔ سبتہ Ceuta [رگہ بان] پر قبضہ کرنے (۱۴۱۵ء) کے اگلے ہی سال سے انہوں نے اس شہر پر حملہ کیا۔ لیکن اس فتح کے اثرات دیرپا ثابت نہیں ہوئے ۱۴۷۱ء میں پرتگال کے بادشاہ الفانسو پنجم کا ارزبلا Arzila اور طنجه پر قبضہ العرائش کی آزادی سلب کرنے کا باعث ہوا جو معاہدہ صلح کی رو سے پرتگال کے زیر اثر علاقے میں شامل ہو گیا اور اس کے بعد بیس سال تک غیر آباد رہا۔ ۱۴۸۹ء میں شاہ پرتگال جان John ثانی نے اس صورت حال سے فائدہ اٹھاتے ہوئے شمالی مراکش میں اپنی فوج کو زیادہ مستحکم کرنے اور فاس اور قصر الکیر کے لیے براہ راست خطرہ پیدا کرنے کی غرض سے اس دریا اور وادی مخازن کے سنگھم سے نیچے ہٹ کر لگوس Lukkos کے دائیں کنارے پر la Graciosa نامی ایک قصبہ بنا لیا۔ مراکشیوں کے نرغے میں آ جانے، دلدلی بھار میں مبتلا ہو جانے اور دریا کے اتھلے ہولے کی وجہ سے رسد اور فوج کی کمک رسانی کے مسدود ہو جانے کی بنا پر پرتگیزیوں کو طویل مدالعت کے بعد سبھوتا کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ اور وہ بغیر کسی تکلیف وزہاں کے یہاں سے نکل گئے۔ العرائش کو وٹاسی سلطان محمد الشیخ کے بیٹے مولائی الناصر نے

معاهدے پر ہوا۔ ۱۶۸۹ء میں اس شہر پر علوی سلطان مولائی اسماعیل نے دوبارہ قبضہ کر لیا اور بنو جبالہ اور ریف کے بعض قبائل یہاں از سر نو آباد ہو گئے۔ اس تاریخ کے بعد سے ۱۹۱۱ء تک العرائش پر یورپی طاقتوں کے اقدامات گولہ باری یا سمندری راستے سے کم و بیش کامیاب حملوں تک محدود رہے۔ ۱۷۶۵ء میں فرانسیسی امیر البحر Du Chaffault نے وہاں بری طرح شکست کھائی۔ ۱۸۶۰ء میں ”ہسپانوی۔ مراکش“ جنگ کے دوران میں العرائش پر ہسپانوی بحری بیڑے نے گولہ باری کی۔ ”مراکش بحران“ کے دوران میں ۸ جون ۱۹۱۱ء کو ہسپانوی فوجیں العرائش میں اتر پڑیں اور ۱۹۵۲ء تک جب کہ مراکش کی آزادی کا اعلان ہو گیا، یہ شہر باقاعدہ ہسپانوی حلقہ اثر میں رہا۔

العرائش کے بالمقابل وادی لگوس کے دوسرے کنارے پر شیش پہاڑی پر Lixoz یا Lixus کے قرطاجنی شہر کے کھنڈر موجود ہیں، جہاں بہت سے آثار کھود کر نکالے گئے ہیں۔

مآخذ: (۱) Leo Africanus, *Description de l' Afrique*, طبع Schefer, پیرس ۱۸۹۷ء، ۲: ۲۱۵ تا ۲۱۹؛ (۲) León Galindo y de Vera, *Historia, vicisitudes y política tradicional de España respecto de sus posesiones en las costas de Africa*, میلرڈ ۱۸۸۳ء، ص ۲۲۴ تا ۲۸۴ (باحتیاط استعمال کرنا چاہیے)؛ (۳) Eugène Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui*, طبع ششم، پیرس ۱۹۱۰ء، ص ۸۹ تا ۹۵؛ (۴) Maximiliano Alarcón y Santón, *Textos árabes en dialecto vulgar de Larache*, میلرڈ ۱۹۱۳ء؛ (۵) Real Sociedad Española de Historia Natural, *Yebala y el bajo Lucus*, میلرڈ ۱۹۱۳ء، ص ۴۴ تا ۵۱؛ (۶) *Relato de la expedición de Larache*

دوبارہ لے لیا۔ الوزان الزیاتی Leo Africanus نے اس شہر کے سولہویں صدی عیسوی کے شروع کے حالات بیان کیے ہیں۔ وہ لکھتا ہے کہ وہاں جریٹ بچھلیوں (eels) کی بہت بڑی تعداد پکڑی جاتی تھی، اور شکار بافراط موجود تھا؛ نیز لگوس کے کناروں پر جنگل تھے جن میں وحشی جانور بکثرت ملتے تھے۔ وہاں کے باشندے لکڑی کا کوئلہ بناتے تھے، اور اسے ارزیلا اور طنجنہ بھیجتے تھے، لیکن وہ ہمیشہ پرتگیزیوں سے دہشت زدہ رہتے تھے جو اس علاقے پر برابر حملے کیا کرتے تھے، یہاں تک کہ انہوں نے ۱۵۰۳ء میں خود بندرگاہ پر بھی حملہ کیا۔ (۱۵۴۶ء میں ہسپانیہ والوں نے بھی قادس Cadiz سے بندرگاہ پر حملہ کیا، مگر ناکام رہے)۔ غیر محفوظ زندگی کے باوجود اس شہر کے باشندوں نے کسی حد تک بحری تجارت کا سلسلہ قائم رکھا، اس لیے کہ شمالی مراکش میں العرائش ہی وہ واحد بندرگاہ تھی جس پر عیسائیوں کا قبضہ نہیں تھا اور فاس سے تجارت کے مختلف راستوں میں سے ایک راستہ یہ بھی تھا جہاں سے (فاس) نسبتاً قریب تھا۔ پرتگیزیوں کا ایک تجارتی ایجنٹ (Feitor) وہاں رہتا تھا، جینوا کے تاجر یہاں باقاعدہ آتے جاتے تھے اور بندرگاہ کے ”دہانے پر “جینوا“ نام کا ایک قلعہ بھی تھا۔ اس کے بعد سے العرائش بحری ڈاکوؤں کا آڈا بن گیا اور ۱۵۵۰ء میں پرتگیزیوں کے وہاں سے انخلا کے بعد تو بحری ڈاکا زنی وہاں بہت ہی بڑھ گئی۔ ہسپانوی ساحل پر بحری ڈاکوؤں نے جو تباہی و بربادی پھیلانی تھی، وہی ۱۶۱۰ء میں العرائش پر لیلوقس (Philip) ثالث کے حملے کا معجزہ ہوئی جس کا خاتمہ مغربی سلطان مولائی محمد الشیخ سے ایک

(۱) تمہید :

اگرچہ ممکن ہے کہ یہ جزیرہ نماے عرب اقوام کا اصلی گہوارہ نہ ہو، تاہم یہ لوگ وہاں ہزاروں سال سے آباد چلے آئے ہیں اور اسے ایک مخصوص مفہوم میں اپنا وطن سمجھتے ہیں۔ اسلام کا معاملہ کرنے والوں کے لیے مغربی عرب کو ایک منفرد مقام حاصل ہے، اس لیے کہ یہی وہ سرزمین ہے جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پیدا ہوئے، جہاں آپؐ نے زندگی گزاری اور جہاں آپؐ نے وفات پائی۔ یہیں آپؐ پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے وحی نازل ہوئی اور یہیں ہر سال دنیا کے اسلام کے سب حصوں سے ہزاروں مسلمان مکے میں حج بیت اللہ اور مدینہ منورہ میں مسجد نبوی اور روضہ اقدس کی زیارت کے لیے آتے ہیں۔

اس جزیرہ نما کی شکل ایک بے قاعدہ چوکور کی سی ہے جس کا طول شمال مغرب سے جنوب مشرق کی جانب تقریباً ۲۲۰۰ کلومیٹر اور عرض تقریباً ۱۲۰۰ کلومیٹر ہے۔ اس چوکور کے توازن میں عمان کا وہ آگے نکلا ہوا خطہ خلل انداز ہوتا ہے جو ایران کے ساحل کے بہت قریب پہنچ جاتا ہے۔ مغرب، جنوب اور مشرق میں جزیرہ نماے عرب کی حد بندی بہت واضح طور پر بحیرہ احمر، خلیج عدن، بحیرہ عرب، خلیج عمان، اور خلیج فارس سے ہوتی ہے۔ شمال میں خود عربوں کے ہاں اس بارے میں اکثر اختلاف رہا ہے کہ عرب کہاں ختم ہوتا ہے اور شام (وسیع معنوں میں) کہاں سے شروع ہوتا ہے۔ شمال کی طرف نفوذ کے صحرائے اعظم سے ایک وسیع ہموار چٹیل میدان پھیلا ہوا ہے جس میں کوئی ایسا طبعی خط و خال نہیں ہے جسے جزیرہ نما کی حد قرار دیا جاسکے۔ اس مقالے کے مقاصد کے لیے جزیرہ نما

por Bidé de Maur ville (1765)، فرانسیسی ایلڈیشن سے ترجمہ شدہ، ایسٹرڈم ۱۷۷۵ء، و "طنجہ - العرائش" ۱۹۳۰ء (Du Chaffault کی مہم کے بارے میں)؛ Miscelánea de : Tomás Garcia Figueras (۷) estudios africanos العرائش ۱۹۳۷-۱۹۳۸ء، ص ۱۰۹ تا ۱۴۷؛ La Graciosa کے لیے دیکھیے مآخذ تحت Les sources inédites de l'histoire du Maroc ج ۱، پیرس ۱۹۳۴ء ج ۱۵ (حاشیہ ۳ از Pierre de Cenival) اس کے ساتھ شامل کر لیا جائے۔ Tomás Miscelánea de estudios varios : Garcia Figueras sobre Marruecos، تطوان ۱۹۵۳ء، ص ۷ تا ۳۳ - اعداد و شمار، کے متعلق معلومات "Delegación de Asuntos Indígenas" نے تطوان میں مہیا کی ہیں۔ Lixus کے لیے دیکھیے Jérôme varcopino : Le Maroc antique، پیرس ۱۹۴۸ء، مواضع کثیرہ، بالخصوص ص ۴۹ تا ۵۹، ۶۶ تا ۷۲، ۸۵ تا ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹؛ Contribution a l'etude del' : Pierre Cintas (۸) expansion Carthaginoise au Maroc، پیرس بلا تاریخ (۱۹۵۴ء)، ص ۶۰ تا ۶۶؛ اور وہ مآخذ؛ (۹) جو Congreso arqueológico del Marruecos español، تطوان ۱۹۵۴ء، ص ۶۹ تا ۷۲، ۷۴ تا ۷۵، میں دیے گئے ہیں۔ [G. YVER - (R. RICARD)]

* (جزیرۃ العرب) : جزیرہ نماے عرب کو

اہل عرب عموماً جزیرۃ العرب کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

(۱) تمہید؛ (۲) طبعی ساخت اور بڑی بڑی جغرافیائی خصوصیات؛ (۳) آب و ہوا، پانی کا بہاؤ اور وسائل آب؛ (۴) سیاسی تقسیم؛ (۵) نباتات و حیوانات؛ (۶) نسلیات؛ (۷) تاریخ؛ (الف) زمانہ قبل از اسلام؛ (ب) اسلامی قرون وسطی؛ (ج) جدید عرب کی تشکیل - دسویں / سولہویں صدی سے لے کر آج تک۔

مرکز الحجاز کے چند شہروں، عسیر اور تہامہ کے شاداب پہاڑوں اور میدانوں، نجد کی بعض وادیوں اور الحسا و القطیف کے مشرقی نخلستانوں میں ہیں۔ حضرموت اور عمان دونوں میں متعدد شہر ہیں جن میں بدوی قبائل آباد ہیں۔

موجودہ عالم کی کیفیت : عرب کے باشندوں کو قدرتی طور پر اپنے ملک کے بارے میں بہت کچھ علم رہا ہے، لیکن ان میں سے ہر ایک کا علم کسی خاص علاقے تک محدود ہے اور اس طرح اسے مخصوص و مفصل کہا جاسکتا ہے، نہ کہ عام اور جامع۔ عربی کی کسی ایک کتاب میں بھی عرب کا مکمل اور صحیح بیان موجود نہیں ہے اس زبان میں ابھی تک بہترین کتاب الہمدانی (م - ۹۵۴/۵۳۳۴ - ۹۴۶) کی صفۃ جزیرۃ العرب ہے جو اگرچہ نیش بہا معلومات کی حامل ہے، تاہم پورے جزیرہ نما کا کوئی مجتمع اور مربوط و مسلسل منظر پیش کرنے سے قاصر ہے۔

عرب کے منجیدہ سائنسی اکتشاف کا آغاز کارسٹن نیبور Carsten Niebuhr اور ۱۷۶۲ء کی ڈنمارک کی مہم سے ہوا۔ اگرچہ مختلف اقوام کے سیاح انیسویں صدی کے دوران میں اندرون ملک تک رسائی میں منہمک رہے، لیکن حکومت ہند کے برطانوی افسروں نے اس کے ارد گرد کے سمندروں اور ساحل کے بعض حصوں کے اصطلاحی جائزے کا کام اپنے ذمے لے لیا۔ اندرون ملک کے اصطلاحی جائزے کو بیسویں صدی تک انتظار کرنا پڑا جب کہ اس کی ابتدا یمن کی جنوبی سرحد کی چھان بین اور حجاز ریڈوے کے لیے ابتدائی مطالبات سے ہوئی۔ حالیہ سالوں میں تیل کی شرکتوں (کمپنیوں) نے مشرقی عرب کے بڑے بڑے حصوں کا جائزہ لیا ہے اور اس کام کے لیے انہوں نے نہایت عمدہ قسم کے ارضیاتی اور "ارضی-طبیعیاتی" اکتشافی طریقوں کو

کو صرف ان سرحدوں تک پھیلا ہوا مانا گیا ہے جو سعودی عرب اور کویت کو اردن اور عراق سے جدا کرتی ہیں، اگرچہ یہ سرحدیں محض مصنوعی سیاسی تصورات کی نمائندگی کرتی ہیں۔ اس تعین کی رو سے جزیرہ نما کا انتہائی شمالی نقطہ عنازہ قرار پاتا ہے، یعنی وہ نیچی سطح مرتفع جو یروشلم یا عمان دونوں سے دور تر شمال میں واقع ہے۔ عنازہ سے سعودی عرب اور اردن کی درمیانی سرحدیں، جن پر ابھی تک پورا اتفاق رائے نہیں ہوا، خلیج عقبہ کے سرے کے قریب سمندر تک چلی جاتی ہیں، بحالے کہ ایک طرف سعودی عرب اور کویت کی درمیانی سرحدیں اور دوسری طرف سعودی عرب اور عراق کی درمیانی سرحدیں بصرے کے جنوب میں خلیج فارس کے سرے تک چلی گئی ہیں۔ ان مشرقی سرحدوں کے ساتھ ساتھ دو چھوٹے چھوٹے غیر جانبدار خطے ہیں جن میں سے ایک میں سعودی عرب اور عراق کو اور دوسرے میں سعودی عرب اور کویت کو غیر منقسم مساوی حقوق حاصل ہیں۔

عرب کے باشندوں کی تعداد کا کوئی قیاسی اور قابل اعتماد اندازہ لگانا ناممکن ہے۔ وہ تمام اعداد جو حوالوں کی کتابوں میں ملتے ہیں انتہائی مشتبہ ہیں، اس لیے کہ ان میں سے کوئی بھی صحیح حساب و شمار یا پورے جزیرہ نما سے کافی واقفیت پر مبنی نہیں۔ یہ دیکھتے ہوئے کہ کئی وسیع علاقے محض منتشر خانہ بدوشوں سے آباد ہیں اور بیشتر اقامت پذیر علاقوں میں بھی آبادی مقابلہ کم گنجان ہے، بہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ مجموعی آبادی ایک کروڑ کے لگ بھگ ہے یا نہیں، اور ہو سکتا ہے کہ اس تعداد سے کئی ملین کم ہو۔ سب سے زیادہ گنجان آباد ملک یمن ہے۔ سعودی عرب میں آبادی کے بڑے

استعمال کیا ہے اور اس کے علاوہ دیگر علاقوں کا بھی وسیع پیمانے پر جائزہ لیا ہے۔

۱۳۷۳/۱۹۵۵ء تک مغرب اور عرب سیاحوں نے عملاً دور دراز کے سب علاقوں کی سیاحت کر لی تھی اور اس طرح ملک کی سطح سے متعلق کوئی ایسا بڑا معما باقی نہ رہا تھا جو حل نہ ہو گیا ہو، تاہم ان سیاحوں کے بیانات اکثر نامکمل اور بعض اوقات غیر صحیح ہوتے ہیں اور اس وقت جو بیانات موجود ہیں ان کی تفتیش اور انہیں ربط دہنے کا بہت سا کام باقی ہے۔ کئی اہم بیانات ابھی تک شائع بھی نہیں ہوئے یا محافظ خانوں میں دیے پڑے ہیں۔

زمانہ حال میں نقشہ کشی میں، ایک ناکزیر عمل کی حیثیت سے، فضا میں سے عکسی تصاویر لینے کا دستور بھی رائج ہو گیا ہے، چنانچہ ۱۹۵۳ء تک جزیرہ نما کے ایک خاصے بڑے حصے کی تصویریں لی جا چکی تھیں اور ان کے بعض نتائج کو نقشوں میں منتقل کیا جا چکا تھا، لیکن فضا میں سے لی گئی تصاویر کا پورا فائدہ جیہی ہو سکتا ہے کہ ان کی تائید زمینی ربط و ضبط سے کی جائے، یعنی زمین پر ایسے معینہ نقطے قائم کیے جائیں جن کا ان تصویروں سے تعلق بالکل صحیح طور پر معلوم ہو۔ عرب کے بیشتر حصے کے لیے اب تک اس نوعیت کا ربط و ضبط مفقود ہے۔

جہاں تک عرب کے نقشے کا تعلق ہے اس کا عام خاکہ اور اس کے بڑے بڑے خط و خال اب خاصی اچھی طرح اور بعض صورتوں میں بہت اعلیٰ اور قابل اعتماد طریقے پر معین کیے جا چکے ہیں، لیکن اس میں تمام جزئیات بھرنے کے لیے ابھی کئی سال کا مطالعہ درکار ہے۔ قدیم تر زمانے میں جو جائزے لیے گئے تھے، مثلاً خلیج فارس میں، ان پر زیادہ جامعیت

اور زیادہ صحت کے پیش نظر نظر ثانی کی جا رہی ہے۔ گزشتہ زمانے کی غلطیاں، جن میں سے بہت سی نقشوں میں جگہ پا گئی تھیں، اب دور کی جا رہی ہیں، لیکن یہ عمل دقت اور دیر طلب ہے۔ عرب حکومتیں اب اپنے ملکوں کے بارے میں اپنی سرکاری اشاعتوں میں جن کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے، ضروری معلومات فراہم کر رہی ہیں اور جدید عرب مصنفین جزیرہ نما کے مختلف حصوں کے بارے میں کتابیں اور مقالے لکھنے میں برابر مصروف ہیں۔ بعض ایسی متفرق چیزوں، مثلاً تیل اور جنوبی عرب کے قدیم آثار میں دل چسپی کے باعث یورپی مصنفین کی جانب سے بھی مطلوبہ مواد کا ایک بڑا سیلاب امنڈ آیا ہے جس کا ایک حصہ تو درست ہے، لیکن بہت سا سطحی، گمراہ کن اور حقیقت کے صریحاً خلاف ہے۔ عربی مآخذ بھی اسی طرح ناقابل اعتماد ہیں، لہذا عرب کا مطالعہ کرنے والے کو اپنے راستے میں جگہ جگہ لغزش کے مقامات کا سامنا کرنے کے لیے تیار رہنا چاہیے۔

(۲) طبیعی ساخت اور نمایاں جغرافیائی خصوصیات: عرب جو ایشیا اور افریقہ کے درمیان واقع ہے، اتنا بڑا اور اپنی خصوصیات میں اس حد تک منفرد ہے کہ اگر اسے ایک برصغیر قرار دیا جائے تو جائز ہوگا۔ اسے بالعموم ایشیا کا ایک حصہ سمجھا جاتا ہے، لیکن سینا کے ذریعے، جو اگرچہ سیاسی طور پر مصر کا ایک جزو ہے، تاہم اپنے طبیعی ماحول اور اپنی انسانی زندگی کی نوعیت کے لحاظ سے عرب سے قریب تر ہے، یہ افریقہ سے بھی ملا ہوا ہے۔ پہاڑیوں کے وجود میں آنے سے قبل یہ وادیاں بحرہ احمر کا حصہ تھیں۔ اس طرح مغربی عرب براعظم افریقہ کا جز تھا چنانچہ مغربی عرب کے جنوبی نصف میں ابھی تک کئی باتوں میں صومالیا - ایتھوپیا سے،

بہ نسبت شمالی عرب یا باقی ماندہ ایشیا کے، زیادہ مماثلت و یگانگت پائی جاتی ہے۔ اس کے برعکس شمالی عرب، بادیت الشام کے ذریعے ایشیائی عرب میں غیر محسوس طریقے پر ضم ہو گیا ہے، اور عمان کے آگے کو نکلے ہوئے خطے میں ایک ایسا پہاڑی علاقہ موجود ہے جو ایران کے کوہستانی سلسلوں سے بہت قریبی مشابہت رکھتا ہے۔

ارضی ساخت کے اعتبار سے جزیرہ نما عرب کے دو بڑے حصے ہیں: مغرب میں آتش فشاں اور تبدیل شدہ ہیئت کی چٹانوں والا ڈھال نما علاقہ اور زمانہ حال کے دردی علاقے جو اس ڈھال نما علاقے سے ہٹ کر شمال مشرق، مشرق اور جنوب مشرق کی سمت نیچے ہوتے ہوئے اُس وسیع طاس میں جا ملتے ہیں جو عراق عرب، خلیج فارس اور الریح الخالی کے مشرقی حصے پر مشتمل ہے۔ عرب کا یہ ڈھال نما علاقہ درحقیقت عرب۔ ثوبہ ڈھال کا محض مشرقی حصہ ہے جو تہ زمینی چٹانوں۔ سبز پتھر، پرت دار پتھر، ابرق، وغیرہ۔ کا ایک بہت بڑا تودہ ہے جو اوپر کو ابھڑ آئی ہیں اور جن سے دشوار گزار اور چٹیل پہاڑیں گئے ہیں۔ یہ پورا تودہ ان کئی بھٹی وادیوں کے ذریعے جو بحر مردار سے جنوب کی سمت اور البحر الاحمر کے ساحل کے ساتھ ساتھ چلی گئی ہیں، دو حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ان میں سے عربی حصے کی قدیم تر چٹانیں ابتداءً زیادہ پرانے عہد کی آتشیں سرگرمی کی نشان دہی کرتی ہیں، بحالیکہ زیادہ زمانہ حال کے آتش فشاں پہاڑوں نے اپنے گرد و پیش کے علاقوں میں ہرکائی میدانوں (حرۃ، جمع: حرّات) کی ایک چادر بچھا دی ہے جو اکثر خاصے وسیع و عریض ہیں۔ ہرکائی اور متغیر ہیئت کی چٹانوں کے یہ خطے ممکن ہے کہ معدنیات

اور قیمتی پتھروں سے مالا مال ہوں، لیکن عرب میں اب تک یہ چیزیں بہت تھوڑی مقدار میں دریافت ہوئی ہیں۔

شمال اور جنوب کی سمت میں عرب کے اس ڈھال نما علاقے کی مشرقی حد بحرا احمر سے اندرون ملک میں زیادہ فاصلے پر واقع نہیں ہے۔ ان دونوں سروں کے درمیان یہ حد ایک بھٹے سے ابھار کی شکل میں آگے چلی گئی ہے یہاں تک کہ دوادیمی کے نزدیک پہنچ جاتی ہے، جو طویق کی مغربی مد کے مغرب میں ۲۰۰ کیلومیٹر سے کم فاصلے پر واقع ہے۔ یمن کے پہاڑ جن کی ارضیاتی ساخت بہت مخلوط قسم کی ہے، اگرچہ انہیں سے ملتی جلتی چٹانوں سے بنے ہیں، تاہم طبیعیاتی شکل و صورت کے اعتبار سے باقی ماندہ ڈھال سے بہت مختلف ہیں۔ یمن میں نیز ان پہاڑوں میں بھی جو جنوبی ساحل کے کنارے کنارے چلے گئے ہیں اور عمان کے آگے کو نکلے ہوئے خطے میں واقع ہیں، آتش فشاں علاقے پائے جاتے ہیں۔

ان پہاڑوں کی وادیاں جو بحرا احمر کے متوازی چلے گئے ہیں، مغرب کی سمت ایک دم نیچی ہوتی ہوئی تہامہ کے ساحلی میدان سے جا ملتی ہیں۔ خلیج فارس کی جانب جو ہلکی سی مشرقی ڈھلان ہے اس کے پیچ پیچ میں نجد کی پہاڑیاں، مثلاً طویق اور العرمہ، آ جاتی ہیں جن کی میدھی ڈھلانوں کا رخ مغرب کی سمت ہے اور جن کی پشتوں سے ڈھلان دوبارہ شروع ہو جاتی ہے۔ حضرموت اور ظفار کی سطح مرتفع سے جنوب کی طرف جو ڈھلان خلیج عدن اور بحر العرب تک جاتی ہے وہ چوٹی سی ہے، لیکن شمال کی جانب ایک زیادہ لمبی ڈھلان الریح الخالی تک جاتی ہے۔ سطح مرتفع عمان میں ایک مختصر سی ڈھلان شمال مشرق کی سمت

خلیج عمان تک جاتی ہے اور جنوب مغرب کی جانب اس سے ایک بہت زیادہ لمبی ڈھلان اسی ریتلے سمندر تک چلی گئی ہے، اگرچہ یہاں جو پہاڑ ہیں وہ ساحل کے قریب کے دوسرے پہاڑوں کے برخلاف دونوں طرف سے سیدھے بلند ہیں جن سے ایک خنزیر پشت سلسلہ بن گیا ہے۔

دردی علاقے میں زیادہ تر چونے کا پتھر ہے اور اس کے ساتھ بھر بھرے پتھر اور نرم سلیٹی پتھر (Slate) بافراط ہیں۔ یہ چٹانیں ان تلچھٹوں سے بنی ہیں جنہیں ان سمندروں کا ہانی پیچھے چھوڑ گیا تھا، جو بہت قدیم زمانے میں عرب کے ڈھال نما علاقے تک پھیلے ہوئے تھے۔ خلیج فارس کے قرب و جوار میں ان تلچھٹی تہوں کی گہرائی کئی کلومیٹر ہے۔ ان ہودوں اور جانوروں کا نامیاتی مادہ جو ان قدیم سمندروں میں رہتے تھے پٹرولیم کے ان بڑے بڑے ذخائر کا منبع ہے جو بیسویں صدی میں مشرقی عرب میں دریافت ہوئے ہیں۔

جزائر - اگر بحرہ احمر میں شمال سے جنوب کی سمت جائیں تو ان جزیروں، ٹاپووں اور مونگے کی چٹانوں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے جو ساحل عرب سے ذرا فاصلے پر واقع ہیں۔ سطح مرتفع فرسان تقریباً ۵۰۰ کلومیٹر تک ساحل کے متوازی چلا گیا ہے اور اس کے جنوبی حصے میں فرسان [رک بان] کا مجمع الجزائر ہے جس میں بحرہ احمر کے مشرقی کنارے کے سب سے بڑے جزیرے ہائے جاتے ہیں۔ جزیرہ کامران [رک بان] یمن کے ساحل کے قریب واقع ہے۔ کامران کے مغرب میں جبل الطبر کی جو آتش نشان چوٹی گہرے سمندر میں ہے، اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس میں سے انیسویں صدی تک دھواں اور

سیال مادہ نکلتا تھا۔ گہرے سمندر ہی میں الزفر ہے جو بحرہ احمر کا بلند ترین جزیرہ ہے (تقریباً ۷۰۰ میٹر) میون (Perim) کا جزیرہ جو بحرہ احمر کے مدخل یعنی آبنائے باب المندب میں واقع ہے، افریقہ کی یہ نسبت عرب سے زیادہ قریب ہے۔

جزیرہ مقطری [رک بان] کو، جو ۱۱۰ کلومیٹر لمبا ہے اور عرب سے ۴۰۰ کلومیٹر دور خلیج عدن کے مدخل پر واقع ہے، سیاسی اور نسلی دونوں وجوہ سے جزیرہ نما کا حصہ سمجھنا ضروری ہے۔ کوریا موریا نامی جزیرے رأس ٹوس کے مشرق میں عرب کے ساحل سے ذرا دور ایک بڑی خلیج میں واقع ہیں۔ اس مجمع کا عربی نام خوریاں موریاں آج کل شاذ و نادر استعمال ہوتا ہے، بلکہ زیادہ مانوس نام الحلائیہ، الحاسکیہ اور السوداء ہیں جو دراصل الگ الگ جزیروں کے نام ہیں۔ عمان سے ایک تنگ رودبار کے ذریعے ہٹا ہوا جزیرہ نصیرہ ہے جو پورے جنوبی ساحل کے ساتھ وسیع رقبے کا واحد جزیرہ ہے۔ خلیج عمان کا عربی ساحل بھی ایسے جزیروں سے تقریباً خالی ہے جو جزیرے کہلانے کے مستحق ہوں۔ ہمیں صرف چٹانی ٹاپو ملتے ہیں جو یا تو الگ الگ واقع ہیں، جیسے الفحل جو مسقط کے شمال مغرب میں ہے، یا جھڑوں کی شکل میں، جیسے ذیمائیات جو مغرب میں ذرا فاصلے پر ہیں۔ عمان کے پہاڑ آبنائے هرمز پر جو خلیج فارس کا مدخل ہے، ایک دم ختم ہو جاتے ہیں اور ان کی بعض چوٹیاں بڑے سلسلے سے الگ ہو کر ناملاہم و غیرہ موار جزیروں کی شکل اختیار کر لیتی ہیں جن میں سے ایک کا شمالی سرا رأس مسندم ہے۔ ابو موسیٰ نامی جزیرے میں جو خلیج فارس میں الشارقہ کی بندرگاہ کے شمال مغرب میں واقع ہے، آئرن آکسائڈ کے ذخائر موجود ہیں جو تجارتی

کو غُبَّہ (جمع غُبَّیہ) کہتے ہیں۔ خلیج فارس ایک کم گہرا سمندر ہے جس کی گہرائی بہت کم جگہوں پر نوے میٹر سے زائد ہے، برعکس بحیرہ احمر کے جس کی گہرائی کہیں کہیں دو ہزار میٹر سے بھی زیادہ ہے۔

خلیجیں اور سواحل: جزیرہ نما عرب کے ساحلوں میں جو تین طرف سے سمندر کے سامنے ہیں نسبتاً کوئی بڑے موڑ یا کٹاؤ نہیں پائے جاتے۔ کرۂ زمین کی سطح پر کوئی اور اتنا بڑا علاقہ نہیں ہے جس میں جہازوں کے لیے پناہ گاہوں کی اتنی قلت ہو۔ بحیرہ احمر میں عرب کی سمت معدودے چند بڑی خلیجیں ہیں، لیکن اس قسم کی چھوٹی چھوٹی خلیجیں جنہیں شَرْم کہتے ہیں، بہت سی ہیں جو اندرون ملک تک چلی گئی ہیں اور پھر چوڑی ہو کر جھیلوں کی شکل اختیار کر لیتی ہیں جن میں چھوٹے بادبانی جہاز لنگر انداز ہو سکتے ہیں۔ جنوبی ساحل پر واحد قدرتی اور اچھی بندرگاہ عَدَن ہے۔ رَاس فَرْتک اور رَاس الحَدَّ کے درمیان دو بڑی خلیجیں ہیں، جنہیں یہاں غُبَّہ کہتے ہیں (دیکھیے اس اصطلاح کا استعمال خلیج فارس میں جو اوپر مذکور ہے)، لیکن یہ سب اس طرح سمندر کی زد میں ہیں کہ ان سے کوئی حفاظت نہیں ملتی۔ مسقط جو خلیج عمان پر واقع ہے البتہ پہاڑیوں سے گھری ہوئی ایک ایسی بڑی خلیج ہے جس میں درمیانی حجم کے دخانی جہاز لنگر انداز ہیں۔ مُسَنَدَم کے نزدیک چٹانوں سے محصور خلیجوں میں بہت عمدہ بندرگاہیں موجود ہیں، لیکن وہ اتنی گرم اور اندرون ملک سے اس قدر دور ہیں کہ ان تک رسائی نہیں ہو سکتی اور ان سے کبھی زیادہ فائدہ نہیں اٹھایا گیا۔ خلیج فارس کے عربی ساحل کی چھوٹی خلیجیں خَوَر کے نام سے موسوم کی جاتی ہیں، اگرچہ یہ اصطلاح

اغراض کے لیے کام آتے ہیں۔ خلیج کے سب سے جنوبی ساحل کے نزدیک چند ریتلے جزیرے ہیں جن میں سب سے بڑا مُقَشِّط ہے (جسے اکثر نقشوں میں ابا الابیض لکھا جاتا ہے جو دراصل اس کے شمالی حصے کا نام ہے)۔ عمان کے (Trucial) آبناے قطر کے درمیان میں جو لنگرگاہ ہے، اس کے مغربی نصف میں کئی جزیرے ہیں جن کے بارے میں قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ نمک کے گنبد ہیں جو سطح سمندر کے اوپر نکل آئے ہیں۔ ان میں صَیْر بنی یاس، ذَلْماء، زَرْکُوہ، داس اور حَالُول شامل ہیں۔ بحرین (البحرین) کے بڑے جزیرے کے ساتھ کئی منتشر ٹاپو ہیں اور حَوَار نامی ایک ذرا بڑا جزیرہ بھی ہے جو قطر کی سرحد کے بہت قریب ہے۔ تاروت، ابوعلی اور بعض دیگر جزائر سعودی عرب کے ساحل سے متصل ہیں، بحالیکہ جزائر العربیہ [رَک بَان] اور الفارسیہ [رَک بَان] ذرا فاصلے پر خلیج فارس کے وسط میں ہیں۔ موتیوں کے بڑے ہشتے (حیر، جمع: حیرات) جزیرہ العرب کی جانب خلیج فارس کی تقریباً پوری لمبائی کے ساتھ ساتھ پھیلے ہوئے ہیں اور ان میں سے زیادہ مالدار ہشتے مرکزی حصے میں ہیں۔ اس خلیج میں ریف reef کے لیے شعب کی اصطلاح مستعمل نہیں ہے بلکہ اس کی جگہ فُشْت (جمع فُشُوت)، نَجْوہ اور قُطْعہ کے نام رائج ہیں۔ حَدَّ (جمع حُدُود) ریت کے ہشتے کو کہتے ہیں، حالہ (جمع حَوَل) کسی نشیبی ریتیلے ٹاپو کو کہا جاتا ہے جو مد آب بلندی پر ہونے کے وقت پانی سے ڈھک سکتا ہے اور قِصَار سے مراد ایک آگے کو نکلی ہوئی چٹان ہے۔ پایاب پانی کے لیے عام اصطلاح رُق ہے، بحالیکہ گہرے پانی۔ ۵ فیدم fathom (باع، جمع آبواع یا ییمان، لیکن عربی فیدم انگریزی فیدم سے جو چھ فٹ کا ہوتا ہے، ذرا چھوٹا ہوتا ہے) کے کسی رقبے

ہاں کسی زیر آب وادی کے لیے بھی استعمال کی جاتی ہے۔ ان خلیجوں کی ایک بہترین مثال خُور العُذید ہے جو جزیرہ نماے قطر کے دامن کے مشرقی پہلو میں ساحل کے اندر چلی گئی ہے۔

بہاڑ، سطح مرتفع اور میدان : خلیج عقبہ اور بحیرہ احمر کے ساحل کے متوازی کوہستانی سلسلے کو مجموعی طور پر السَّراة [رَکَہ بہ سَراة] کہتے ہیں، اگرچہ اس نام کا استعمال زیادہ عام نہیں ہے۔ بہت سی جگہوں پر کوئی زیادہ نیچا سلسلہ ساحل کے بالکل نزدیک واقع ہے اور کسی زیادہ اونچے سلسلے سے جو زیادہ اندرون ملک میں واقع ہے ایک سطح مرتفع کے ذریعے جدا ہو گیا ہے۔ السَّراة کی اوسط بلندی دو ہزار میٹر سے خاصی کم ہے۔ مَدین کے علاقے اور مِکے کے مابین صرف مشہور رَحْوٰی [رَکَہ بَانَ] نامی پہاڑیوں جو مدینے کے مغرب میں ہیں اور چند دیگر پہاڑ قابل ذکر بلندیوں تک پہنچتے ہیں۔ مِکے کے جنوب مشرق میں کئی چوٹیاں ڈھانی ہزار میٹر سے زیادہ بلند ہیں اور اس کے بعد یہ سلسلہ جنوبی عسیر اور بن میں اپنی سب سے زیادہ بلندی کو پہنچ جاتا ہے (حَضُور شُعَیب، صَنعَاء کے مغرب میں، تقریباً ۳۷۶ میٹر)۔ مغربی ڈھلانیں جو زیادہ سیدھی ہیں بالعموم بلند تر ہیں، لیکن اندرونی مشرقی ڈھلانوں میں بھی متعدد بلند مقامات پائے جاتے ہیں۔ سلسلہ حَضُن نے، جو مِکے کے مشرق میں ہے اور جسے الحجاز اور نجد کے درمیان تاریخی حد مانا جاتا رہا ہے، عوامی ذہنوں میں اپنا یہ امتیاز بظاہر کھود رہا ہے، اگرچہ یہ بھی مشرقی ڈھلانوں یا السَّراة کی دامن پہاڑیوں کے ساتھ ساتھ خط فاصل متصور ہوتا ہے۔ السَّراة میں سے جو درے گزرتے ہیں، جنہیں عسیر میں عقبہ اور یمن میں نَقْدِل کہتے ہیں، تعداد میں کم اور ایک دوسرے

سے فاصلے پر ہیں اور عموماً دشوار گزار ہیں۔ اس سلسلے میں قابل ذکر وہ درے ہیں جن میں سے مِکے اور مدینے کو راستہ جاتا ہے۔

پہاڑوں کے پیچ پیچ میں اور اکثر ان کی مشرقی ڈھلانوں کے ساتھ ساتھ کئی ایک سطح مرتفع ہیں جن میں سے زرخیز ترین وہ ہیں جو عسیر میں ہیں اور وہ جو یمن میں صَنعَاء اور ذِمار کے ارد گرد واقع ہیں اور ان پر اکثر آتشیں مادے کی تہ جمی ہوتی ہے اور یہ مادہ بعض مغربی ڈھلانوں سے بہ کر بحیرہ احمر کے کنارے تک پہنچ گیا ہے۔

یمن کے پہاڑ جنوب کے رخ سیدھے اوپر چلے گئے ہیں اور ان کا مشرقی علاقہ الْکُور ہے جس کا نام مغرب میں آباد کُور العَوَازِل اور مشرق میں مقیم کُور العَوَالِق کے مقامی قبیلوں کے نام پر ہے۔ کُور العَوَالِق کے شمال مشرق میں الْجُول کی بہت کئی ہٹی چوٹیاں کی سطح مرتفع ہے جسے وادی حضرموت نامی ندی جو مشرق کی سمت بہتی ہے دو حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ الْجُول کا جنوبی حصہ تقریباً دو ہزار میٹر کی بلندی تک پہنچ جاتا ہے بحالیکہ شمالی حصے کی بلند تر سطحیں بھی ایک ہزار میٹر سے زیادہ اونچی نہیں ہیں۔ الْجُول کے کنارے کنارے جو پہاڑی چوٹیاں ہیں وہ اکثر اس قدر سیدھی چلی گئی ہیں کہ دیکھنے سے ڈر لگتا ہے۔

دور مشرق کی جانب ظفار کے علاقے میں قرہ قبیلے کے پہاڑ ہیں جن کی چوٹیاں پندرہ سو میٹر سے خاصی اونچی ہیں۔ اس کوہستانی سلسلے میں درختوں اور گھاس کی اتنی کثرت ہے کہ یہاں کے باشندے اسے اکثر جَبَلِ اَسُود (= کالا پہاڑ) کہتے ہیں۔ رَأْسِ الثَّوَم کے شمال مشرق میں وہ پہاڑ جو ساحل سمندر کے متوازی چلے گئے ہیں خُجَم

اور تعداد میں گھٹنا شروع ہو جاتے ہیں اور اس صَوقَرہ سے لے کر رَأْسُ الْحَدِّ تک کے ساحل کی پشت پر بالعموم نشیبی علاقہ ہے۔

اس کے بعد پہاڑ پھر خلیج عمان پر سایہ فگن فطر آتے ہیں جس کے ساتھ ساتھ الْحَجَر کا سلسلہ رَأْسُ الْحَدِّ سے رَأْسُ مُسْتَدَم تک چلا جاتا ہے۔ الْحَجَر کی سربلند چوٹیاں وسطی حصے میں الجبل الاخضر کے نواح میں پائی جاتی ہیں جن میں سے سب سے اونچی ۳۰۰۰ میٹر سے ذرا ہی زیادہ بلند ہیں۔ الجبل الاخضر کے شمال مغرب میں الْکُور نامی پہاڑ بڑے سلسلے کا ایک حصہ بن جاتے ہیں، بحالیکہ اس سلسلے کے شمالی نصف حصے کے مغرب میں جو کھلا علاقہ واقع ہے وہاں جبل حَفِیْت کی بلند نوکدار چوٹی واقع ہے۔

اندرون ملک میں الطَّبِیق کا سلسلہ اُردُن اور سعودی عرب کے درمیان سرحدی علاقے میں واقع ہے۔ صحرائے نَفُود کے عین جنوب میں آجَا [رَکْ بَانَ] اور سَلْمٰی کے متوازی سلسلے ہیں جو مل کر جبل شَمَر کہلاتے ہیں۔ النِّیر کی پہاڑیاں عربی ڈھال نما علاقے کے وسطی ابھرے ہوئے حصے میں اس کے مشرقی سرے کے قریب واقع ہیں۔

ڈھال نما علاقے کے مشرق میں کم و بیش متوازی وادیوں کا ایک سلسلہ بَلُورِی ابھار کے ساتھ ساتھ شمال سے جنوب کو بل کھاتا ہوا چلا گیا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ نمایاں طَوِیق [رَکْ بَانَ] ہے جسے نجد کی ریڑھ کی ہڈی کہہ سکتے ہیں اور جس کی لمبائی خشم جزرہ سے خشم ختمہ تک، جہاں الرُّبْع الخالی کا ریگستان اس کے جنوبی سرے کو گھیر لیتا ہے، ۱۰۰۰ کیلومیٹر ہے۔ الدَّهْناء کے ریگستان کے عین مشرق میں، الصُّمَّان (کلاسیکی الصُّمَّان، کی پست سنگلاخ سطح مرتفع ہے۔

سطوح مرتفعہ اور میدانوں کے اوپر جگہ

جگہ چھٹی سطح کی اور منفرد پہاڑیاں، نیز تیغہاے کدوہ یا تو الگ الگ اور یا گروہ در گروہ سر بلند ہیں۔ بدوی پتھر-ریلی پہاڑیوں اور بڑے پہاڑوں دونوں کے لیے جَبَل کا لفظ استعمال کرتے ہیں، اور وہ دوسرے الفاظ جو عام طور پر مستعمل ہیں ضَلَع (جمع ضُلُوع یا ضِلْعَان، جبل کا عام مرادف؛ یہ ضروری نہیں کہ وہ ضلع [پسلی] نما پہاڑی ہو، حَزَم (بالعموم جبل سے پست تر)، اَبْرَق (جمع: بَرَقَان، جس سے کویت کے تیل کے بڑے علاقے کا نام الْبَرَقَان ماخوذ ہے)، اور بَرَقَاء (جمع بَرَق) جن میں سے دو آخر الذکر کا اطلاق اُن پہاڑیوں پر ہوتا ہے جن کے پہلووں میں جگہ جگہ ریتلے علاقے ہوں۔ اندرون ملک پہاڑی ڈھلانوں سے جو رَاسِین آگے کو نکلی ہوئی ہیں انہیں خَشَم (جمع: خُشُوم) کلاسیکی خیشوم (جمع: خِیاشِیم) کہتے ہیں جس کے معنی ناک ہیں۔

عرب کی شمالی حد کے اندر الْحَمَاد کا سب سے جنوبی حصہ واقع ہے جو ایک پتھریلا میدان ہے اور شمال کی سمت چٹیل میدان سے جا ملا ہے، اور اس کے جنوب میں ایک اور پتھریلا میدان الْحَجَرہ ہے۔ بڑے بڑے حَدَبَاس۔کنکر سے ڈھکے ہوئے میدانوں۔ میں ایک جزیرہ نما کے شمال مشرقی گوشے میں واقع الدِّبْدِبۃ ہے اور ابوجہر اور رَیْدہ ہیں جو دولوں الدَّهْناء کے جنوبی سرے کے جنوب میں واقع ہیں۔ الْجَلْدہ کا میدان جو رَیْدہ کے جنوب مغرب میں ہے مکمل طور پر الرُّبْع الخالی کے صحرا سے گھرا ہوا ہے۔ بعض اور میدان الرُّبْع الخالی کے جنوبی اور مشرقی کناروں کے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں اور سب کے سب اُس طاس کی طرف ڈھلان اختیار کرتے گئے ہیں جہاں ریت ہی ریت ہے۔

مغرب اور جنوب کے میدان ایک خاصے تنگ

رقبے میں تقریباً ہر جگہ ان پہاڑوں سے گھرے ہوئے ہیں جو آپس میں مل کر ساحل سمندر تک چلے گئے ہیں۔ تہامہ [رَکْ بَانَ] کو، جو البحر الاحمر کے کنارے کے ساحلی میدان کا عمومی نام ہے، بعض اوقات تَہَامَةُ الْحِجَاز، تَہَامَةُ الْعُسَيْر اور تَہَامَةُ الْيَمَن میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ خلیج عمان پر رَأْس الْعَدَن اور مسقط کے درمیان میدانوں کے محض دھندلے سے آثار ہائے جاتے ہیں، مسقط اور شناس کے درمیان میدان پھیل کر الْبَاطِنَہ [رَکْ بَانَ] کی شکل اختیار کر لیتا ہے جو عرب کے کھجور پیدا کرنے والے بڑے اضلاع میں سے ایک ہے۔ نمک کے گڑھے (Salt pans) بالخصوص خلیج فارس کے جنوبی ساحل کے ساتھ عام طور پر ملتے ہیں اور اس خطے کی اکثر نشیبی زمین ریتلی ہے۔

ریگستانی صحرا : ریت کے ٹیلے ستارے، گنبد یا ہلال کی شکل کے ہو سکتے ہیں (ہلال نما یا Barchans) ٹیلا = مَعْوٰی، جمع مَعَاوِی۔ جو ٹیلے نباتات سے معرا ہیں انہیں طَعُوس (واحد: طَعْس، غالباً کلاسیکی لفظ دَعْس سے) کہتے اور ان میں سے زیادہ بڑوں کے لیے نَقَا (جمع: نَقِیَان) کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ ریت کے تودے طویل اکھری یا متوازی رگیں (عُرُوق؛ جمع: عُرُوق) اور بعض اوقات پیچیدہ اشکال بھی بنا سکتے ہیں جن کے نیچے اکثر کوئی نہ کوئی باقاعدہ شکل نظر آتی ہے۔ زمین کے بڑے بڑے خطوں پر متحرک ریت کی مقابلہ پتلی پتلی چادریں بچھی ہوئی ہیں۔ مَعْوٰی (Barchane) قسم کے ٹیلے تقریباً ایک میٹر سے لے کر تقریباً ۲۰ میٹر کی بلندی کے ہائے جاتے ہیں اور ان میں سے سب سے بڑے کئی کیلومیٹر یا زائد لمبائی کے ہیں۔ تقریباً سب کے سب ٹیلے خالص ریت سے بنے ہیں اور ان میں پتھروں یا کسی اور چیز کی آمیزش نہیں ہے۔ خود ریت کا رنگ اور اس کی ساخت

ایک جگہ سے دوسری جگہ مختلف ہے، اگرچہ اندرون ملک میں غالب رنگ سرخی مائل ہے۔ کسی ریتلے علاقے کو شمال میں بالعموم نَفُود (جمع قَلَتْ: نَقَائِد، جمع کَثَرَتْ: نَقْد) کہتے ہیں اور جنوب میں رَمْلَہ (جمع: رِمَال)۔ اصطلاح عُرُوق کا اطلاق اس پورے علاقے پر بھی ہو سکتا ہے جس میں متعدد عُرُوق ہوں، جیسے مثلاً عُرُوق الْمَظْہُور میں سات بڑی رگیں شامل ہیں۔ عربوں کے ہاں یہ اکثر ہوتا ہے کہ ان اسمائے نکرہ کو اسمائے معرفہ میں تبدیل کر دیا جاتا ہے جو ان کی اقسام کی سب سے زیادہ قابل ذکر مثالوں کے لیے استعمال ہونے لگتے ہیں: مثلاً وہ صحرا جس سے اہل یورپ Great Nafud کے نام سے واقف ہیں اسے عرب محض النَفُود کہتے ہیں، وہ سارا جنوبی ریگستان جسے اہل یورپ الرِّیْح الْغَالِی کہتے ہیں عربوں کے ہاں عام طور پر محض الرَّمْلَہ کہلاتا ہے، بحالیکہ الْعَرِیقِ قَطْر کے جنوب میں واقع ایک صحرا کا نام ہے۔

تقریباً سب کے سب ریگستانی صحرا دُرْدِی (یا رسوبی) علاقے میں واقع ہیں جہاں وہ ہلٹوری ڈھال نما علاقے کے مرکزی ابھرے ہوئے حصے کے گرد اسی طرح ہل کھاتے چلے گئے ہیں جیسے کہ وادیاں (cuestas) جس کے مغربی دامنوں میں ان میں سے بہت سی واقع ہیں۔ ان میں دو صحرا سب سے بڑے ہیں: النَفُود [رَکْ بَانَ] اور الرِّیْح الْغَالِی [رَکْ بَانَ] کا رقبہ تقریباً النَفُود..... مربع کیلومیٹر ہے، اور الرِّیْح الْغَالِی کا رقبہ تخمیناً..... ۵ مربع کیلومیٹر سے زائد ہے۔ اس طرح مؤخر الذکر دنیا کا سب سے بڑا مسلسل ریگستان قرار ہوتا ہے۔ یہ دونوں صحرا الدُّنْہَا [رَکْ بَانَ] کی لمبی پتلی قوس کے ذریعے ملے ہوئے ہیں جو طُوبَق اور الْعَرْمَہ کے مشرق میں

رَمَلَةُ السَّبْعَتَيْنِ، الرِّبْعُ الْخَالِي کے جنوب مغربی گوشے کے جنوب میں اس نظام سے خارج ہے جو ابھی بیان ہوا ہے۔ شاید ڈھال نما علاقے میں ریت کا سب سے بڑا انبار عَرَقِ سُبَّعِ ہے جو مرکزی ابھرے ہوئے خطے کے جنوبی حصے میں ہے۔

آئندہ فصل میں اُن متفرق خصوصیات سے بحث کی جائے گی جو ہانی کے نکاس اور ذرائع آب سے متعلق ہیں۔

(۲) آب و ہوا، ہانی کا نکاس اور ذرائع آب خطِ سرطانِ مدینے اور مگرے کے، الخُرج اور

الْأَفْلَاج کے ضلعوں کے اور مسقط اور راس الخد کے درمیان عرب کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس ملک کے بیشتر حصے کی آب و ہوا بالعموم معتدل رہتی ہے۔ بلکہ جنوب میں بھی جہاں جزیرہ نما کا سرا ۱۲ عرض البلد شمالی کے قریب پہنچ جاتا ہے، زیادہ تر علاقے کی بلندی ایسی ہے کہ وہ سخت گرمی سے محفوظ رہتا ہے۔ صرف وہ نشیبی علاقے جو بحر احمر کے، خلیج عدن اور بحیرہ عرب کے بعض حصوں کے ساتھ واقع ہیں، ایسے ہیں جن کا ماحول معتدل نہیں بلکہ نیم استوائی ہے۔

موسم سے متعلق اندراجات، اگرچہ زمانہ حال میں انہیں بہت بہتر بنا دیا گیا ہے، عرب کے موسم کی مکمل طور پر مفصل تصویر پیش کرنے کے لیے ابھی تک بہت ناکافی ہیں۔ موسم گرما کی حرارت سارے جزیرہ نما میں بہت شدید ہوتی ہے اور گرم ترین مقامات میں ۵۰ درجے سینٹی گریڈ تک پہنچ جاتی ہے۔ اندرون ملک کے بیشتر حصے کی خشکی وہاں کی گرمی کو قابل برداشت بنا دیتی ہے، لیکن ساحلوں کے ساتھ ساتھ اور بعض جنوبی بلند علاقوں میں موسم گرما میں نمی بہت زیادہ اور مضمحل کر دینے والی ہوتی ہے۔ کمر اور اوس مرطوب

واقع ہیں۔ اسی سے مماثل ایک اور قوس طَوِيق کے مغرب میں چلی گئی ہے جو انہیں دونوں صحراؤں کے مابین ہے، لیکن اس کا تسلسل کئی جگہوں پر ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ نسبتاً چھوٹی قوس عَرَقِ الْمَظْهُور سے شروع ہوتی ہے جو النفود کے اس نقطے کے جنوب میں الگ ہو جاتی ہے جہاں سے الدُّهْناء کا آغاز ہوتا ہے اور تین متوازی انگلیوں کی طرح پھیلی ہوئی ریت میں جا ملتی ہے جو مشرق سے مغرب کو علی الترتیب یہ ہیں: نَفُودُ الثَّوِيرَاتِ، نَفُودُ السِّرِ اور الشَّقِيقَةُ الثَّوِيرَاتِ کا جنوبی سلسلہ وشم کے ضلع کے اُن شہروں کے نام پر جو اس کے جنوب مغربی کنارے پر ہیں نَفُودُ الْبَلَادِینِ کہلاتا ہے۔ السَّرِ سے تقریباً ملحق نَفُودُ قُنَيْفَذَہ کا جنوب مشرقی سرا طَوِيق کی مغربی سد کے نیچے واقع ہے۔ قُنَيْفَذَہ کے جنوب میں اُس قوس میں ایک بڑی رکاوٹ آ جاتی ہے، جس کے بعد ریت عَرَقِ الدُّخَى میں دوبارہ نمودار ہو جاتی ہے جو وادی الدَّوْاسِر کے نام سے شمال میں ختم ہوتی ہے۔ ریت جنوب کی سمت میں منتقل ہو رہی ہے، بالفاظ دیگر یہ ریت آہستہ آہستہ مگر بالامتقلال النفود کو چھوڑتی جا رہی ہے اور مذکورہ بالا دونوں قوسوں کے ساتھ ساتھ الرِّبْعُ الْخَالِي کی جانب منتقل ہوتی جا رہی ہے۔

اگرچہ نقشے میں الرِّبْعُ الْخَالِي کی دو بانہیں دکھائی جاتی ہیں جو شمال کی طرف پھیلی ہوئی ہیں، تاہم ان میں سے مغربی یعنی الْجَافُورَہ کو عرب ایک صحرا سمجھتے ہیں جسے الجنوب کا نشیبی میدان (جُوبِ یَبْرِین) الرِّبْعُ الْخَالِي سے علیحدہ کر دیتا ہے۔ دونوں بانہوں میں سے مشرقی کو بھی ایک علیحدہ خطہ تصور کیا جاتا ہے اور یہ عمان کے ساحل کے عقبی علاقے میں دور تک اندر چلی گئی ہے۔

خطوں میں بہت عام ہے، لیکن اندرونی عرب میں سورج سال بھر چمکتا رہتا ہے اور محض کبھی کبھی آندھی یا زیادہ شاذ طور پر بارش کی وجہ سے چھپ جاتا ہے۔ اگرچہ وہ روئے زمین پر بہترین نہیں کہی جا سکتی، تاہم عرب کی آب و ہوا استحقاق سے کہیں زیادہ شد و مد سے لعن طعن کی جاتی ہے۔ خزاں اور بہار میں بہت سے دن ٹھنڈے یا معتدل طور پر گرم ہوتے ہیں۔ جاڑے کا موسم قوت بخش طریقے پر ٹھنڈا ہوتا ہے اور سخت سردی صرف بلند تر مقامات میں پڑتی ہے جہاں بعض پہاڑی چوٹیوں پر برف جم جاتی ہے اور دور شمال میں جہاں ہوائیں بہت سرد چلتی ہیں۔

مختلف حصوں میں ہواؤں کی نوعیت بہت مختلف ہے جو بالخصوص ارد گرد کے سمندروں کے زیر اثر ہوتی ہیں۔ مشرقی عرب میں ہوا کا رجحان ایک ہی سمت سے چلنے کا رہتا ہے، لیکن بعض اوقات یہ اچانک اپنا رخ پورے دائرے کے نصف حصے سے بدل لیتی ہے اور اس طرح تقریباً شمال شمال مغرب سے چلنے والی ”شمال“ تقریباً جنوب مشرق سے چلنے والی ”کوس“ بن جاتی ہے۔ جو ہوائیں تیز ہو کر آندھیوں کی شکل اختیار کر لیتی ہیں جلد ہی دھیمی پڑ سکتی ہیں یا کئی کئی دن تک جاری رہ سکتی ہیں۔ نجد میں ہوا قطب نما کو جھنجوڑ کر رکھ دیتی ہے کیونکہ بعض اوقات ہر آدمے کھنٹے میں کوئی بڑا تغیر ہو سکتا ہے۔ بحر ہند کی موسمی ہوائیں جو جنوبی عرب کے بعض حصوں تک پہنچتی ہیں ملک کی حالت اور وہاں کے لوگوں کی زندگی پر بہت زیادہ اثر انداز ہوتی ہیں۔

بارش کی قلت سے عرب کا بیشتر حصہ ریگستان بن گیا اور ابھی تک بنا ہوا ہے۔ الریح الغالی

کے بعض حصوں میں ممکن ہے کہ مسلسل دس سال تک بارش نہ ہو اور جزیرہ نما کے اور بہت سے حصوں میں سالانہ بارش کی مقدار اگر کبھی ۱۵۰ میلی میٹر سے زیادہ ہو تو ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ جب صحرا میں بارش ہوتی ہے تو اکثر وہ موسلا دھار بارش کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس سے اتنی رطوبت ہو جاتی ہے کہ زمین پر جنگلی پھولوں کا بچھونا بچھ جاتا ہے۔ خشک سالی کے ادوار بعض مرتبہ کئی کئی سال تک چلتے ہیں اور باشندوں کی مصیبت بلکہ موت کا باعث بھی بن جاتے ہیں اور بعض لوگوں کو مجبوراً ترک وطن کرنا پڑتا ہے۔ بلند تر مقامات میں آس پاس کے پست علاقوں کی نسبت بارش کا زیادہ امکان رہتا ہے، چنانچہ ایسا ہو سکتا ہے کہ سطوح مرتفعہ اور شمالی میدانوں پر زور کی سرمائی بارشیں ہوں بحالیکہ وادی السرحان کا نشیبی علاقہ بالکل خشک رہے۔ صرف ان علاقوں میں جہاں موسمی ہوائیں چلتی ہیں خاصی زیادہ بارش ہوتی ہے۔

اگرچہ عرب میں بڑے دریا ہمیشہ جاری رہنے والے نہیں ہیں، تاہم موسمی ہواؤں کے منطقے میں وادیوں (جنہیں جنوب مغرب میں قحط کہتے ہیں) کے بعض حصوں میں ہائی سال بھر دستیاب ہو سکتا ہے۔ ان وادیوں میں سے جو سمندر کی سمت بہتی ہیں بعض کا میٹھا پانی نمکین پانی سے مل جاتا ہے، لیکن ان میں سے زیادہ تر اس پانی کو اپنی دریائی مٹی کی شاخوں (fans) کے ذریعے ساحلی میدانوں میں منتشر کر دیتی ہیں۔ خشک منطقے میں کبھی کبھی بلند علاقوں سے پانی سیلاب کی شکل میں آ جاتا ہے، یعنی ان ندی نالوں (وادی، جمع: وڈیان، یا شعب، جمع: شعبان) کے ذریعے جن میں بالعموم محدودے چند جوہڑ ہوتے ہیں یا وہ بھی نہیں۔ یہ اچانک

قسم کے سیلاب (سِل، جمع: سِلُول) بعض دفعہ بہت نقصان پہنچاتے ہیں اور ان کا گراں قدر پانی ضائع جاتا ہے۔ بعض اور سیلاب چپٹی سطحوں، مثلاً کنکریلے میدانوں یا ندیوں کے دہانے کے پھیلے ہوئے حصوں پر چادروں کی شکل میں آجاتے ہیں۔ پانی، جو زیر زمین جذب ہو جاتا ہے، اسے لوگ کنوؤں اور چشموں کے ذریعے دوبارہ حاصل کر لیتے ہیں۔

اگرچہ بعض وادیوں کی گزرگاہوں کا سراغ خاصی دور تک لگایا جا سکتا ہے، تاہم ریت کے تودے جو راستے میں جگہ جگہ آجاتے ہیں پانی کے مکمل نکاس میں حارج ہوتے ہیں۔ عرب کے پانی کے نکاس کے نظام کا ایک مخصوص پہلو وہ چھوٹے یا بڑے مقامی طاس ہیں جن کے گردا گرد حصار ہوتے ہیں۔ وادی السرحان صحیح معنوں میں وادی نہیں، بلکہ یہ تقریباً ۳۰۰ کلومیٹر لمبا اور ۵۰ سے ۷۰ کلومیٹر چوڑا ایک نشیب ہے جس میں دونوں طرف سے بہت سی وادیوں کے سیلاب آکر شامل ہو جاتے ہیں۔ زیادہ چھوٹے طاسوں کی ایک قسم الخبراء ہے، یعنی ایک ایسا نشیب جس کی تہ میں پانی سرایت نہیں کرتا اور جس میں بارش کے بعد کچھ دیر تک پانی کھڑا رہتا ہے؛ دوسرا ”روضہ“ (شمال میں اسے ”فیضہ“ کہتے ہیں) ہے جس کی تہ میں پانی نہیں ٹھہرتا اور اس طرح وہاں جنگلی نباتات بکثرت ہو سکتی ہے۔ ایک اور قسم کا طاس نمک کا گڑھا یا شورچٹا علاقہ ہے، جو ساحلوں پر اور اندرون ملک میں بھی پایا جاتا ہے جہاں یہ چاروں طرف سے بند ہوتا ہے۔ وادی الحمض، بحیرہ احمر تک چلی گئی ہے اور اس کی مشرقی معاون ندیاں، حرۃ خیبر سے نکلتی ہیں۔ یہاں سے کچھ فاصلے پر مشرق کی سمت وادی الرثمہ (ہمدانی کے ہاں الرثمہ)، جو اپنی شاخ

الباطن کے ذریعے بصرے کے قریب خلیج فارس کے طاس میں جا گرتی ہے، کے سرچشمے ہیں اگرچہ الرثمہ اور الباطن کو ملانے والا علاقہ البدھناء کی ریت سے اٹا ہوا ہے۔ الحمض اور الرثمہ کے سرچشموں کے درمیان حرۃ خیبر کا جو چھوٹا سا علاقہ ہے، وہ سارے جزیرہ نما میں تنہا ایک ایسا مقام ہے جس کے دونوں طرف سمندروں کی جانب ہلکی سی ڈھلان دیکھی جا سکتی ہے۔

السراة کی مشرقی ڈھلان سے نیچے اتر کر رثیہ، بیشہ [رک بان] اور تثلیث کی تین بڑی ندیاں وادی الدواسر [رک بان] کے بالائی حصوں پر مل جاتی ہیں، جن میں ان کے غیر معمولی سیلابوں کا پانی آ جاتا ہے۔ پھر جب وہ طویق کی سڈ میں سے نکل کر الریح الخالی کے ریگ زار میں پہنچتے ہی ادھر ادھر پھیل جاتی ہیں تو یہ اپنا پانی بھی کھودیتی ہیں۔ حَبونا (الہمدانی کے ہاں حَبُونَن) اور تَجْران [رک بان] دو ندیاں ہیں جو اس ریگستان کی طرف بہتی ہیں، جو طویق کے جنوبی سرے کے جنوب میں واقع ہے۔ یمن کی سطح مرتفع سے الخرید ندی، الجوف، [رک بان] کے طاس میں بہتی ہے۔ (جوف ابن ناضر) قدیم معینیوں (Minaeans) کا وطن تھا۔

یمن کے پہاڑوں کا پانی تبَّ، بُنا اور دیگر ندیوں کے ذریعے عدن کے قریب ساحل سمندر کی طرف چلا جاتا ہے۔ بُنا کے پانی کو آئین میں زراعت کی وسیع پیمانے پر ترقی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ الجول کی جنوبی شاخوں سے وادی مِثْقہ اور وادی حَجَر بنتی ہیں۔ حَجَر عرب کا صحیح معنوں میں واحد ایسا دریا ہے جس میں ہمیشہ پانی رہتا ہے، لیکن اس کی کل لمبائی غالباً ۱۰۰ کلومیٹر سے زیادہ نہیں ہے۔ اس کا پانی، جس کا کچھ حصہ بلند علاقوں میں واقع الصدّارہ لُرم

چشموں میں سے آتا ہے، دریا کے ڈہانے پر واقع
مُثَفَّعہ کے علاقے میں (جسے مغرب میں واقع وادی
مُثَفَّعہ سے ملتیں نہیں کرنا چاہیے) زراعت کا کفیل ہے۔
وادی حَضْرَمَوْت [رَکْ بَانَ]، میں جو ہانی کے
نکاس کے نظام کا بڑا ذریعہ ہے، یہ الجول کے جنوبی
اور شمالی دونوں حصوں سے آنے والی ندیوں سے
سیراب ہوتی ہے، جنوب سے آنے والی شمال سے آنے
والی ندیوں سے بہت زیادہ گنجان آباد ہیں۔ تَرِہِم
کے شہر سے ذرا دور جا کر وادی حَضْرَمَوْت کا
نام الْمَسِیلَہ ہو جاتا ہے اور سمندر تک اس کی باقی
ماندہ رہگزر کا بھی یہی نام رہتا ہے۔

سَمَائِل، الْحَجَر سے خلیج عمان کی طرف جانے
والی وادیوں میں سے ایک ہے۔ ساحل سے اندرون
عمان کی شاہراہ اسی وادی میں سے ہو کر
گزرتی ہے۔ الباطنہ کی بڑی بڑی وادیوں کے نام
ان قبائل کے ناموں پر ہیں جو ان کے کنارے آباد
ہیں، مثلاً التَّعَاوِل، وغیرہ۔ وادی الْجَزْی اور
وادی الْقَوْر کے اوپر جا کر ہم ان دروں تک پہنچ
جاتے ہیں جو پہاڑوں میں سے ہو کر ساحل عمان
کی طرف جاتے ہیں۔

الدَّهْناء کے مشرق میں واقع اس خطے میں جو
الباطن اور الشَّہاء کے مابین ہے، ندی نالوں کی
قُلَّت قابل ذکر بڑی وادیوں [ندیوں] کی تشکیل
میں مزاحم رہی ہے، چنانچہ وادی المِیاء، جو الْقَطِیف
کے شمال مغرب میں ہے، ایک طاس ہے نہ کہ
کوئی بہتی ہوئی ندی اور اس کا یہ نام
[”ہانیوں کی وادی“] ان کنوؤں اور چشموں کی
مناسبت سے ہے جو اس کی حدود میں پائے جاتے ہیں۔
دوسرے بڑے طاس وادی المِیاء کے جنوب میں
واقع الْفُرُوق اور شہر کویت کے جنوب مغرب میں
واقع الشَّقْی ہیں۔

دور شمال میں وادیوں کا ایک سلسلہ الْوُدْہَان

(ودیان عتِزہ) شمال مشرق کی جانب دریائے
فُرات کی طرف چلا گیا ہے؛ ان میں تَبِل، غَرِغَر اور
الْخُرْشَاء ل ہیں۔ نجد میں الرُّمہ اور وادی الدَّوَّاسر کے
مابین کئی وادیاں طَوِیق کو قطع کرتی ہیں، جن کی
انتہائی شمالی سمت میں أَلْعَتِک [رَکْ بَانَ] ہے۔ وادی
[ندی] حَنِیفَہ [رَکْ بَانَ] جو طَوِیق کی چوٹی سے نکلتی
ہے، نہ کہ اس کے پہلو میں کسی شکاف سے۔ یہ
بل کھاتی ہوئی الْخُرْج کے طاس تک پہنچتی ہے
جہاں کئی اہم ندیوں کا ہانی الشَّہاء میں گرتا
ہے اس کی گزرگاہ کا سراغ الدَّهْناء اور الجافورہ کے
پار خلیج فارس کے طاس تک لگایا جاسکتا ہے۔ بَرِک
نامی وادی ایک خوش منظر کھائی کے
ذریعے طَوِیق کی سِد کو چیر کر نکل گئی ہے اور
الْعِیْثِی کے نام سے شمال کی طرف مڑ کر الشَّہاء
کی طرف چلی جاتی ہے۔

عرب میں دواسی بڑی جھیلیں نہیں، البتہ جگہ
جگہ گہرے جو ہڑ ملتے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ
غیر معمولی وہ ہیں جو الْخُرْج اور الْاَقْلَاج کے ضلعوں
میں ہیں۔ بعض نخلستانوں، مثلاً الْحِصَا، میں اس ہانی
سے جو آب پاشی کے وقت بہ نکلتا ہے، بڑے بڑے
تالاب بن سکتے ہیں۔ خشک جھیلیں جو شمال میں
واقع ہیں، ان میں بارش کے بعد دس یا اس سے زائد
مربع کلومیٹر کے رقبے میں ہانی بھر سکتا ہے۔

صحرا کے اُن ہزاروں کنوؤں (ہڑ، تَلْقُظِیْر،
جمع: آئِیَار، یا قَلْب، جمع: قَلْبَان) کی بدولت جن میں
سے بعض الرِّیْح الْخَالِی کے مرکزی حصوں میں بھی
پائے جاتے ہیں، بدویوں کی خانہ بدوش زندگی قابل
گزران ہو جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان میں سے سب
سے گہرا کنواں زمین میں تقریباً ۷۰ میٹر تک گیا
ہے اور ۷۰ میٹر سے زائد کی گہرائی عام ہے۔
یہ کنویں بگھے اور کچے دونوں طرح کے
ہیں، کبھی تو ان کی طرف خاصی آمد و رفت

جاتے ہیں۔ جنوب میں طبق بر طبق کھیت بنانے کا بہت رواج ہے اور پانی کو ایک احاطے سے دوسرے میں لے جایا جاتا ہے۔ بعض علاقوں میں زیر زمین کاریزوں (قلج، جمع: آفلاج) کا ایک قدیم طریقہ بہت عام ہے جو ایران کی قناتوں سے مماثل ہوتی ہیں، لیکن دوسرے علاقوں میں یہ طریقہ غیر معروف ہے۔ بڑے نخلستانوں، مثلاً الحسا اور تھامہ میں آبپاشی کے لیے پانی کی تقسیم کے قواعد واضح ہیں اور بر بنائے رواج ان پر مستقل طور پر عمل درآمد ہو رہا ہے۔ بند تعمیر کرنے میں عربوں کو کبھی برتری حاصل تھی، لیکن زمانہ حال میں بہت غفلت برتی گئی ہے، اب جب کہ بڑھتی ہوئی آبادی اور بلند تر معیار زندگی اس بات کا متقاضی ہے کہ زراعت کو ترقی دی جائے، اس فن کا دوبارہ احیا کیا جا رہا ہے۔

(۴) سیاسی تقسیم :

سیاسی تقسیم کے لیے دیکھیے مختلف مقالات مختلف ریاستوں کے ناموں کے تحت ۔

(۵) نباتات و حیوانات :

جزیرہ نما کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک صحرا کے غیر مزروعہ علاقوں اور نخلستانوں کے سرسبز خطوں میں نمایاں تفاوت ہے۔ بعض جگہوں میں، بالخصوص جزیرہ نما کے کناروں پر جہاں بارش زیادہ کثرت سے ہوتی ہے، یا جہاں ندی نالے بالائی علاقوں سے پانی زیادہ مقدار میں لے آتے ہیں، زراعت زیادہ بڑے پیمانے پر ہوتی ہے۔ بعض اوقات کھیت اوپر کی طرف طبقہ بہ طبقہ بلند ہوتے جاتے ہیں۔ ان طبقات کو بہت ہنرمندی سے تیار کیا جاتا ہے۔ یہ کھیت ان تنگ میدانوں پر بھی ہوتے ہیں جو سمندر اور پہاڑوں کے درمیان ہیں۔ عرب

ہوتی ہے اور کبھی کسی انسان کا گزر نہیں ہوتا۔ پانی حاصل کرنے کے دیگر مقامات ریت یا وادیوں کے پیندوں میں بعض ایسے خطے ہیں جن میں ایک میٹر یا اس سے کچھ زیادہ گہرائی میں قلیل سی مقدار میں پانی حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اڑتی ہوئی ریت تیزی سے ان اٹھلے نشیبوں کو بھر دیتی ہے اور اس طرح ان کا کھوج لگانا ان بدویوں کی آب شناس مہارت کے لیے بھی دشوار ہو جاتا ہے جنہوں نے صحرا میں پرورش پائی ہو۔ صحرا کے بعض کنوؤں کا پانی ضرورت سے زیادہ کھاری ہوتا ہے (ایسا کنواں خور، جمع: خیران) کہلاتا ہے، لیکن اونٹ اسے پی لیتے ہیں اور دودھ دیتے ہیں جس پر ان کے مالکوں کی گزر اوقات ہوتی ہے۔

بیشتر بہتے ہوئے چشموں (عین، جمع: عیون) کے گرد و پیش نخلستانی بستیوں یا شہر وجود میں آگئے ہیں۔ دوسرے لوگ اپنا پانی صرف کھودے ہوئے کنوؤں سے حاصل کرتے ہیں، بحالیکہ بعض اوقات بارش کا پانی جمع کرنے کے لیے تالاب اور حوض بھی استعمال کیے جاتے ہیں۔ زیادہ بڑے نخلستان چند یا زائد گاؤں یا شہروں پر مشتمل ہیں، جو ایک دوسرے سے ملے ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک میں ان کے اپنے اپنے کھجور کے باغوں کا منطقہ ہوتا ہے۔ نخلستان کے نام کا اطلاق پورے مجموعے پر ہو سکتا ہے جو بیسیوں بلکہ سیکڑوں مربع کیلومیٹر پر محتوی ہو سکتا ہے، نہ کہ اس کی حدود کے اندر آباد کسی خاص قوم یا قبیلے پر، مثلاً الحسا، جس کے بڑے شہر المہفوف [= المہفوف] اور المبرز ہیں اور البیہ، جس میں الروشن اور نمران ہیں۔

جہاں کہیں پانی کافی مقدار میں مل سکتا ہے وہاں آبپاشی کے مختلف طریقے استعمال کیے

میں نہ تو گھاس کے ایسے وسیع میدان پائے جاتے ہیں جنہیں زیر کاشت لایا جاسکتا ہو اور نہ اس میں جنگلوں ہی کا کوئی گھنا منطقہ ہے۔ البتہ بہترین چیز جو یہاں ہوتی ہے، عسیر عالیہ کی صنوبری جھاڑیوں کے جنگل ہیں۔

نخلستان کا یہ مثال درخت کھجور ہے، جس کی منفرد حیثیت کی وجہ سے عرب اسے دوسرے سب درختوں سے ممتاز سمجھتے ہیں۔ کھجور نہ صرف سب سے اہم بنیادی خوراک ہے، بلکہ اس کے درخت کی شاخیں اور چھال جھونپڑیاں تعمیر کرنے، ٹوکریاں اور چٹائیاں بنانے اور دوسرے بے شمار کاموں کے لیے استعمال ہوتی ہیں۔ کھجور کا درخت بہت زیادہ بلندی پر نہیں اگ سکتا، اس لیے وہاں کے دیہاتی اناج کی مختلف قسموں پر انحصار کرتے ہیں۔ نظار اور بعض دوسرے مقامات میں کھجور کے درختوں کی جگہ با آن کے پہلو بہ پہلو ناریل کے درخت بھی اگتے ہیں، جس کی جگہ کبھی کبھی دھوم کے درخت (ginger bread trees) بھی پائے جاتے ہیں۔

کیہوں، جو، جوار اور باجرا اہم اناج ہیں۔ الفانہ (لوسن، قُطْ یا قُضْب یا برسیم) ایک عام فصل ہے جو کھجور کے درختوں کے سائے میں اگائی جاتی ہے؛ روئی، چاول اور تمباکو کی کاشت بھی محدود پیمانے پر ہوتی ہے۔

بن اور عسیر کے بلند طبقات میں وہ کافی (قہوہ) اگتی ہے جس نے اس وقت سے جب پرتگیزیوں نے افریقہ کے ارد گرد سفر کر کے ہندوستان کا راستہ دریافت کیا، المِخا (mocha) کو یورپی تاجروں کی منزل مقصود بنا دیا تھا۔ اگرچہ کافی عرب میں صرف پانچ سو برس پہلے لائی گئی تھی، تاہم یہ اپنے عربی نام (قہوہ) سے تمام دنیا میں مشہور ہوئی۔

اب دنیا کے لوگ اپنے قہوے کے روزمرہ استعمال کے لیے برازیل سے رجوع کرتے ہیں، کیونکہ یمن کا قہوہ ایک غیر ملکی سامان تعیش بن گیا ہے۔ بعض طبقات میں قہوے کی جگہ زیادہ نفع بخش قات [رک بان] نے لی ہے جس کے کسی قدر نشہ آور ہتے یمن اور جنوب کے دیگر علاقوں کے لوگ چباتے ہیں۔

لُوبان اور دیگر خوشبودار چیزیں، جو دو ہزار سال سے زائد عرصہ پہلے ”شاہراہ بخورات“ (Incense Road) کے ذریعے جنوبی عرب سے بحیرہ روم کے ممالک کو درآمد کی جاتی تھیں، اب بھی جنوب میں اگتی ہیں، بالخصوص منہرہ کے علاقے میں، لیکن تجارتی اشیاء کی حیثیت سے اب ان کی عملاً کوئی قدر و قیمت نہیں رہی۔ آج کل زیادہ کارآمد پیداوار نیل ہے، جو جنوبی عرب میں بہت مقبول ہے (درخت کو خوپر اور اس کے رنگ کو نیل کہتے ہیں)، دوسرے عام رنگ زردی مائل ”وَرَس“ اور سرخی مائل حنا ہیں۔

اونچے درخت املی کے ہیں، جنہیں بعض اوقات ہوا کے دھاؤ کا زور توڑنے یا متحرک رہت کے دھاؤ کو روکنے کی غرض سے ایک قطار میں لگا دیا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ کیکر یا پیول (acacias)، جھوٹی موئی قسم کے mimosa اور خروب carob کے درخت ہیں۔ عَنَاب (Zizyphus spina christi = سنر [یر] شمال میں اور علب جنوب میں) کے درخت میں کھانے کے قابل ایک پھل لگتا ہے جسے بدوی ”دُوم“ (کھجور کے درخت کا ہم نام) اور شہروں کے باشندے ”کنار“ [یر] کہتے ہیں۔ ایلوا (aloe) اور فرینون (املی کی قسم) euphorbia کے درخت اکثر خاصے اونچے ہو جاتے ہیں اور مؤخر الذکر کی بعض اقسام تھوہر (یا ناگ پھنی cactus = سے بہت ملتی جلتی ہیں۔

اگرچہ عرب ایک خشک ملک ہے تاہم یہ بھولوں اور پھلوں سے بالکل محروم نہیں۔ الطائف اپنے کلابوں اور اناروں کے لیے مشہور ہے، الخرج تربوزوں (نجد میں جع، الحجاز میں حبیب اور شمال میں دبشی) کے لیے اور البریمی آمون (انبہ یا حنب) کے لیے۔ انجیر، انگور، آڑو، کیلے اور بعض دوسرے پھل کبھی کبھی شہریوں کی غذا میں تنوع پیدا کر دیتے ہیں، لیکن بدویوں کو دودھ اور کھجور سے زیادہ کوئی غذا مرغوب نہیں۔

موسم سرما میں بعض دفعہ مہینوں پانی کے کنوؤں پر جائے بغیر بدوی دور دور تک نکل جاتے ہیں، کیونکہ اونٹوں کو چارہ مل جاتا ہے اور ان کے مالک ان کے دودھ پر گزراوقات کرتے ہیں۔ چارے کے لینے جن ہودوں کی سب سے زیادہ تلاش رہتی ہے، وہ سال بسال اگنے والی گھاس (عُشْب، جس کا تلفظ عُشْب کیا جاتا ہے)، جنگلی پھول اور وہ جڑی بوٹیاں ہیں جو بارش کے بعد ہری ہو کر آگ آتی ہیں، خصوصاً موسم ربیع میں جو پہلی اور وافر بارشوں (وَسْمی) کے بعد سے شروع ہوتا ہے۔ اس قسم کے سالانہ ہودوں کے لیے ریکزاروں کی مٹی سب سے اچھی ہوتی ہے اور اسی لیے خانہ بدوش انہیں صحرائی علاقوں کو سب سے زیادہ دلکش تصور کرتے ہیں۔ سدا بہار پودے اور جھاڑیاں (شجر) جنہیں اونٹ کھاتے ہیں، نصی، حاذ اور مَبَط (تلفظ مَبَت) ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی بے شمار جھاڑیاں ہیں جو بیان سے باہر ہیں۔ وقتاً فوقتاً اونٹوں کو حَمَض قسم کی جھاڑیوں کو کھانے کی خواہش پیدا ہوتی ہے یہ اُس نمک کا، جو ان کے نظام بدنی کے لیے درکار ہوتا ہے، منبع ہیں۔ ان بہت سے ہودوں میں جو اس ذیل میں آتے ہیں

زَوْتہ، رَمْت، عَرَاد، اُجْرَم، سُوَاد، شَنان، غُضَا اور حَاذ (نہ کہ حاذ جیسا کہ کلاسیکی عربی میں ہے) ہیں۔ ایندھن کی غرض سے بدویوں کے لیے خشک جھاڑیاں بھی بہت ضروری ہیں اور ان میں سے بہترین عُبَل، غُضَا اور رَمْت ہیں۔ یہ جھاڑیاں جلتے ہوئے بہت اچھی خوشبو دیتی ہیں اور اس لیے خیمے کے کھلے دروازے کے سامنے کسی مہمان کے لیے قہوہ جوش کرنے کا عمل باعث مسرت بن جاتا ہے۔ بدوی ترقاس (فُغْ truffles) کو پسند کرتے ہیں اور صحرا کے دوسرے پودے بھی کھا لیتے ہیں، اگرچہ ازروی ترجیح و انداز فکر ان کے وجود میں سبزی خوروں کی سی کوئی بات نہیں۔ اراک [پیلو] (تلفظ راک) کی شاخیں مسواک کے طور پر عام استعمال میں آتی ہیں اور سنا senna کی پتیاں جلاب کے لیے چبائی جاتی ہیں۔

صحرا میں نباتات کی مزید افراط ہوتی اگر وہاں ریت کے وہ ٹیلے نہ ہوتے جو اپنی جگہ بدلتے رہتے ہیں، چنانچہ ان میں سے بعض ایک سال میں ۲۰ میٹر تک حرکت کرتے ہیں۔ تاہم بہت سی جگہوں میں جھاڑیوں نے جڑ پکڑ لی ہے اور جمی ہوئی ریت کا ہر جھاڑی کے گرد ایک ٹیلا بن جاتا ہے۔ ایسے ٹیلوں کا رقبہ متعدد کیلومیٹر تک پھیل جاتا ہے۔ اس طرح کی نہایت ناہموار زمین کو عَفْجہ کہتے ہیں۔ ریتلے علاقوں کے کمتر دشوار گزار نمونوں کو مَرَبِخ یا دِکَا کہ (جمع دِکَاک، قَب کلاسیکی دِکَاک، جمع دِکَاک بمعنی چپٹی سطح کا ریتلا میدان) کہتے ہیں۔

جانوروں میں اونٹ کو وہی اہمیت حاصل ہے جو درختوں میں کھجور کے درخت کو۔ عرب کے بیشتر بدویوں کی دولت کا دار و مدار اونٹ ہی پر ہے۔ وہ

لبائل جو اونٹوں کے بجائے بھیڑیں ہالتے ہیں، عرب کے شمال میں واقع چٹیل میدانوں، یعنی عراق کے بڑے دریاؤں کے قریب و جوار میں بود و باش رکھتے ہیں۔ یہ لبائل جنوب کی سمت نقل و وطن کرتے ہوئے کویت کی سر زمین سے آگے نہیں جاتے۔ اونٹوں سے حاصل ہونے والی سب سے زیادہ قیمتی چیز دودھ ہے، لیکن ان کا گوشت، کھال اور اون بھی بہت ہار آمد ہے۔ ان کی مینگھوں (دمن) کو اہندھن کی طرح جلانے کے لیے جمع کیا جاتا ہے اور مردہ اونٹوں کی دمنوں کے بالوں سے مضبوط رستا بنا لیتے ہیں۔ اونٹوں کو بعض اوقات ہل چلانے یا لنووں سے ہانی لکالنے کی غرض سے جوتا بھی جانا ہے اور خانہ بدوش عرب کھڑوں اور دھکر ضروریات کے لیے روپیہ حاصل کرنے کی غرض سے کچھ اونٹ فروخت بھی کر دیتے ہیں۔ سخت پیاس کی حالت میں ممکن ہے کہ کوئی بدوی وہ ہانی اپنے کے لیے، جو اونٹ کے معدے (گزش) میں جمع رہتا ہے اپنے اونٹ کو ذبح کر دے۔

اونٹوں کا عام نام ایل [رك بان] ہے (جسے انٹر بل تلفظ کرتے ہیں)، لیکن جنوب میں زیادہ عام اصطلاح بوش ہے۔ سواری کے اونٹ کو ذلول کہتے ہیں (اسم جمع رکاب) یہ لفظ سواری کے کام آنے والی یا نہ آنے والی دونوں قسموں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ سب سے زیادہ اسیل (جمع اصائل) وہ اونٹ ہوتے ہیں جن کا نسب نامہ کئی نسلوں سے منضبط اور محفوظ رہا ہو۔ ان میں سے بہت سے عمان کی نسلوں (عمانیات) سے ہوئے ہیں جن میں الباطنہ کے بواطن خاص طور پر مشہور ہیں، اگرچہ ان میں یہ سبب ہے کہ وہ ہر روز ہالی پنا چاہتے ہیں اور ناہموار علاقوں

میں سفر کے لیے موزوں نہیں ہوتے۔ پاکستان کے اونٹ عموماً ان اونٹوں سے جن کی پرورش یمن کے پہاڑوں میں ہوئی ہو، قد میں چھوٹے اور زیادہ ہلکے رنگ کے ہوتے ہیں۔ ان پر شمار ناموں میں سے جو اونٹوں سے مخصوص لغات میں پائے جاتے ہیں، بعض ایسے ہیں جن سے مراد وہ اونٹ ہوتے ہیں جو خاص خاص بودوں کو کھاتے ہیں، مثلاً ہوارم (واحد مؤنث : ہارم) حرم نامی جھاڑی سے مشقی اور آوارک (واحد مؤنث آرکہ) اراک کے درخت سے ماخوذ۔ ساحلوں کے ساتھ ساتھ اونٹوں کو اکثر سارڈین مچھلی کھلائی جاتی ہے۔

اونٹوں کے ساتھ ساتھ بیشتر خانہ بدوش بھیڑ بکریاں (نغم) بھی ہالتے ہیں، اگرچہ اتنے بڑے بڑے گلوں میں نہیں جتنے کہ شمالی چٹیل میدانوں میں نظر آتے ہیں۔ بھیڑ بکریوں کی قدر و قیمت ان کے دودھ، اون یا بالوں اور کھالوں کی وجہ سے ہے۔ بھیڑوں کی مانگ عربی دھوتوں میں اہم ترین کھانے کی حیثیت سے ہوتی ہے، چنانچہ بادشاہ بھی ایک بھیڑ کے بھرے (طی، جمع : طلیان) سے جسے دیکھے میں ڈال کر سن [مکھن] میں بھونا گیا ہو اور ایک بڑی پلیٹ میں چاولوں کی تہ جما کر مہمانوں کے سامنے رکھا جائے، کوئی زیادہ لذیذ کھانا پیش نہیں کر سکتے۔ سن، یعنی اُس مصفا مکھن کو جو پکائے یا چکنا کرنے کے لیے بھیڑ (نغمہ) یا بکری (عنز) کے دودھ سے تیار کیا جاتا ہے، جباب سے جو اونٹنی (ناقہ) کے دودھ سے بنتا ہے یا وڈک سے جو اونٹوں، بھیڑوں یا گائے بھینسوں کی چربی سے بنتا ہے، برتر سمجھا جاتا ہے۔

عربی گھوڑے کی نسل، جو یورپی اصل گھوڑوں کا مورث اعلیٰ اور ایک زمانے میں جزیرہ نما

کے لیے وجہ انتخار تھا، اب ختم ہوتی جا رہی ہے۔ آج کل بہت کم بدویوں کے پاس گھوڑے ہیں اور ان کی ہندوستان، مصر اور یورپ کو برآمد، جو ایک وقت عرب اقتصادیات کا ایک اہم عنصر تھا، اب کم ہو کر نہ ہونے کے برابر رہ گئی ہے۔ کوئی کوئی صاحبِ جاہ شخص اب بھی گھوڑے پالتا ہے، لیکن اب اس کا امکان ہے کہ اس سے بھی تغافل برتا جائے گا۔ موٹر کار کی تیز رفتاری نے عربوں کو فریفتہ کر لیا ہے، چنانچہ اب شکار کے لیے اور بعض عرب افواج میں رسالے کے طور پر کاریں ہی استعمال ہوتی ہیں۔

بہت اچھی نسلوں کے گدھے پرورش کیے جاتے ہیں، بالخصوص بحرین اور الحسا کے سفید رنگ اور بڑے قد و قامت کے گدھوں کو سواری اور ہائی کھیچنے اور پہاڑی علاقوں میں باربرداری کے جانوروں کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے جہاں ثابت قدمی کی بنا پر انہیں اونٹوں کی بہ نسبت زیادہ قابلِ اعتماد سمجھا جاتا ہے۔ کائنات بھینسیں، جو بیشتر مقامات پر زیادہ تعداد میں نہیں پائی جاتیں، چھوٹی اور کوہان دار قسم کی ہیں، سوا سقطری کے جہاں بے کوہان قسم کی بھی ہوتی ہیں۔

ہرن (ظبی) جو گزشتہ زمانے میں میدانوں میں ادھر ادھر بڑے بڑے ریوڑوں میں دوڑتے پھرتے تھے، ان ہندوقوں کی بدولت بہت کم ہوتے جا رہے ہیں جو شکاری ہاتھوں میں لے کر ان کے پاس سے ٹرکوں اور کاروں میں دوڑتے پھرتے ہیں۔ تین عام اقسام ریم (تلفظ ریم)، عرفی (قب کلاسیکی یعفور) اور ادم ہیں؛ غزال کی اصطلاح صرف نو زائیدہ ہرن کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ بدویوں کا تیز رفتار شکاری کتا (ملوقی) کبھی کبھی ہورنے میں ہرن پر بھی سبقت لے جاتا ہے۔ ایک

زیادہ بڑی قسم کا ہرن (oryx)، جسے جنوب میں وضحیٰ اور شمال میں بقر و حش یعنی نیل گائے کہتے ہیں) تھوڑی تعداد میں الریح الخالی کے دور دراز حصوں میں باقی رہ گیا ہے، لیکن اب النفود میں تقریباً کوئی نہیں رہا۔ پہاڑی بکرا (ibex) وغل) بھی اب بلند تر چوٹیوں میں زیادہ دور افتادہ مقامات میں پناہ گزین ہو گیا ہے۔ دیگر بڑے بڑے جنگلی جانوروں میں لکڑ بگھا (ضبع)، کیدڑ (واوی) [کلاسیکی ابن آوی]، بھیڑیا (ذئب، تلفظ ذیب، جمع ذیابہ) اور چیتا (نمر) شامل ہیں۔ شیر بیر [اسد] عرب میں عرصے سے معدوم ہو چکا ہے۔ جنوب کے پہاڑوں میں بندر (haboons) بہت کثرت سے ہیں اور ٹولیوں میں ادھر ادھر آوازیں نکالتے پھرتے ہیں؛ انہیں جوار باجرے کے کھیتوں پر ہلے بولنے کا بہت شوق ہے۔ زیادہ چھوٹے حیوانات لومڑی (ثعلب، یا ثعل یا حصنی، ظربان) کلاسیکی ظربان = بلی جیسا ایک جانور، وبرا (= خرگوشک)، اور خرگوش (ارنب) ہیں۔ جھاڑ چوہا (قنفذ) جس کے کانٹے چھوٹے ہوتے ہیں، لمبے کانٹوں والے سیہ (porcupine) کی بہ نسبت، جس سے اس کا کوئی تعلق نہیں، بہت زیادہ عام ہے۔ جربوع (کلاسیکی جربوع، jerboa) صحرا میں اپنی طبعی پچھلی ٹانگوں پر ادھر ادھر کودتا پھرتا ہے اور بہت چھوٹے سے کینگرو سے ملتا جلتا لگتا ہے؛ اسی سے قریب نسل کا جربوڈی (قب کلاسیکی جربوڈی) اس کے برعکس چاروں ٹانگوں پر دوڑتا ہے۔

سانپ ریتلے میدانوں اور چٹانوں میں رہتے ہیں، اگرچہ اپنے شبانہ طور طریقوں کی وجہ سے شاذ و نادر ہی نظر آتے ہیں۔ ان میں سے کچھ زہریلے بھی ہوتے ہیں، جن میں سینگ دار افعی (viper)، نیز عربی ناگ (cobra) کی ایک قسم (= مصری asp) اور ایک بڑا سانپ جسے تیم (قب کلاسیکی آیم) شامل

ہیں۔ اس آخر الذکر سانپ کے بارے میں بدوی کہتے ہیں کہ اس میں خاصے فاصلے تک اڑنے یا کودنے کی قوت ہوتی ہے۔ عام روایت کی رو سے شاید سب سے زیادہ مہلک بٹن ہے جو ایک چھوٹا سا معصوم شکل و صورت کا سانپ ہے اور ریگزاروں میں رہتا ہے۔ خلیج فارس کے دھاریدار سمندری سانپ زہریلے ہوتے ہیں، لیکن وہ انسانوں کو دھادو نادر ہی کاٹتے ہیں۔ چھپکلی ک تسم کے دو بڑے جانور غنہ اور وزل (گوہ کی تسم کا جانور) ہیں جن میں سے پہلے کو سب بدوی بہت شوق سے کھاتے ہیں بحالیکہ دوسرے سے بالعموم پرہیز کرتے ہیں۔ ریگزاروں کے زیادہ چھوٹے کرگڑوں میں تندشکل کا طبعی اور پھسلوان ریت میں تیرنے والا دوسہ (skink) ہیں۔

گزشتہ چند سال سے شتر مرغ عرب میں بظاہر ناہود ہو گیا ہے۔ صحرا میں اس کے انڈوں کے لوٹے ہوئے چھلکے اکثر پائے جاتے ہیں اور مقامات کے ناموں میں لفظ نعم اور شتر مرغوں سے متعلق اصطلاحات اکثر ملتی ہیں۔ سدھائے ہوئے بازوں سے جنہیں اکثر بعض طور پر [پرندے] کہا جاتا ہے شکار میں بہت کام لیا جاتا ہے اور دوسرے پرندوں کے علاوہ ان کا خاص شکار جباری [تیر کی ایک قسم] ہوتے ہیں۔ بھٹ تیر کی اقسام کے پرندے، مثلاً قطا اور خطاط، اپنی تیز رفتاری کی وجہ سے تربیت یافتہ بازوں کے قابو میں نہیں آتے، البتہ جنگلی باز انہیں پکڑ سکتے ہیں۔ جنگلی بازوں کی موجودگی کی شہادت مختصرہ [باز (شتر) کے گھونسلے کی جگہ] نام کے متعدد بلند مقامات سے ملتی ہے۔ صحرا کے زیادہ بڑے پرندوں میں عقاب، گدہ (نسر) اور آٹو شامل ہیں، بحالیکہ سرخ لانگوں کے لم ڈھنگ، چھوٹے ہکلیے اور حواصل ساحلوں کے ساتھ ساتھ

پائے جاتے ہیں۔ چھوٹے پرندے مزرعہ علاقوں میں زیادہ عام ہیں، ان میں پیک (= گوکو (cuckoo)، ذج یا طوطی (thrush)، ابابیل، مولا فامی بلبل اور حدھد شامل ہیں۔ دھوے طوق والا چنڈول (ام سالم) صحرا میں ہر جگہ پایا جاتا ہے اور زیادہ بھڑی تسم کے درج کا بھی تقریباً یہی حال ہے۔ مکہ معظمہ کے حرم شریف کے کبوتر تمام دنیا سے اسلام میں مشہور ہیں۔

جزیرۃ العرب کے اردگرد کے سمندروں میں مچھلیاں بافراط پائی جاتی ہیں جن میں سے بہت سی، مثلاً خلیج فارس کی گنڈ (king mackerel) اور هامور (grouper)، لذیذ اور مقوی ہوتی ہیں، لیکن جنہیں عرب اس قدر نہیں کھاتے جتنی کہ توقع کی جا سکتی تھی۔ بحر الہند سے کبھی کبھی وہیل (whale) مچھلیاں بھی خلیج فارس میں آ جاتی ہیں۔ جنوبی ساحل سے پرے شارک (shark) اور سارڈین (sardine) مچھلیاں بڑی تعداد میں پکڑی جاتی ہیں اور خلیج فارس میں لذیذ شرمپ (shrimp) مچھلیاں پائی جاتی ہیں۔ عرب میں زندہ جانوروں کی وجہ سے جو سب سے زیادہ تباہ کن آفت آتی ہے وہ ٹڈیوں (جراد) کی ہے۔ ٹڈیوں کے حملے کا ایک تنہا پہلو جو اس کی شدت کو کم کر دیتا ہے، یہ ہے کہ ان حملہ آوروں کی ایک بڑی تعداد کو وہی لوگ کھا لیتے ہیں، جنہیں یہ مصیبت میں مبتلا کر دیتی ہیں۔ مقابلۃ چھوٹی آفتیں مکھیوں، اونٹوں کی چوڑیوں اور اسی قسم کے اور کڑوں مکوڑوں کی ہیں جو عرب میں اور بہت سے ملکوں کی یہ نسبت چنداں شدید نہیں، اگرچہ بدوی اپنی زندگی کو محض "رمل و قمل" (ریت اور جوئیں) کہہ سکتا ہے۔ ایک زیادہ خوش آئند کپڑا، باوجود اپنے ڈنک کے، شہد کی مکھی [نحل] سے جسے شہد کے لیے پالا جاتا ہے۔

مآخذ : (فصل ۱ قاء کے لیے) - قدیم تو عربی

مآخذ : (۱) غرام السلی : اسماء جبال تہامة، قاہرہ
۵۱۳۷۳ : (۲) الہمدانی : صفة جزيرة العرب : (۳) وہی
مصنف : الاکلیل : (۴) BGA، بالخصوص ابن حوقل اور
المقدسی : (۵) المسعودی : مروج الذهب : (۶) البکری :
معجم ما استعجم، قاہرہ ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۱ء : (۷) الزمخشري :
الامکنۃ و الجبال المیاء، لائڈن ۱۸۵۶ء : (۸) ابن جبیر :
رحلة، بار دوم، لائڈن ۱۹۰۷ء : (۹) یاقوت : معجم
البلدان : (۱۰) احمد بن عبد اللہ الطبری : القرى لقاصد أم
القری، قاہرہ ۱۳۶۷ھ : (۱۱) ابن المجاور : Descriptio
Arahiae meridionalis، لائڈن ۱۹۵۱ء : (۱۲)
ابو الفداء : Descriptio peninsulae Arabiae، اوکسفرڈ
۱۷۱۲ء : (۱۳) ابن بطوطہ : Voyages : (۱۴) المقریزی :
De valle Hadhramout، بون ۱۸۶۶ء : (۱۵) خلیل
الطاهری : زبنة كشف الممالک، پیرس ۱۸۹۴ء (فرانسیسی
ترجمہ، دمشق ۱۹۵۰ء) : (۱۶) عبدالغنی النابلسی :
الحقیقة والمجاز، قاہرہ ۱۳۲۴ھ.

وسیع تر مفہوم کی جدید عربی تصانیف :

(۱) امین الریحانی : ملوک العرب، بار دوم، بیروت
۱۹۲۹ء : (۲) حافظ وہب : جزيرة العرب، قاہرہ ۱۳۵۴ھ :
(۳) عمر رضا کچالہ : جغرافیة شبه جزيرة العرب، دمشق
۱۳۶۴ھ : (۴) فؤاد حمزہ : قلب جزيرة العرب، قاہرہ
۱۳۵۲ھ : (۵) وہی مصنف : البلاد العربية السعودية، مکہ
۱۳۵۵ھ : (۶) L. Cheikho، در المشرق، ۱۹۲۰ء : (۷)
محمد بن عبدالدین بلیث : صحیح الاخبار، قاہرہ ۱۳۷۰ تا
۱۳۷۳ھ.

وہ تصانیف جو ابتداءً الحجاز سے متعلق ہیں :

(۱) ابراہیم رفعت : مرآة الحرمين، قاہرہ ۱۳۴۴ھ :
(۲) محمد لیبب آلبتونی : الرحلة الحجازية، بار دوم، قاہرہ
۱۳۲۹ھ : (۳) خیر الدین الزیر کلی : مارایت، قاہرہ ۱۳۴۲ھ :
(۴) شکیب ارسلان : الارتسامات اللطاف، قاہرہ ۱۳۵۰ھ :
(۵) عبدالقدوس الانصاری : آثار المدينة، دمشق ۱۳۵۳ھ

(۶) محمد حسین ہیکل : فی منزل الوحی، قاہرہ ۱۳۵۶ھ.
عسیر سے متعلق تصانیف :

(۱) شرف البرکاتی : الرحلة الیمانية، قاہرہ ۱۳۳۰ھ :
(۲) فؤاد حمزہ : فی بلاد عسیر، قاہرہ ۱۹۵۱ء : (۳)
محمد عمر رفیع : فی ربوع العسیر، قاہرہ ۱۳۷۳ھ.
بن، حضرموت، کویت اور سعودی عرب کے بارے
میں تصانیف :

(۱) نزیح العظم : رحلة فی بلاد العربية السعيدة، قاہرہ
۱۹۳۷ء : (۲) صلاح البکری : فی جنوب الجزيرة العربية،
قاہرہ ۱۳۶۸ھ : (۳) محمد بن ہاشم : رحلة الى الثغر بن،
قاہرہ : (۴) احمد الشرباصی : ایام الكويت، قاہرہ ۱۳۷۳ھ :
(۵) فیصل العظيمة : فی بلاد التولوز، دمشق ۱۹۴۵ء : (۶)
حمد الجاسر، در 'A' MM، زمانہ حال کے مقالات البلاد
السعودية، وغیرہ : (۷) رشدي ملحاس : بحث المدائن، مکہ
۱۳۴۹ھ : (۸) وہی مصنف : مسافات الطروق، بار پنجم، مکہ
۱۳۶۸ھ : (۹) عیسہ القطامي : دليل المختار، بار دوم، قاہرہ
۱۳۶۹ھ : (۱۰) حسین محمد بدوی : کتاب الزراعة الحديثة
بالمملكة العربية السعودية، قاہرہ ۱۹۴۵ء.

عام نوعیت کی کتابیں جن میں عرب سے بحث کی گئی ہے :

(۱) E. F. Jomard : Etudes géographiques at
historiques sur l'Arabie، پیرس ۱۸۳۹ء : (۲) C. Ritter :
Die Halbinsel Arabien، بار دوم، برلن ۱۸۳۶-۱۸۳۷ء :
(۳) N. Desvergers : Arabie، پیرس ۱۸۳۷ء : (۴)
A. d'Avridl : L'Arabie contemporaine، پیرس ۱۸۶۸ء :
(۵) S. M. Zwemer : Arabia، نیویارک ۱۹۰۰ء : (۶)
B. Moritz : Arabien، ہانور ۱۹۲۳ء : (۷) W. Lesch :
Arabien، میونخ ۱۹۳۱ء : (۸) E. Nunè : در OM،
۱۹۴۱ء : (۹) R. Sanger : The Arabian Peninsula،
نیویارک ۱۹۵۴ء : (۱۰) برطانوی وزارت بحریہ :
A handbook of Arabia، لندن ۱۹۱۶-۱۹۱۷ء : (۱۱)
وہی مصنف : Iraq and the Persian Gulf، لندن ۱۹۴۴ء :
(۱۲) وہی مصنف : Western Arabia and the Red Sea،

لندن ۱۸۴۲ء: *Relations de voyages*: Aucher-Eloy
 (۹) *Travels in Ar.*: J. Wellsted، لندن ۱۸۲۸ء:
 (۱۰) وہی مصنف: *Travels to the city of the Caliphs*
 لندن ۱۸۴۰ء: (۱۱) *Relation d'un voyage*: P. Botta
 : M. Tamisier (۱۲) ۱۸۴۱ء: *dans l'Yemen*
 : V. Fontanier (۱۳) ۱۸۴۰ء: *Voyage en Ar.*
 ۱۸۴۴ء: *Voyage dans le golfe persique*
 G. A. Wallins طبع: S. Elmgren (۱۴) ۱۸۴۶ء:
 Helsingfors (resepanteckningar) ۱۸۶۳-۱۸۶۶ء: (۱۵)
 T. Arnaud، در JA، ۱۸۴۵ء: (۱۶) وہی مصنف، در
 H. v. (۱۷) ۱۸۹۵-۱۸۹۳ء: *Revue d'Égypte*
 Maltzan، طبع: A. v. Wrede's Reise in Hadhramaut
 ۱۸۸۷ء. Brunswick

انیسویں صدی کے نصف آخر کے سیاح:

(۱) L. Pelly، در JRGS، ۱۸۶۵ء: (۲) C. Guarmani
 Northern Najd، لندن ۱۹۲۸ء: (۳) J. Halévy، در JA،
 ۱۸۷۲ء: (۴) وہی مصنف، در BSG، ۱۸۷۳-۱۸۷۷ء:
 (۵) *Reise nach Südarabien*: H. v. Maltzan
 Brunswick ۱۸۷۳ء: (۶) R. Burton، *Pers. narrative*
 of a pilgr. to Al-Madīnah and Meccah، لندن ۱۸۹۲ء:
 (۷) وہی مصنف: *The gold-mines of Midian*، لندن
 ۱۸۷۸ء: (۸) وہی مصنف: *The Land of Midian*
 لندن ۱۸۷۹ء: (۹) C. Huber، *Voyage dans*
 l'Ar. centrale، پیرس ۱۸۸۵ء: (۱۰) وہی مصنف:
 Journal d'un voyage en Ar.، پیرس ۱۸۹۱ء: (۱۱)
 R. Manzoni، *El Yemen*، روم ۱۸۸۴ء: (۱۲)
 S. Miles، *The countries and tribes of the Persian*
 Gulf، لندن ۱۹۱۹ء: (۱۳) C. Doughty، *Travels in*
 Ar. Deserta، لندن ۱۹۳۶ء: (۱۴) D. Müller و N.
 Rhodokanakis، *E. Glasers Reise nach Märīb*، وی اے
 ۱۹۱۳ء: (۱۵) O. Weber، *E. Glasers Forschung*
 reisen، لاہرک ۱۹۰۹ء: (۱۶) J. Werdecker، در

لندن ۱۹۴۶ء: (۱۳) J. G. Lorimer، *Gazetteer of the*
 Persian Gulf, 'Omān and Central Arabia
 Routes: India, General Staff (۱۴) ۱۹۱۵ء تا ۱۹۰۸
 in Arabia، شملہ ۱۹۱۶ء: (۱۵) *Selections from the*
 records of the Bombay Government
 Select-: G. W. Forrest (۱۶) ۱۸۵۶ء: ج ۲۳
 lons from the travels.....In the Bombay Secretariat
 بمبئی ۱۹۰۶ء: (۱۷) C. R. Markham، *A memoir*
 on the Indian surveys، بار دوم، لندن ۱۸۷۸ء: (۱۸)
 عدن اور بحرین کی حکومتوں کی سالانہ رپورٹیں وغیرہ:
 (۱۹) *Handbook*: Iraq Petroleum Company، لندن
 ۱۹۳۸ء: (۲۰) A. Zehme، *Arabien u. die Araber*
 Halle ۱۸۷۵ء: (۲۱) D. G. Hagarth، *The penetra-*
 tion of Arabia، لندن ۱۹۰۵ء: (۲۲) O. Weber، *For-*
 sehungs—reisen in Süd-Arabien، لاہرک ۱۹۰۷ء:
 (۲۳) R. H. Kiernan، *The unveiling of Arabia*
 لندن ۱۹۲۷ء: (۲۴) F. Wüstenfeld، *Die v. Medina*
 Die Strasse v. (۲۵) auslaufenden Hauptstrassen
 :Das Gebiet v. Medina (۲۶) Baḡra nach Mekka
 Abh. d. k. Ges. d. سب در: Bahrein u. Jemāma (۲۷)
 ۱۸۷۳-۱۸۶۲ء: Wiss. zu Gott

انیسویں صدی کے وسط تک کے سیاح:

(۱) C. Niebuhr، *Beschreibung v. Arabien*
 کوہن ہیگن ۱۷۷۲ء: (۲) وہی مصنف: *Voyage en*
 Arabie، ایسٹرڈم ۱۷۷۶-۱۷۸۰ء: (۳) D. Badia
 y Leblich، *Voyages d'Ali Bey*، پیرس ۱۸۱۴ء: (۴)
 F. Kruse، وغیرہ طابعین: U. J. Seetzen's
 Reisen، برلن ۱۸۵۹-۱۸۵۴ء: (۵) J. Burckhardt
Travels in Arabia، لندن ۱۸۲۹ء: (۶) G. Sadlier
 [Sadleir]، *Diary of a journey across Arabia*
 بمبئی ۱۸۶۶ء: (۷) E. Ruppell، *Reisen in Nubien...*
 u. dem peträischen Ar.، فرینکفرٹ ۱۸۲۹ء: (۸) P.

The holy cities of Arabia : E. Rutter (۲۳) لنڈن ۱۹۲۸ء۔

یسویں صدی کے ربع ثانی کے سیاح :

Alarms and excursions in Ar. : B. Thomas (۱)

Arabie felix : مصنف (۲) ۱۹۳۱ء؛ *Indianapolis*

نیویارک ۱۹۳۲ء؛ *C. Rathjens* (۳) ۱۹۳۲ء؛ *H.v. Wissmann*

Südarabien-Reise Hamburg ۱۹۳۱-۱۹۳۳ء؛ (۴)

وہی مصنف، *Erdkunde* ۱۹۳۷ء؛ (۵) وہی مصنف،

در *ZGEBer* ۱۹۲۹ء؛ (۶) *C. Rathjens*؛ *Sabaeica*

ج ۱، Hamburg ۱۹۵۳ء؛ (۷) *A. Rihani*؛ *Around the*

coasts of Ar. بوسن ۱۹۳۰ء؛ (۸) وہی مصنف :

Arabian peak and desert بوسن ۱۹۳۰ء؛ (۹) *D.*

Hadramaut : H. v. Wissmann و *van der Meulen*

لنڈن ۱۹۳۲ء؛ (۱۰) *D. v. d. M.*؛ *Aden to the*

Hadhramaat لنڈن ۱۹۳۷ء؛ (۱۱) وہی مصنف :

Ontwakend Arabie ایسٹرڈم ۱۹۵۳ء؛ (۱۲) *D.*

Arabian adventure : Carruthers لنڈن ۱۹۳۵ء؛ (۱۳)

Doctor in Arabia : P. Harrison نیویارک ۱۹۳۰ء؛

The southern gates of Arabia : F. Stark (۱۴)

نیویارک ۱۹۳۶ء؛ (۱۵) *W. Ingrams*؛ *Arabia and the*

isles بار دوم، لنڈن ۱۹۵۲ء؛ (۱۶) *A. Hamilton*

The Kingdom of melchior لنڈن ۱۹۳۹ء؛ (۱۷)

In the high Yemen : H. Scott لنڈن ۱۹۳۷ء؛ (۱۸)

Arabia phoenix : G. de Gaury لنڈن ۱۹۳۶ء؛ (۱۹)

وہی مصنف، *Arabian journey* لنڈن ۱۹۵۰ء۔

مخصوص علاقوں سے متعلق تصانیف :

(۱) *Yemen et Saoudia* : E. Brémond پیرس

۱۹۳۷ء؛ (۲) *L'Arabia Sa'udiana* : C. Nallino روم

۱۹۳۸ء؛ (۳) *Report of the U.S.* : K. Twitchell

agric. mission to Saudi Arabia قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۴)

وہی مصنف، *Saudi Arabia* بار دوم، پرنسٹن ۱۹۵۳ء؛

(۵) *The Arabia of Ibn Saud* : R. Leblicher وغیرہ

BSRGE، ۱۹۲۹ء؛ (۱۷) *A. Deflers*؛ *Voyage au*

Yemen، پیرس ۱۸۸۹ء؛ (۱۸) *W. Harris*؛ *A journey*

thr. the Yemen، ایڈنبرگ ۱۸۹۳ء؛ (۱۹) *J. Euting*

Taghbuch einer Reise in Inner-Arabien، لنڈن

۱۸۹۶-۱۹۱۳ء؛ (۲۰) *L. Hirsch*؛ *Reisen in Süd-*

Arabien، لنڈن ۱۸۹۷ء؛ (۲۱) *M. Bent* و *J.*

Southern Arabia، لنڈن ۱۹۰۰ء۔

یسویں صدی کے ربع اول کے سیاح :

(۱) *H. Burchardt*، در *ZGEBer* ۱۹۰۶ء؛

(۲) *E. Mittwoch*، طبع *Aus dem Jemen*، لایپزک؛

(۳) *A. Jaussen* و *R. Savignac*؛ *Mission archéol-*

logique en Ar. پیرس ۱۹۰۹-۱۹۲۲ء؛ (۴)

Ar. Deserta : A. Musil، نیویارک؛ (۵) وہی مصنف:

The northern Hegaz، نیویارک ۱۹۲۶ء؛ (۶) وہی مصنف:

Northern Nagd، نیویارک ۱۹۲۸ء؛ (۷) *G. Bury*

The land of Uz، لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۸) وہی مصنف :

Ar. infelix، لنڈن ۱۹۱۵ء؛ (۹) *B. Raunkiaer*

Gennem Wahhabiternes land، کوبن ہیگن ۱۹۱۳ء؛

(۱۰) *A modern pilgrim in Mecca* : A. Wavell

لنڈن ۱۹۱۲ء؛ (۱۱) *G. Leachman*، در *GJ*، ۱۹۱۱-

۱۹۱۳ء؛ (۱۲) *H. Jacob*؛ *Kings of Arabia*، لنڈن

۱۹۲۳ء؛ (۱۳) وہی مصنف *Perfumes of Araby*، لنڈن

۱۹۱۵ء؛ (۱۴) *T. Lawrence*؛ *Seven pillars of*

wisdom، لنڈن ۱۹۳۵ء؛ (۱۵) وہی مصنف :

despatches from Ar.؛ (۱۶) *H. Philby*؛ *The heart*

of Arabia، لنڈن ۱۹۲۲ء؛ (۱۷) وہی مصنف :

the Wahhabis، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۱۸) وہی مصنف :

The empty quarter، نیویارک ۱۹۳۳ء؛ (۱۹) وہی مصنف:

Sheba's daughters، لنڈن ۱۹۳۹ء؛ (۲۰) وہی مصنف :

A pilgrim in Ar.، لنڈن ۱۹۳۶ء؛ (۲۱) وہی مصنف :

Arabian Highlands، نیویارک ۱۹۵۲ء؛ (۲۲)

In unknown Ar. : R. Cheesman، لنڈن ۱۹۲۶ء؛

Structure géologique de l'Ar. : P. Lamare
Belträge zur : H. v. Wissmann (۶) : ۱۹۳۹
Geol. Rundsch. 'Tektonik Arabiens' : (۷) : ۱۹۴۲
The geol.....of Dhufar : C. Fox
Arabian Oil : H. Chenery و R. Mikesell (۸)
Chapel Hill : W. Pratt (۹) : ۱۹۴۹
geog. of Petroleum : (۱۰) : ۱۹۵۰
Aramco and world oil : Lebikicher
V. Illing (۱۱) : ۱۹۵۳
The world's oilfields : لندن

متعلق بہ نباتات و حیوانات :

Flora arabica : E. Blatter (۱) : کلکتہ ۱۹۱۹
Flora des tropischen : O. Schwartz (۲) : ۱۹۲۳
Arabien : R. Meinertzhagen (۳) : ۱۹۳۹ Hamburg
Birds of Arabia : W. Tweedie (۴) : ۱۹۵۴
The Arabian horse : E. Rüppell (۵) : ۱۸۹۳
Fische des Rothen Meeres : فرینکفرٹ ۱۸۲۶
Danish scientific : K. Jessen (۶) : ۱۸۳۱
investigations : کوبن ہیگن ۱۹۳۹-۱۹۴۴ : (۷)
The fisheries of muscat : G. Bertram : ۱۹۴۹
The natural hist. of Sokotra : H. Forbes (۸)
Liverpool : ۱۹۰۳

(۹) لسانیات

جزیرہ نامے عرب کے لسانیاتی مطالعے میں
دشوار مسائل کی ایک بڑی تعداد حل طلب رہ
جاتی ہے۔ یہاں کے سب سے پہلے باشندے کون
تھے؟ وہ اسی سرزمین میں پیدا ہوئے تھے یا
کہیں باہر سے آئے تھے؟ اگر وہ باہر سے آئے تھے
تو ان کا اصلی وطن کیا تھا؟ جن ماحول میں وہ
رہتے تھے وہ کیسا تھا۔ کیا وہ آج کل کے عرب
ماحول سے بہت مختلف تھا؟ وقت گزرنے پر
قدیم ترین باشندوں میں باہر سے در آنے والے

نیویارک : W. Schmidt (۶) : ۱۹۵۲
Südara- : A. Grohmann (۷) : ۱۹۱۳ Halle
Arabien : bien als Wirtschaftsgebiet : وی انا ۱۹۲۲-۱۹۳۳ :
N. Lambardi (۸) : OM : ۱۹۴۷ : E. Rossi (۹)
An account of ... : F. Hunter (۱۰) : ۱۹۵۳ : OM
Aden : F. Apelt (۱۱) : ۱۸۷۷ : لندن
Grossenhaim : C. de Landberg (۱۲) : ۱۹۲۹
Arabica : لائیڈن ۱۸۸۶-۱۸۹۸ : (۱۳) : L. van den
Batavia : Le. Hadhramout : Berg : (۱۴) : ۱۸۸۶
Il sultanato di Oman : Omar : (۱۵) : ۱۹۱۲ :
G. Rentz : عمان : ۱۹۵۲ : A. Wilson (۱۶) :
The Persian Gulf : اوکسفورڈ : ۱۹۲۸ : (۱۷) : S. Genthe
Der Persische Meerbusen : Marburg : ۱۸۹۶ : (۱۸)
Geog. des Pers. Golfes : G. Schott
Hamburg MGG : Le golfe persique : R. Vadala (۱۹) : ۱۹۱۸
Den Persiske bukt : A. Mohr (۲۰) : ۱۹۲۰ : Oslo
Le golfe persique : M. Esmaili (۲۱) : ۱۹۲۹ :
Persian Gulf : وزارت بحر : ۱۹۳۶ : (۲۲)
U. S. Hydrogra- : لندن : ۱۹۴۲ : (۲۳)
Sailing Directions for the Persian : phic Office
Gulf : بار چہارم، واشنگٹن : ۱۹۵۲ : (۲۴)
وزارت بحر : Red Sea and Gulf of Aden pilot : بار
نہم، لندن : ۱۹۴۴ : (۲۵)
U. S. Hydrographic Office :
Sailing Directions for the Red Sea and Gulf of
Aden : بار سوم، واشنگٹن : ۱۹۴۳

متعلق بہ طبقات ارضی :

The geog. and geol. of makalla : O. Little (۱)
قاہرہ : ۱۹۲۵ : (۲) : R. Richardson : Die Geol. u. die
Salzdome im südwest. Telle d. Pers. Golfes
Heidelberg : G. Lees (۳) : ۱۹۲۶ : The geol. and
tectonics of Oman : Qly. Journal of the Geol. Soc.
وہی مصنف، در : GJ : ۱۹۲۸ : (۵)

کون سے عناصر شامل ہوتے گئے؟ عرب کہلانے کے مستحق سب سے پہلے لوگ کون تھے اور وہ کہاں سے آئے تھے؟

ان اور ان کے مماثل سوالات کے جواب تلاش کرنے کی کوشش میں کسی حد تک ترقی ضرور ہوئی ہے، لیکن اس سے پہلے کہ زیادہ قرین قیاس مفروضات میں سے کسی کو تاریخی حقیقت کا مرتبہ دیا جاسکے ابھی بہت زیادہ کام کرنا ضروری ہے۔ جزیرہ نما کے ارضی اور جغرافیائی کوائف کے بارے میں ابھی بہت کچھ جاننا باقی ہے۔ بہت سے مودمند قدیم آثار کے اکتشاف کی ضرورت ہے اور موجودہ باشندوں اور ان کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں کے متعلق مکمل تحقیقات لازمی ہے۔ علاوہ ازیں عرب کے مسائل کا حل بہت حد تک دوسرے علاقوں سے متعلق کام کی کامیابی پر منحصر ہو سکتا ہے، مثلاً عربوں کی اصل و نسل کا مسئلہ سامیوں کی اصل و نسل کے وسیع تر مسئلے سے اس طرح وابستہ ہے کہ اسے اس سے الگ نہیں کیا جاسکتا، یعنی ان بہت سی اقوام کی اصل و نسل سے جو اس خاندان کی زبانیں بولتے ہیں جس سے عربی زبان کا تعلق ہے۔

جزیرۃ العرب میں انسان کی ابتدائی تاریخ کے بارے میں جو شہادت مل سکتی ہے اس سے یہ پتا چلتا ہے کہ یمن کے بلند خطوں کے باشندے شاید دنیا میں وہ بڑا گروہ ہیں جن میں سب سے کم آمیزش ہوئی ہے اور اب وہی اس نسل کے نمائندہ ہیں جسے ماہرین نسلیات قدیمہ بحر متوسط یا بحیرۃ روم کی نسل (Mediterranean race) کہتے ہیں۔ ان پہاڑی لوگوں کے مشرق میں کہا جاتا ہے کہ ایک Veddoid [Veddoid]، یعنی سیلون کے اصلی باشندوں کی نسل کی آمیزش بھی دیکھنے میں آتی ہے، بالخصوص تہرہ کے قبیلے اور جنوب

کے دیگر قبائل میں جو اپنی ایسی سامی بولیاں بولتے ہیں جو عربی سے مختلف ہیں۔ اس سیلونی نسل کی آمیزش اور بعض دیگر معلومات سے یہ ذہن میں آتا ہے کہ ان لوگوں کا دور دراز کے مشرقی ممالک، شاید ہندوستان یا سیلون سے قدیم تعلق رہا ہوگا۔ شمال کے بدوی بھی جو اکثر اہل یورپ کے نزدیک عرب کے قدیم ترین باشندے ہیں، بنیادی طور پر بحیرۃ روم کی نسل سے ہیں، اگرچہ بالکل ایسے مخصوص طریقے پر نہیں جیسے کہ یمن کے پہاڑی۔ ساحلوں کے ساتھ ساتھ سب جگہ اور ذرا کمتر کثرت سے اندرون ملک میں بعض اور نسلی آمیزشیں بھی پائی جاتی ہیں، بعض اوقات تو باسانی قابل شناخت شکلوں میں اور بعض دفعہ سطح سے اتنے نیچے پڑے ہوئے کہ ان کی پہچان ناممکن ہو جاتی ہے۔

ان اسرار و غوامض کی نقاب کشائی آثار قدیمہ اور نسلیات کے ماہرین کا کام ہے [نیز رک بہ بدوی]۔ اسلام کا مطالعہ کرنے والے کے لیے زیادہ اہم وہ تصور ہے جو عرب۔ بالخصوص مسلم عرب۔ اپنے نسلیاتی ارتقا کے بارے میں رکھتے تھے اور بہت حد تک اب بھی رکھتے ہیں۔ یہ تصور اس قدر عام ہے اور اس پر ان کا اعتقاد اتنا مضبوط ہے کہ وہ ماہرین نسلیات کی جانب سے بھی غور و فکر کا مستحق ہے۔

عربوں کے اپنے تصور کے بیچ بہت قدیم زمانے میں بوئے گئے تھے، لیکن یہ تعین دشوار ہے کہ کتنے قدیم زمانے میں، اس لیے کہ جو مآخذ ملتے ہیں وہ نسبتاً متاخر عہد کے ہیں، اگرچہ اس تصور کی بنیادی جزئیات کا ارتقا ظہور اسلام سے پہلے ہو چکا تھا، تاہم زمانہ قبل اسلام کے متعلق معلومات کا جائزہ لینے میں احتیاط کی ضرورت ہے کیونکہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ موجودہ مآخذ

نہ صرف ظہور اسلام کے بہت بعد ضبط تحریر میں آئے تھے، بلکہ آغاز اسلام کے بعد اس کے زندگی کے بہت سے پہلوؤں کو ایک نئے نقطہ نظر سے دیکھنے کے ساتھ ساتھ اور اس طرح ان معلومات کی مکمل صحت بھی اکثر معرض شک و شبہ میں ہو جاتی ہے۔ مزید برآں عربوں کے تصور میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں بھی مختلف طرح کی تحسین و تہذیب کا عمل جاری تھا اور بعد میں بھی جاری رہا۔ آخر میں اسلام نے مسلمانوں کی مواخات اور عرب و غیر عرب کی مساوات کے عقیدے کی بنا پر ملت کی زندگی کے نصب العین کی حیثیت سے عربوں کے تصور کے بالمقابل ایک نیا تصور پیش کر دیا۔ مسلم ماہرین انساب نے عرب تصور کی توضیح اور اس کے عملی اطلاق کے لیے ایک مفصل اور عمدہ نظام مرتب کیا ہے۔ اگرچہ اس نظام میں کمزوریاں موجود ہیں۔ ابتدائی مراحل میں بعض مبہم باتیں، ظاہرہ خلائی، غیر حل شدہ معنی، غیر مربوط اور متضاد چیزیں۔ تاہم بحیثیت مجموعی یہ خاصا متوازن ہے۔ سب سے زیادہ یہ بات اہم ہے کہ اس عرب تصور کے ابتدائی نظریات، جو اس کی جڑ ہیں، محض علما کی ملکیت نہیں رہے ہیں، بلکہ ان کے مالک عوام ہیں اور عرب کی سیاست اور معاشرتی زندگی پر ان کا اثر گہرا اور عام رہا ہے۔

عرب تصور کی رو سے عرب ایک نسل ہیں نہ کہ صرف ایسے لوگوں کی ایک جماعت جو ایک ہی زبان بولتے ہیں۔ یہ نسل بے شمار مردوں اور عورتوں سے مل کر بنی ہے جن میں سے ہر ایک براہ راست دو اعلیٰ مورثوں میں سے کسی ایک کی اولاد ہے، جو خود غالباً قریبی رشتے دار نہ تھے (ان دونوں مورثوں کا باہمی

تعلق اس نظام کے اُن بڑے پہلوؤں میں سے ہے جو ابھی تک حل نہیں ہوئے)۔ اگر سب عربوں کے ایک ہی مورث اعلیٰ کی اولاد ہونے پر اصرار کیا جاتا تو صرف اسی طرح زیادہ ہم جنسیت پیدا ہو سکتی تھی۔ یہ حقیقت کہ عربوں نے اپنی واضح اور غیر متنازع روایت میں اپنی اصل کی دوئی کا اعتراف کیا، ایک بہت معنی خیز بات ہے اور عربوں اور اسلام کی تاریخ پر اس کا دور رس اثر ہوا ہے۔

عرب نسابوں کے نظام کی ابتدا اُن قوموں کے سرسری ذکر سے ہوتی ہے جنہیں عرب جزیرہ نما کے اصلی باشندے مانتے تھے، یعنی ایسے قبائل جیسے کہ عنادہ، ثمود، ارم، جرہم، طسم اور جدہس (رک بانہا) جن سب کے بارے میں خیال یہ ہے کہ وہ آغاز اسلام سے پہلے معدوم ہو گئے تھے۔ ان میں سے بعض، مثلاً عاد اور ارم ممکن ہے بالکل انسانوی ہوں۔ بحالیکہ بعض مثلاً ثمود کی تاریخی حیثیت کے بارے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ ان قبائل کی اصل و نسل سے متعلق یقینی طور پر کوئی علم نہیں، اگرچہ انہیں بالعموم عرب سمجھا جاتا ہے، یعنی کم شدہ عرب (العرب الباعدہ) بعض اوقات انہیں حقیقی عرب (العرب العارہ) بھی کہا جاتا ہے، جو زیادہ تر بے معنی ہے کیونکہ عرب تصور میں انہیں عموماً ایک انوکھی چیز اور ان لوگوں کی ایک مثال سمجھا جاتا ہے جنہوں نے اپنے انبیاء کی بات نہیں سنی اور اس لیے ان کا انجام خوفناک ہوا۔ اگرچہ متلفز زمانے میں بعض ایسے لوگ تھے جو ان قدامت اولاد ہونے کے مدعی تھے، بلکہ ایسے قبائل بھی تھے جن کی بابت مشہور تھا کہ ان کی نسل سے ہیں، تاہم ماہر انساب ابن حزم (م ۵۶۸ھ) اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ ”روئے زمین

کہ وہ سب سے پہلے جزیرہ نما کے شمالی نصف حصے میں نمودار ہوئے تھے۔ آیا اس روایتی تقسیم کی بنیاد حقیقت پر مبنی ہے؟ یہ ایک معرض بحث سوال ہے، مثلاً بعض معلومات سے یہ پتا چلتا ہے کہ سبائہ یمن میں شمال سے آئے تھے، حالانکہ عرب نسابوں کے نظام میں سبائہ قحطان کے پڑپوتے اور حمیر اور کہلان کے باپ کا نام ہے، جو جنوبی عربوں کی دو بڑی شاخوں کے مورث اعلیٰ تھے۔

جنوبی عرب کی قدیم ریاستوں کے لوگوں سبائی، مینائی [رک بآنہا] کو حمیر کی اولاد شمار کیا جاتا تھا، اور اس لیے عربی زبان میں لفظ حمیر ایک ایسی جامع اصطلاح بن گیا جس میں ان ریاستوں کی تہذیب و تمدن کا مفہوم شامل تھا جن لوگوں کو غیر مشروط طور پر حمیر کی اولاد سمجھا جاتا تھا، ان میں سے بہت کم نے اسلامی عہد میں کوئی اہم کردار ادا کیا، بلکہ اس وقت سب سے زیادہ نمایاں بنو کہلان تھے جن میں طیی، مذحج، ہمدان اور الازد شامل تھے۔ الازد کی ذیلی شاخوں میں الاوس اور الخزرج تھے جو مدینے میں رہتے تھے اور جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے انصار کی حیثیت سے دنیا میں اسلام میں شہرت حاصل کی۔ لخم، غسان اور کہلان کے دیگر قبائل جزیرہ نما کے شمال وسط میں آغاز اسلام سے بہت پہلے آباد ہو چکے تھے، اور اسی لیے چھٹی اور ابتدائی ساتویں صدی کے نقشے میں ایک عجیب مرقع کاری نظر آتی ہے جو میں جنوبی نسل کے بہت سے عربوں کے علاقے ان علاقوں کے شمال میں ہیں جو شمالی عربوں کے ہیں۔

عدنان، یعنی شمالی عربوں کے معروف عام مورث اعلیٰ کی شخصیت بظاہر قحطان سے بھی

ہر کوئی شخص ایسا نہیں ہے جس کا ان کی اولاد سے ہونا مصدق ہو“ (طبع Lévi-Provençal، ص ۸)۔ قدیم اصل باشندوں سے اس طریقے پر بھگتنے کے بعد، عرب تصور دو بڑے مورثوں، قحطان اور عدنان (رک بآنہا) پر مرکوز ہو جاتا ہے، نیز عرب نسل کے ان دو بڑے حصوں پر جن کے وہ مورث اعلیٰ تھے۔ چونکہ سب انسان حضرت آدمؑ کی نسل سے ہیں، لہذا ان دونوں کا کوئی نہ کوئی دور کا رشتہ ضرور ہوگا۔ زیادہ قریبی رشتے کے سوال کا انحصار اس پر ہے کہ آیا قحطان حضرت اسمعیلؑ کی اولاد سے تھا جنہیں عدنان کا مورث اعلیٰ مانا جاتا ہے۔ ایک رائے جو بہت سے لوگ رکھتے ہیں اس کی مخالف ہے کہ قحطان حضرت اسمعیلؑ کی نسل سے تھا کیونکہ اس کا نسب سام بن نوحؑ سے ایک جداگانہ حیثیت سے ملایا جاتا ہے۔ قحطان کی اولاد کو بالعموم ”حقیقی عرب“ (العرب العاربه یا ارباع) کہا جاتا ہے اور عدنان کی اولاد کو معرب عرب (العرب المتعربہ یا المستعربہ)، اگرچہ اس بیان کا غیر یقینی ہونا بعض اور بیانات کی موجودگی سے عیاں ہے جن میں سے ایک گم شدہ عربوں اور قحطان کو حقیقی عربوں کی حیثیت سے ایک ہی ذیل میں رکھتا ہے، بحالیکہ ایک اور حقیقی عربوں کا نام گم شدہ عربوں کے لیے مخصوص کر دیتا ہے اور قحطانی عربوں کو متعربہ اور عدنانیوں کو مستعربہ بتاتا ہے۔ بہر حال بنو قحطان بنو عدنان کے مقابلے میں حقیقی عربیت کے واضح طور پر زیادہ قریب ہیں۔

قحطان کی اولاد جنوبی عرب، یعنی قبائل یمن میں جن کا اصلی وطن روایتاً جزیرہ نما کا جنوب مغربی گوشہ سمجھا جاتا ہے، بحالیکہ عدنان کی اولاد شمالی عرب میں جن کی بابت یہ خیال ہے

کہلانے لگا، لیکن اس کی بہت سی شاخیں پھریں
جزیرہ نما میں رہ گئیں، یعنی ہڈیل طائف کے
نواح میں، سلیم ان پہاڑوں میں جو مکّے اور
مدینے کے درمیان ہیں، تیمم اور حنیفہ اور عامر
بن ضَمْعَمہ کے مختلف ارکان مرکز میں اور
عبدالقیس مشرق میں۔

قحطان اور عدنان کے مابین ایک گونہ عناد
کا وہ روئے جو بہت قدیم زمانے سے چلا آیا تھا
اس رقابت کی وجہ سے اور بڑھ گیا جو مدینے کے
انصار اور مکّے کے قریش کے درمیان پیدا ہو گئی
تھی اور جو شروع کے اسلامی حکمران خاندانوں
کی تاریخ میں ایک غیر معمولی اہمیت کا عامل
بن گئی اور جس کے اثرات دور دراز کے ملک
اندلس تک جا پہنچے۔ دنیاۓ اسلام میں عرب
عنصر کے زوال کی بدولت آخر کار جنوب اور
شمال کی یہ آویزش اور معرکہ آرائی روز
بروز تنزل پذیر چیز بنتی گئی۔ جزیرہ نما کے
صرف ایک حصّے، عمان، میں یہ قدیم بغض و عناد
ایک زندہ قوت کی حیثیت سے آج تک قائم رہا ہے۔
صدیوں تک عمان میں شمالی عربوں کو نزاری
اور جنوبی کو یمنی کہتے رہے۔ ایک خانہ جنگی
کے نتیجے میں جو وہاں ابتدائی المارہوین صدی
میں رونما ہوئی، شمالی عرب غفاری کہلانے لگے
اور جنوبی ہناوی اور یہ امتیاز اب بھی اہمیت
رکھتا ہے۔

عربوں کے نظام انساب میں قضاہ کے معاملے
میں ایک بڑی بے قاعدگی پائی جاتی ہے۔ کئی
قبائل—بَحْرَاء، جَبِیْنہ، بَلِی، تَنُوخ، کَلْب وغیرہ—
ایک مشترک مورث اعلیٰ قضاہ نامی کو ماننے
تھے، لیکن اس پر اتفاق رائے نہ تھا کہ وہ جنوب
کا تھا یا شمال کا۔ بعض کہتے تھے کہ وہ عدنان
کا ایک بیٹا تھا، بحالیکہ بعض دوسرے یہ کہتے تھے

زیادہ غیر واضح ہے، اور اسی لیے شمالی عربوں
کا عام دستور یہ رہا ہے کہ وہ بسا اوقات اپنا
نسب عدنان کے بیٹے مَعْد، بلکہ اس کے پوتے
نزار سے آگے نہیں ملاتے۔ نزار کے بیٹے مَضْر اور
ربیعہ شمالی عربوں کی دو بڑی شاخوں کے مورث
اعلیٰ تھے، بحالیکہ ایک تیسرے بیٹے اِبَاد کی اولاد
کے افراد اسلامی عہد تک زیادہ تر نظر سے اوجھل
ہو گئے تھے۔ مَضْر کی دو بڑی شاخوں میں سے ایک
قیس عیلان اتنی اہم تھی کہ قیسی کی اصطلاح
اکثر سبب شمالی عربوں کے لیے استعمال ہوتی
تھی۔ اس شاخ میں ہوازن اور سلیم شامل تھے
اور خالی ہوازن میں ایسے قابل ذکر قبیلے شامل
تھے جیسے کہ ثقیف اور عامر بن ضَمْعَمہ کا پورا
گروہ (نَشِیر، عَقِیل، جَعْدہ، کَلَاب اور هَلَال)۔
مَضْر کی دوسری بڑی شاخ خندف ہیں۔ ہڈیل،
تیمم اور سب سے بڑھ کر تمام کنانہ شامل تھے
اور اس آخر الذکر قبیلے کی ایک ذیلی شاخ قریش
تھے۔ اگرچہ شمالی عربوں کو اپنی اصل کے
اعتبار سے ”عربیت“ میں وہ مقام حاصل نہ تھا
جو ان کے جنوبی قرابت داروں کو نصیب تھا،
لیکن اس واقعے کی بدولت کہ خاتم انبیاء صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم قریش کے شمالی قبیلے سے تھے
اسلام میں ان کا وقار بہت حد تک بحال ہو
گیا ہے۔

ربیعہ سے غنزہ، عبدالقیس، الثمر، تغلب نامی
قبیلے اور بکر بن وائل کا زبردست گروہ نکلتے جس
کا ایک رکن حنیفہ تھا۔ ظہور اسلام سے خاصے
پہلے مَضْر اور ربیعہ کے ابتدائی گروہ منتشر
ہو گئے، مَضْر کے قدیم لوگ دریائے فرات کے اس
علاقے میں چلے گئے جو ان کے نام پر دریائے مَضْر
کہلاتا ہے اور ربیعہ کے قدیم لوگ دریائے دجلہ
پر واقع اس خطے میں جو ان کے نام پر دیار ربیعہ

کہ وہ حمیر کا ہوتا یا اس کے متاخر اخلاف میں سے تھا۔ نسبوں نے بھی یہ اعلان کرنے کا حیلہ اختیار کیا کہ سب عرب تین اشخاص کی اولاد سے ہیں۔ قحطان، عدنان اور قضاعہ۔ لیکن اس کا کوئی اشارہ نہیں کیا کہ قضاعہ ایک تیسرے عنصر کی نمائندگی کرتا ہے جو نہ جنوبی تھا اور نہ شمالی۔ اسلام کے ابتدائی عہد کے دوران جنوبی اور شمالی عربوں کی باہمی آویزشوں میں قضاعہ کا رجحان جنوبی عربوں کی حمایت کی جانب رہا؛ نسب کو سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کیا گیا، عام طور پر قضاعہ کو حمیر کی وساطت سے قحطان کی نسل سے بتایا جانے لگا، امویوں کے زمانے میں قضاعہ کے بنو کلب جنوبی عربوں کے حامیوں کی حیثیت سے آگے بڑھے۔

عباسی عہد سے لے کر اب تک عرب کی تاریخ کے مطالعے میں ایک ہزار سال پہلے کے اور آج کل کے قبائل کے درمیان روابط کی تعیین میں بڑی دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ Cashel اور Braunlich، Oppenheim نے اپنی تصنیف *Dis Beduinen* میں شمالی اور وسطی عرب کے قبائل کے بارے میں اب تک سب سے زیادہ پر حوصلہ کوشش کی ہے، لیکن باوجود اس قابل ستائش کامیابی کے جو انہیں حاصل ہوئی ہے ابھی بہت کچھ کرنا باقی ہے۔ اس عرصے کے دوران میں جب اسلامی حکومت کا مرکز خود عرب میں یا اس کے نزدیک تھا۔ خاصی بہت سی معلومات حاصل ہیں اور یہی بات گزشتہ دو صدیوں پر بھی صادق آتی ہے، لیکن ان دونوں کے درمیان سیکڑوں برس تک ان کی کہانی پردہ خفا میں رہتی ہے۔ بڑے پیمانے پر کئی ہجرتیں ہوئیں جن کے بارے میں محض سرسری بیانات دست یاب ہو سکے ہیں۔ ایک قبیلے سے

الک ہو کر بعض عناصر کسی دوسرے قبیلے میں مل گئے یا پورے پورے قبیلوں نے اپنی حیثیت تبدیل کر کے نئی گروہ بندیاں قائم کر لیں۔ بدویوں کی عوامی روایت میں ان تبدیلیوں کی کچھ یاد محفوظ رہ گئی ہے، لیکن یہ روایت قابل اعتماد ہونے سے بہت بعید ہے۔ چوتھی/گیارہویں صدی میں الہمدانی نے کسی مخصوص نام کے قبائل کے اسی نام کے کسی زیادہ طاقتور یا زیادہ مشہور قبائل کے ملحق ہو جانے کے رجحان کا ذکر کیا ہے اور یہ رجحان اب بھی باقی ہے۔ خلیفہ حضرت ابوبکرؓ کے عہد میں بنو حنیفہ کے درمیان نبی کذاب مسیلمہ کے ظہور کے باعث یہ قبیلہ بدنام ہو گیا؛ آج جو بنو حنیفہ نجد میں رہتے ہیں وہ ربیعہ کو اپنا مورث اعلیٰ بنانے کو ترجیح دیتے ہیں جس کی اولاد سے حنیفہ تھا، لیکن اتنے بہت سے اور قبائل کا نام ربیعہ ہے اور روایتی نظام انساب سے عوام کی واقفیت اس قدر کم ہے کہ نتیجہ اکثر مکمل التباس اور غلط فہمی کی شکل میں برآمد ہوتا ہے۔ الدواسر کے موجودہ زمانے کے قبیلے کے ہاں یہ روایت ہے کہ ان کے مورث اعلیٰ کا نام عمر تھا۔ عام دوسری اس عمر کو حضرت عمرؓ بن الخطاب سمجھ لیتا ہے حالانکہ اسے یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ کون تھے۔ عمان کے علاقے الباطنہ میں بنی غافر نام کا جو قبیلہ آج کل آباد ہے، اس سے قبائل کی اکثر غیر مستقل حیثیت کی ایک مثال ملتی ہے، چنانچہ بحالیکہ عمان کے شمالی عرب اب اس قبیلے کے نام پر غافری کہلاتے ہیں یہ قبیلہ خود جس طرح شمالی اور جنوبی عربوں کے مابین اپنی وفاداری کو ادھر ادھر تبدیل کرتا رہا ہے اور اس کے باعث بدنام

آج کل کے بے بض بڑے قبیلے جیسے کہ تمیم وسط میں اور تیدان جنوب مغرب میں، بظاہر عموماً وفاداری کے ساتھ ان بڑے قبائل کی نمائندگی کرتے ہیں جو ان ناموں سے موسوم تھے اگرچہ مرور زمانہ سے ان کے بہت سے ارکان الگ ہو کر اپنی اصلی حیثیت کھو چکے ہیں اور انہوں نے اپنے آپ کو اس یا اس قبیلے سے اس طرح وابستہ کر لیا ہے کہ اس میں بالکل ضم ہو کر رہ گئے ہیں۔ ممکن ہے کہ قحطان کا موجودہ قبیلہ جنوبی عربوں کی اصلی قوم کے کسی ایک حصے یا حصوں کا بقیہ ہو، بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں کا باہمی تعلق اور بھی زیادہ نازک اور خفیف ہو، اس کے باوجود کہ عرب کے بدوی اب بھی اس قبیلے کو سب جنوبی عربوں کے باپ [قحطان] سے وابستہ کرتے ہیں۔ اسلام کے آغاز سے قبیلہ قریش کی نسبت کے آثار چڑھاؤ کا سراغ لگانے کے لیے۔ علاوہ اور چیزوں کے ہمیں ان ہزاروں لاکھوں سیدوں اور شہلوں کی تاریخ اور موجودہ حیثیت کو تحقیق کرنا پڑے گا جو نہ صرف سارے عرب میں بلکہ اسلامی دنیا کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک پھیلے ہوئے ہیں۔

زمانہ حال کے کسی قبیلے کے ارکان ایک ہی مورث اعلیٰ کی نسل سے ہونے پر شاید بضد مصر ہوں، بحالیکہ ایک اور قبیلے کے ارکان بلاتامل یہ اعتراف کر سکتے ہیں کہ وہ مختلف عناصر سے مل کر بنے ہیں۔ العجمان اور آل مرہ کے قبائل جو دوا سو سال پہلے نجران کے قرب و نواح سے ہجرت کر کے مشرقی عرب میں آئے تھے، یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ بام کے توسط سے حمدان کی نسل سے ہونے میں جنوبی عربوں کے شریک ہیں۔ ان کی جسمانی خصوصیات،

ان کی بول چال اور ان کی زندگی اور تاریخ کے دوسرے پہلوؤں سے ان کے اس دعوے کی تصدیق ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف بعض بڑے قبائل، مثلاً اندرون عرب کے عقیبہ اور مطیر، رشتہ اتحاد میں مربوط ایسے مخلوط قبیلے ہیں جن کے آباؤ اجداد غالباً ہانچ یا چھے سو برس پیشتر مختلف نسلوں سے تعلق رکھتے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ وفاق عارضی ہوں، مثلاً نعیم کا وفاق جو عمان میں ہے ان دنوں بظاہر اپنے دو بڑے اجزائے ترکیبی، آل بوخریان اور آل ہوشامین، میں منقرض ہو رہا ہے اور نعیم کا پرانا نام اب صرف اکثر آل بوخریان کے لیے استعمال ہونے لگا ہے بحالیکہ نعیم کے دیگر ارکان کا، جو تقریباً ۵۰۰ کلومیٹر کے فاصلے پر مغرب میں آباد ہیں، اب بڑے قبیلے سے کوئی قریبی تعلق نہیں رہا۔

ان تمام نسلی اختلافات اور غیر یقینی باتوں کے باوجود ہم اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ بیشتر عرب نسل کی پاکیزگی کو کس قدر اہمیت دیتے ہیں۔ تمام انسان [ان کے نزدیک] دو قسم کے ہیں: ایک وہ جن کی نسل کو سب لوگ خالص عربی (اصیل) مانتے ہیں اور دوسری ادنیٰ نوع کی مخلوط نسل۔ بدوی جو اپنے نزدیک آبا و اجداد سے صرف چھے یا آٹھ پڑھوں تک واقف ہے پھر بھی اپنی شرافت نسل کا یقین رکھتا ہے۔ کسی مسلمہ پاکیزہ نسل کے قبیلے سے اس کی وابستگی اس بات کی کالی ضمانت ہے کہ اس کا اس سے آگے کا نسب بھی بے عیب ہے۔ خون کی پاکیزگی شادی بیاہ کے متعلق سخت قواعد کے ذریعے محفوظ رکھی جاتی ہے جن کی کم از کم بدوی، کبھی خلاف ورزی نہیں کرتے۔ خالص اور ناخالص کا یہ امتیاز جو بدویوں میں سب

ہر صومالی اور ہندوستانی۔ مسقط کی سلطنت اور خلیج فارس کی بندرگاہوں میں بنیے یا ہندوستانی سوداگر بھی بڑی تعداد میں موجود ہیں۔ دوسری صورتوں میں نامعلوم اصل و نسل کے لوگوں کی صف بندی زیادہ تر ان کے پیشے کی بنیاد پر کی جاتی ہے، جیسے کہ جنوبی عرب کے ملازم پیشہ لوگ جو صبیان اور آخداہم کہلاتے ہیں۔ چونکہ دور دور کے ملکوں کے بہت سے مسلمان ارض مقدس میں رہنے اور مرنے کے خواہشمند ہوتے ہیں لہذا مکہ میں ایک نمایاں طور پر مخلوط آبادی موجود ہے، جس میں نام نہاد جاوی اور بخاری نو آبادیاں (جو علی الترتیب انڈونیشیا اور وسطی ایشیا سے آنے والے آبادکاروں نے بنائی ہیں) سب سے بڑی بستیوں میں سے ہیں۔ بعض خارجی عناصر، مثلاً مغرب سے آنے والے حبشیوں اور مشرق سے آنے والے ایرانیوں کی عرب میں تاریخ دو ہزار برس یا اس سے بھی زائد عرصے تک پیچھے جاتی ہے، لیکن وہ کبھی بڑی تعداد میں نہیں آئے اور ایسی جگہیں بہت کم ہیں جہاں کے بیشتر باشندوں نے، بالخصوص زبان اور مذہب کے اہم معاملوں میں، اپنا بنیادی کردار قائم رکھا ہے۔ بعض دیگر غیر ملکی عناصر، مثلاً وہ بلوچی جو عمان کے اندرونی علاقے میں آباد ہیں، اتنے مکمل طور پر معرب ہو گئے ہیں کہ ان کے عرب ہمسائے اب انہیں اصیل سمجھنے لگے ہیں۔

عرب میں نسلی معاملات اکثر مذہبی اغراض سے مخلوط کر دیے جاتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اخلاف کو، جن کا لقب الحجاز میں بالعموم شریف اور یمن اور حضرموت میں سید ہوتا ہے، ملت اسلامیہ میں بعض اوقات ایک مستحق مراعات ذات مانا جاتا

سے زیادہ مضبوطی سے قائم ہے، بہت حد تک نخلستانوں اور شہروں میں بھی جا پنہچا ہے، بالخصوص ان میں جو ساحلوں سے دور ہیں، ان میں بہت سے شہری لوگ کسی ایک یا دوسرے قبیلے سے اپنی وابستگی کا احساس زندہ رکھتے ہیں۔ تمام شہریوں کو نجد میں بنی خضیر کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ ان لوگوں کے لیے ایک عام اصطلاح ہے جن کی اصل و نسل کا سراغ کسی مخصوص قبیلے تک نہیں لگایا جا سکتا۔

صحرا میں چند خانہ بدوش قبیلے عام اتفاق رائے سے اس بنا پر مطعون ہیں کہ وہ غیر عربی نسل سے ہیں۔ ان میں ایک قبیلہ صلبہ [رک بان] ہے جو شمال میں آباد ہے اور جس کے ارکان کے جسمانی خواص، نیز ان سے متعلق عوامی روایات کسی ایسی اصل پر دلالت کرتی ہیں جو غیر معمولی طور پر پردہ خفا میں ہے، اگرچہ یہ کہانی جسے ہارہا دہرایا گیا ہے، بے بنیاد ہے کہ وہ آوارہ گرد صلیبیوں کی اولاد ہیں۔ شمال میں اسی قسم کے دیگر قبائل حطیم اور شرارات ہیں۔ مشرق کا قبیلہ العوازم سعودی عرب کی افواج میں گزشتہ چالیس برس کے دوران میں اپنی بہادری اور جوان مردی کی بنا پر اپنے ادنیٰ مرتبے سے کسی قدر بلند ہو جانے میں کامیاب ہو گیا ہے۔

ساحلوں کے ساتھ ساتھ، بندرگاہوں اور ان شہروں میں جو زیادہ اندرون ملک میں تھیں، خارجی اور غیر معین نسلی عناصر کے سب سے بڑے امتزاجات پائے جاتے ہیں۔ بعض سطحوں میں یہ باہر سے آنے والے ایسے لوگ ہیں جن کی اصل و نسل بخوبی معلوم ہو سکتی ہے، مثلاً جنوبی ساحل کے ساتھ ساتھ اور البحر الاحمر

ہے۔ حالانکہ یہ شہر اور اہل کثرت میں وہ صحرا میں سیدھے
سادے خانہ بدلوں کی زندگی بسر کرتے ہیں۔
حضرت یونس علیہ السلام کے بعد ان کے بعد جنہیں غیر معمولی
جاہ و شہرت حاصل ہے سب کے سب خاندانوں
کے ایک چھوٹے گروہ کی نسل سے ہونے کے
ساتھ ہیں۔ یہ وہ نہیں/دسویں صدی کے نصف
اول میں یہاں سے آ کر وطن ترکے حضرموت
آیا تھا۔ یہاں میں سید کا لقب عام طور پر مسقط
کے سلطان اور دہا جاتا ہے جسے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی نسل سے ہونے کا
دوسرا دعوٰی نہیں ہے اور نجد میں شرفاء کی
نسل کا لقب عام طور پر ام ہے۔ مشرقی عرب
میں زیادہ تر سید قبیلوں میں ملتے ہیں۔ اس وجہ سے
یہ سب دعوٰی ان کی نسل کو مستند نہیں
کرتے۔ یہودی جن کی عرب میں تاریخ زمانہ جاہلیت
میں خاصی دور تک جاتی ہے، ممکن ہے کہ
دور میں اسرائیلی ہوں جو جنوب کی طرف چلے
آئے یا عرب جنہوں نے یہودی مذہب اختیار
کر لیا اور یا ان دونوں کا مجموعہ۔ یہودی
جو اہل زمانہ میں جنوب مغرب میں خاصی بڑی
نسل تھے، یہودی اور یہودی کے سب گزشتہ چند
سالوں کے دوران میں اسرائیل چلے گئے ہیں۔

علامہ جس کو اسلام نے بحیثیت ایک
ادارے کے [چند شرائط کے ساتھ] اجازت دی
ہے، ابھی زمانہ حال تک جزیرہ نما میں رائج
نہیں، اگرچہ اب یہ ختم ہو رہی ہے۔ غلاموں کی
بہت بڑی اکثریت وسطی ایشیہ سے آئی تھی اور
حبشی خون کی آمیزش عرب کے قلب میں واقع
الاکلاخ کے دیہات تک میں پائی جاتی ہے۔ دیگر
اسلامی ممالک کی طرح عرب بھی کورے کالے کی
نمیز کی لعنت سے بھرا رہا ہے اور آزاد شدہ غلاموں
نے بعض ممالکوں پر مظہرے میں ہا رسوخ

مراتب حاصل کیے ہیں۔ ایک اور حبشی عنصر
ان کا نام نہاد تکبرہ میں موجود ہے، جو افریقہ کی
نصف مسافت اکثر پیدل طے کر کے حج کے لیے
آتے ہیں۔ ان میں سے بعض ارض مقدس میں روزی
کمانے کی غرض سے وہیں رک جاتے ہیں، جہاں
ان کی جھونپڑیاں چتہ کی بیرونی بستیوں میں
واقع ہیں۔

اگرچہ جزیرہ نما کے اندر ایک جگہ سے
دوسری جگہ اور جزیرہ نما سے زیادہ دور کے
زرخیز شمالی علاقوں کی جانب ہجرتیں گزشتہ
صدیوں میں بہت عام طور پر ہوتی رہی ہیں،
تاہم عرب کے عربوں میں سے نسبتاً بہت کم کو
یہ شوق ہوا کہ وہ سمندروں کو عبور کر کے
خارجی ممالک میں اقامت گزریں ہو جائیں۔ ان
میں سے زیادہ تر ایک تو عمان کے لوگ ہیں جو
قدیم زمانے سے مشرقی افریقہ کے ساحل کے
ساتھ ساتھ جنوب کی سمت اور جنوبی جزائر،
مثلاً زنجبار میں آباد ہو گئے ہیں اور دوسرے
حضرموت کے باشندے جن میں سے بہت سوں نے
ابھی زمانہ حال میں انڈونیشیا کے مجمع الجزائر،
جزیرہ نما مالیشیا اور ہندوستان میں سکونت
اختیار کر لی ہے۔ ہندوستان میں انہیں [سابق]
نظام حیدر آباد کی مملکت میں اثر و رسوخ حاصل
تھا۔ مشرقی عرب کے عربوں نے خلیج فارس کو
عبور کر کے ایران کے ساحل کے ایک بڑے
حصے میں بود و باش اختیار کر لی ہے اور یمن کے
جہازرانوں نے اسے دور افتادہ مقامات، مثلاً
Cardiff میں چھوٹی چھوٹی نوآبادیاں
قائم کر لی ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن حشام: التاج فی ملوک حبشہ،
حیدرآباد ۱۳۴۷ھ (۲) حمید بن قریبہ: اخبار الیمن،
حیدرآباد ۱۳۴۷ھ (۳) مصنف الزہری: نسب قریش،

در *Festschrift St Gabriel* ویانا ۱۹۳۹ء؛
 (۱۷) *Von den Beduinen des innaern* : J. Hess
Arabiens، زیورج ۱۹۳۸ء؛ (۱۸) قتی الدین الہلالی، در
WI A survey of soc. : D. Ingrams (۱۹) ۱۹۳۰ء؛
and econ. conditions in the Aden Protectorate اسرہ
 ۱۹۳۹ء؛ (۲۰) *AltArab. Beduinenleben* : G. Jacob
 بار دوم، برلن ۱۸۹۷ء؛ (۲۱) *Cou-* : A. Jaussen
tumes des Arabes، پیرس ۱۹۳۸ء؛ (۲۲) *A. Kaselou*
Die freien Beduinen، ہمبرگ ۱۹۲۷ء؛ (۲۳)
Le berceau de l'Islam : H. Lammens، روم ۱۹۱۳ء؛
 (۲۴) *Etudes* : C. v. Landberg، لائیڈن ۱۹۰۱ تا
 ۱۹۱۳ء؛ (۲۵) وہی مصنف : *Glossaire datinois*
 لائیڈن ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۲ء؛ (۲۶) وہی مصنف : *Langue des*
'Anazah bédouins، لائیڈن ۱۹۱۹ء؛ (۲۷) E. Litt-
Arab. Beduinenser zählungen : mann، سٹراسبرگ
 ۱۹۰۸ء؛ (۲۸) *La civilisation du* : R. Mantagne
désert، پیرس ۱۹۳۷ء؛ (۲۹) وہی مصنف، در
REI The manners : A. Musil (۳۰) ۱۹۳۲ء؛
and customs of the Rwala Bedouins
 ۱۹۲۸ء؛ (۳۱) *Beduinentum u.* : S. Nyström
 M. v. (۳۲) ۱۹۳۶ء؛ *Lund Jahwismus*
 Oppenheim، E. Bräinlich، اور W. Caskel : *Die*
Beduinen، لائیڈن و ویزبالڈن ۱۹۳۹ تا ۱۹۵۲ء؛
 (۳۳) *Baessler Archiv*، W. Caskel و E. Rackow، در
 ۱۹۳۸ء؛ (۳۴) *RSO*، E. Rossi، در ۱۹۳۸ء؛ (۳۵) H.
 Scott، در *JRCAS*، ۱۹۳۱ء؛ (۳۶) A. Socin و H.
Diwan aus Centralarabien : Stumme، لائیڈن ۱۹۰۰-
 ۱۹۰۱ء؛ (۳۷) *Four strange tongues* : B. Thomas
 لندن ۱۹۳۷ء؛ (۳۸) وہی مصنف : *The Kumzuri*
 dialect، لندن ۱۹۳۰ء؛ (۳۹) J. Wellhausen،
Gemeinwesen ohne Obrigkeit، گوتنگن ۱۹۰۰ء؛
 (۴۰) وہی مصنف : *Reste arab. Heidentums*، بار دوم،

قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۴) المبرد : نسب عدنان و قحطان،
 قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۵) ابن دُرید : الاشتقاق، گوتنگن
 ۱۸۵۴ء؛ (۶) ابن حزم : جمہورۃ انساب العرب، قاہرہ
 ۱۹۳۸ء؛ (۷) ابن عبد البر : القصد والامم اور الانباء،
 قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛ (۸) عمر ابن رسول : طرۃ الاصحاب،
 دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۹) ابن عتاب : عمدۃ الطالب، نجف،
 بلا تاریخ؛ (۱۰) القلقشنندی : نہایۃ الارب، بغداد
 ۱۳۳۲ھ؛ (۱۱) محمد بن احمد الحسینی : بحر الانساب، قاہرہ
 ۱۳۵۶ھ؛ (۱۲) ابن لیون : تاریخ، مگہ ۱۳۵۷ھ؛
 (۱۳) الشوری : سبائک الذهب، بغداد ۱۲۸۰ھ؛
 (۱۴) محمود آلوسی : بلوغ الارب، بغداد ۱۳۱۳ھ؛
 (۱۵) جرجی زیدان : انساب العرب، طبع ثانی، قاہرہ
 ۱۹۲۱ء؛ (۱۶) عمر رضا کچالہ : معجم قبائل العرب،
 دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۱۷) محمد سعید الاصبغی : سلالة قحطان،
 عدن ۱۹۳۱ء۔

[یورپی مآخذ] (۱) E. Braunclich، در *Islamica*،
 ۱۹۳۵ء؛ (۲) E. Brauer، *Ethnol. der jemenit. Juden*،
 ہائیڈل برگ ۱۹۳۳ء؛ (۳) J. Burckhardt، *Notes on*
the Bedouins، لندن ۱۸۳۱ء؛ (۴) C. Coon، در *Papers of*
the Peabody museum، ۱۹۴۳ء؛ (۵) H. Dickson،
The arab of the desert، طبع ثانی، لندن ۱۹۵۰ء؛
 (۶) V. Dowson، در *JRCAS*، ۱۹۴۹ء؛ (۷) C.
La tente noire : Feilberg، کوپن ہاگن ۱۹۴۳ء؛
 (۸) H. Field، در *The Open Court*، ۱۹۳۲ء؛ (۹)
 E. Glaser، در *Ausland*، ۱۸۸۵ء؛ (۱۰) E. Gräf :
Das Rechtswesen، Walldorf ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) R. Ha-
 miton، در *JRCAS* ۱۹۳۲ تا ۱۹۳۳ء؛ (۱۲) P. Harri-
The Arab at home : son، نیویارک ۱۹۲۴ء؛
 (۱۳) وہی مصنف : *Doctor in Arabia*، نیویارک ۱۹۴۰ء؛
 (۱۴) W. Hein، در *MGGW*، ۱۹۰۳ء؛ (۱۵) J. Han-
Die Familie bei den heutigen Bedui- : ninger
nen Arabiens، لائیڈن ۱۹۴۳ء؛ (۱۶) وہی مصنف،

مصر کے تعلقات بہت قدیم ہیں اور لوہان کی جنوبی عرب میں موجودگی کے باعث شروع ہی کے زمانے میں بالواسطہ بلکہ بلاواسطہ روابط بھی قائم ہو گئے تھے۔

عرب اور دنیاے اسلام کی متأخر تاریخ میں ایک وسیع اہمیت کا حامل ارتقا غالباً دوسرے ہزار سال قبل مسیح میں رونما ہوا جب حروف تہجی کی لکھائی ایجاد ہوئی جس سے بعد کے سامی حروف تہجی، بشمول جنوبی عربی اور شمالی عربی کے حروف، اخذ کیے گئے۔ قبائل کی ہجرتیں جن کے بارے میں ابھی تک ہمارے نام معلومات ہیں، خود عرب کے اندر ہی عمل میں آتی رہیں اور ممکن ہے کہ ان ہزار سالوں میں بہت سے بنو قحطان جنوب کی سمت اپنے نئے وطنوں میں چلے گئے ہوں۔ ان ہزار سالوں کے آخری چند سو سال تغیر و تبدل کا زمانہ تھے، کیونکہ مشرق قریب میں دور آہن (Iron Age) شروع ہوا اور آرامی بڑی تعداد میں زرخیز ہلال میں داخل ہو گئے۔ عرب میں اونٹ کو پالنے کی ابتدا بھی بظاہر اسی عہد میں ہوئی، جو بنی نوع انسان کی ترقی میں جزیرہ نما (عرب) کا پہلا عطیہ تھا۔

عرب پہلے ایک ہزار سال قبل مسیح کے دوران : کتاب تکوین (Genesis)، جسے تقریباً دسویں صدی قبل مسیح کی تصنیف سمجھا جاتا ہے، کے دسویں باب میں Jokan اور Hazarmaveth کے نام آئے ہیں جنہیں قحطان اور حضرموت سے شناخت کیا جا سکتا ہے۔ اسی صدی میں حضرت سلیمانؑ نے Ezion-geber کی بندرگاہ سے بحیرہ احمر میں جہاز بھیجے، بحالیکہ ان کے کارواں شمالی عرب سے تجارت میں مشغول تھے۔ اولیٰ Ophir کی جائے وقوع، جہاں سے حضرت سلیمانؑ کے پاس سونا اور دیگر اشیاء آتی تھیں، ابھی تک ایک معما

بران ۱۹۲۷ء : (۴۱) F. Wüstenfeld Geneal. : Tabellen der arab. Stämme u. Familien کوئین ۱۸۵۲ تا ۱۸۵۳ء : (۴۲) وہی مصنف، در Abh. d. k. Ger. d. Wiss. zu Gött. ۱۸۶۹ء۔

(۷) تاریخ

۱۔ زمانہ قبل از اسلام : عربستان ایک ہزار سال ق۔م سے پیشتر۔ ابھی تک جزیرہ نماے عرب کی ایک ہزار سال قبل از مسیح سے پہلے کی کوئی تاریخ نہیں ہے، اگرچہ آئندہ تحقیقات سے یقیناً بہت سے نئے حقائق پر نقاب ہو جائیں گے۔ اکتشافات کم اور محدود پیمانے پر ہوئے ہیں، بلکہ بہت سے خطوں میں ابھی تک سطح ارضی کو بھی تربیت یافتہ کھوج لگانے والوں نے ہنظر دقت نہیں دیکھا۔

جو چیزیں متفرق مقامات میں دریافت ہوئی ہیں ان سے یہ پتا چلتا ہے کہ اس جزیرہ نما میں قدیم حجری (Palaeolithic) اور جدید حجری (Neolithic) دونوں زمانوں میں لوگ آباد تھے، لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ کون تھے اور کہاں سے آئے تھے۔ سامیوں کے اصل وطن کا مسئلہ بھی اب تک معرض بحث میں ہے۔ وہ سامی خانہ بدوش جنہوں نے چوتھے ہزار سال قبل مسیح میں زرخیز ہلال (Fertile Crescent) کے اندر آنا شروع کیا، زیادہ تر گدھے پر انحصار کرتے تھے، جو یہ آب علاقوں میں دور دور تک گھومنے پھرنے کے لیے ایسا موزوں نہ تھا جیسا اونٹ۔ عراق کے مسامری (cuneiform) کتبوں میں مگن، ملٹھ اور دلن کے متعدد حوالے ملتے ہیں جو ایسی جگہیں تھیں جن کے محل وقوع کا عرب میں امکان ہے اگرچہ اس زمانے کا زیادہ تر جغرافیہ ابھی مبہم و غیر واضح ہے۔ پنت (Punt) سے متعلق مصری بیانات بھی ایسے ہی غیر معین ہیں۔ سینا اور بحیرہ احمر سے

حبشہ کئے جس کا نام (ایبی مینیا) انہیں کے نام پر پڑ گیا اور ان کا اثر و رسوخ افریقہ کے مشرقی ساحل کے ساتھ ساتھ پہنچ گیا۔

جنوبی عرب کی بہت سی شاندار عمارتیں ان عبادت گاہوں کی شکل میں تھیں جو بت پرستوں کے دیوتاؤں سے منسوب تھیں سب کے قدیم تر حکمران جن کا لقب مَکْرِب تھا، بادشاہ اور پروہت دونوں کے فرائض ادا کرتے تھے؛ بعد میں ان کی جگہ بادشاہوں کی زیادہ دنیوی حکومت نے لے لی (تفصیل کے لیے دیکھیے مادۃ الیمین)۔

شمال میں تیماء کے نخلستان میں، جو Nabonidus کے ماتحت (مدّت سلطنت ۵۵۶ تا ۵۳۹ ق م) ایک مختصر عرصے کے لیے نئی بابلی سلطنت کا مرکز حکومت رہا، آرامی اثر بہت نمایاں تھا۔ دَدَن Dedan، زمانہ موجودہ کے العُلا کے قریب، ایک ایسی ثقافت کا مرکز بن گیا جسے اب لُحیانی کہتے ہیں اور وہاں ایسے حروف تہجی مستعمل تھے جو جنوبی عرب سے ماخوذ تھے۔ ثمود کے پاس جن کا ذکر آٹھویں صدی قبل مسیح کے ایک کتبے میں ایک قبیلے کی حیثیت سے آیا ہے، اگرا Egra (الحجر یا مدائن صالح) تھا جو دَدَن کے شمال میں ذرا دور واقع ہے۔ جگہ جگہ منتشر ثمودی کتبوں کی حالیہ دریافت سے جنوبی عرب سے ماخوذ اس خط کی نشر و اشاعت اور اسے استعمال کرنے والوں کے بارے میں نئے سوالات پیدا ہو گئے ہیں۔

۵۳۹ قبل مسیح میں بابل کے ایران پر قبضے کے بعد شمالی عرب میں آربایا (Arabāyā) کے نام سے ایک قلیل المدّت ولایت (satrapy) قائم ہو گئی تھی۔ ذرا اول (مدّت سلطنت ۵۲۱ تا ۴۸۵ ق م) نے، جو خلیج فارس کے راستے تجارت کو فروغ دینا چاہتا تھا، کریاندا Caryanda کے سکائی لیکس (Scylax) کو روانہ کیا اور اس نے ہندوستان سے لے

بنی ہوئی ہے۔ نویں صدی سے آشوری اور بابلی کتبوں میں Aribi کا، جو شمالی عرب کے اونٹوں کے مالک باشندے تھے اور عراق کے حکمرانوں کے باج گزار تھے، اکثر ذکر آتا ہے۔

حال کے سالوں میں جنوبی عرب کی قدیم تہذیب سے متعلق علم میں بہت بڑا اضافہ ہوا ہے۔ نئے کتبات اور دیگر آثار اتنی بڑی تعداد میں دریافت ہوئے ہیں کہ اکثر حالات میں رائج الوقت نتائج کو محض آزمائشی سمجھنا ضروری ہے۔ ترتیب زمانی کا از سر نو غور و خوض سے جائزہ لیا جا رہا ہے اور عام رجحان تاریخوں کو نیچے کی طرف لے جانے کے حق میں ہے۔ جو معلومات حاصل ہیں ان سے یہ پتا چلتا ہے کہ جنوبی عرب میں منظم ریاستیں پہلے ایک ہزار سال قبل مسیح کے نصف آخر میں موجود تھیں۔

چار بڑی بڑی ریاستوں۔ سبائیوں کی ریاست سبا، مینائیوں کی ریاست معین، قُتبان اور حضرموت کی خوشحالی کا دار و مدار زراعت اور تجارت پر تھا۔ وہاں کی آبپاشی کے پر تکلف نظام میں سبا میں واقع مَارِب کا بند [مَد] سب سے زیادہ شاندار تعمیر تھی۔ صدیوں تک جنوبی عرب کے تاجروں کو لوہان کی تجارت کی اجارہ داری حاصل رہی اور وہ ہندوستان اور یورپی ممالک کے درمیان آمدورفت کے ذرائع پر بھی متصرف رہے۔ یہ لوگ اپنا تجارتی سامان خشکی کے راستوں سے بھیجتے تھے جو عرب کو جنوب سے شمال تک قطع کرتے تھے۔ شمالی عرب میں نو آبادیاں قائم کر لی گئی تھیں اور مصر، بحیرۃ ایجین اور خلیج فارس کے علاقے میں تجارتی سرگرمی کی شہادت ملتی ہے۔ جنوبی عرب میں آثار قدیمہ کی دریافتوں سے وہاں کی ثقافت پر گہرے یونانی۔ رومی اثرات کی نشان دہی ہوتی ہے۔ جنوب کے عرب ہجرت کر کے

کر بحیرۃ احمر کے آخر تک سفر کیا۔ اسکندر کی مہموں کی بدولت دنیا کو عرب کے بارے میں مزید معلومات حاصل ہوئیں، نیز خلیج فارس کی اس دیکھ بھال کی بدولت بھی جو اقريطش (crete) کے نیارکس Nearchus نے انجام دی۔ اسکندر ۳۲۳ء میں فوت ہو گیا، جبکہ وہ جزیرہ نماے عرب کے گرد اگر د بحری سفر اور اس کے باشندوں کو زیر کرنے کا منصوبہ بنا رہا تھا۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد یونانی ماہر طبیعیات تھیوفراسٹس (Theophrastus) نے جنوبی عرب اور وہاں کی پیداوار کا حال لکھا۔

مصر کے بطلمیوسی حکمرانوں نے، جو بحیرۃ احمر میں اکثر پیش دستی کے طریق کار پر عامل رہے، اس اجارہ داری کو خطرے میں ڈال دیا جو عربوں کو حاصل رہی تھی اور دوسری طرف شام کے سلوقیوں (Seleucids) نے ہندوستان سے آنے والے شمالی راستوں کے استعمال کو ترقی دی۔ تیسری صدی ق-م کے وسط میں ہارتھی سلطنت کی تاسیس سے سلوقی کمزور ہو گئے، لیکن Antiochus ثالث میں ابھی اتنا دم تھا کہ اس نے ۲۰۵-۲۰۴ ق-م میں خلیج فارس کے عربی ساحل پر واقع Gerrha کے خلاف ایک مہم روانہ کی۔

ان ہزار سالوں میں آگے چل کر نبطیوں نے، جو عربی نسل کے لوگ تھے اور جن کا مرکز حکومت پٹرا Petra میں تھا، شام کے معاملات میں اچھا خاصا کردار ادا کرنا شروع کر دیا اور ہلال زرغیز کے مختلف حصوں، مثلاً خلیج فارس کے سر پر واقع Charax Spasini میں، عرب حکمران نظر آنے لگے۔ ہارتھی حکومت کے تحت عرب باجگزار حکمرانوں کو بڑی حد تک خود مختاری حاصل رہی اور عراق میں عربوں کی مہاجرت مستقل طور پر جاری رہی۔

دوسری صدی ق-م کے اواخر میں Cyzicus کے B. C. Eudoxus نے مصر سے ہندوستان تک بحری سفر کیا اور وقت گزرنے پر اہل یورپ نے جنوب مغربی اور شمال مشرقی موسمی ہواؤں سے کھلے سمندر میں جہاز رانی کے لیے کام لینے کا راز معلوم کر لیا۔ یورپ کے روز افزون مقابلے سے جنوبی عربوں کی تجارتی برتری کو بڑا نقصان پہنچا اور اسی زمانے میں ان کے اپنے وطن میں بعض بنیادی تبدیلیاں ہو رہی تھیں۔ دوسری صدی کے خاتمے کے قریب کا ایک اہم واقعہ جسے بعد ازاں سبائی دور کا نقطہ آغاز قرار دیا گیا، بجا طور پر سبائ میں ہمدان کے پہاڑی قبیلے کے برسر اقتدار آنے سے مربوط کر دیا گیا ہے۔ معین اور قتبان کی دونوں ریاستیں پہلی صدی ق-م میں ختم ہو گئیں اور یمن میں واقع قتبانی دارالحکومت تمنع کو تباہ کر دیا گیا۔ روم کو بلاد العرب السعیدۃ (Arabia Felix) کی دولت کا لالچ پیدا ہوا، چنانچہ شہنشاہ آگستوس Augustus نے ۲۴ ق-م میں مصر کے حاکم Aelius Gallus (prefect) کو، جسے پٹرا کے نبطیوں کی مدد حاصل تھی، لوہان کے ملک کی جانب ایک طویل سفر پر روانہ کیا، لیکن یہ مہم صحراؤں کو ناخوشگوار اور اپنے عرب حلیفوں کو دغا باز پا کر سبائ سے پرے نہ جا سکی (تفصیلات کے لیے دیکھیے مادۃ الیمن)۔

عرب پہلی چھ عیسوی صدیوں کے دوران : ۵ء کے قریب ایک غیر معروف مصنف نے یونانی میں Erythraean Sea کی Periplus لکھی، جس میں بحیرۃ احمر اور عرب کے جنوبی ساحل کے ساتھ ساتھ تجارت کا ایک پیش قیمت بیان ہے۔ حضرموت کا بادشاہ جس کا صدر مقام شبوہ میں تھا، مغرب میں بحرین سے لے کر مشرق میں ظفار تک تمام علاقے پر متصرف تھا، بحالیکہ "سبائ اور

زوریدان کا بادشاہ (حال میں اختیار کردہ لقب) یمن کے پہاڑوں میں ظفار میں متمکن تھا جہاں حمیر کی قوت بڑھ رہی تھی۔

۱۰۵ یا ۱۰۶ء میں قدیم نبطی مملکت میں عرب کا رومی صوبہ قائم کیا گیا جو جنوب میں واقع ایلہ (العقبہ) سے لے کر شمال مشرق میں النمارہ تک پھیلا ہوا تھا اور اس کا مرکز حکومت پہلے پیٹرا Petra اور بعد میں Bostra تھا۔ تاجروں کو ایلہ کے راستے بحیرہ احمر میں سے گزر کر تجارت کرنے کی ترغیب دی جاتی تھی اور صحرائی سرحدوں پر حفاظتی چوکیاں (limes) تعمیر کر کے بدوی حملوں کی روک تھام کر دی گئی۔ دوسری صدی کے وسط میں جزیرہ نما کے بارے میں رومیوں کے عام کا خلاصہ جغرافیہ نگار Clandius Ptolemy نے لکھا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ ارد شیر اول، پہلے ساسانی حکمران (م - ۲۴۱ء) نے ایک شہر کی بنا رکھی اور آزد کے قبیلے کو عمان میں آباد ہونے کی ترغیب دی۔ شمالی عرب کے پہلو میں ساسانی اقتدار اور دوسری طرف رومی اقتدار کو تدمر (Palmyria) کے حکمرانوں نے للکارا، لیکن رومی شہنشاہ Aurelian نے ملکہ زبّاء (Zenobia) کو شکست دی اور ۲۷۲ء میں اس کے صحرائی مستحکم قلعے پر قبضہ کر لیا۔

سبّاء اور ذوریدان کی گذشتہ شان و شوکت کو کسی حد تک شمر (یا شامر) پھر عیش نے دوبارہ حاصل کر لیا جس نے تیسری صدی کے قریب اپنی کامیابیوں کی یادگار میں اپنے شاہی القاب میں حضرموت اور یمن کا اضافہ کر لیا۔ اس کے عہد حکومت کے بعد سلطنت میں پھر ضعف آگیا جس کے دوران میں شمالی سرحد پر واقع نجران کا لُغْمی مرنہ

(= امرؤ) القیس نے محاصرہ کر لیا، جسے قدیم ترین شمالی عرب کے ایک کتبے (النمارہ ۳۲۸ء) میں مبالغے سے ”سب عربوں کا بادشاہ“ بتایا گیا ہے۔ سبّاء کے متاخر بادشاہوں نے اپنے لقب میں ”اور پہاڑوں اور میدانوں میں اپنے عربوں [کا بادشاہ]“ کے الفاظ بڑھا کر اسے مزید طول دے دیا۔

چوتھی اور پانچویں صدیوں کا زمانہ عرب کی تاریخ کا دور تھا۔ رومی سلطنت کے زوال اور افلاس کا اثر جزیرہ نما پر پڑا، جہاں شہری تمدن مضحل ہو کر رہ گیا اور خانہ بدوشی کے سادہ تر طور طریقوں نے زیادہ لوگوں کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔ عیسائیت نے آخرت میں ایک بہتر زندگی کا وعدہ کر کے اور مقامات کی طرح عرب میں بھی ترقی کی۔ عربوں نے نسطوری مذہب کے عقائد کو، جو عراق سے آئے تھے اور اسی طرح مسیح کی وحدت فطرت، یعنی جامع بشریت اور الوہیت (Monophysitism) کے عقیدے کو، جو مصر اور حبشہ سے آیا تھا، آسانی سے قبول کر لیا۔ حبشیوں نے یمن پر چوتھی صدی میں ایک مختصر عرصے کے لیے قبضہ کر لیا اور اُنسُم کے پہلے عیسائی بادشاہ عیزانہ نے حمیر، زیدان، سبّاء، وغیرہ کا حکمران ہونے کا اعلان کر دیا۔ شاہور ثانی (عہد حکومت ۳۱۰ تا ۳۷۹ء) نے، جسے عرب ذوالاکتاف کہتے ہیں، مشرقی عرب کو مطیع و منقاد کر لیا، ساسانی جو بعد میں اتار دیا گیا، لیکن طلوع اسلام سے ذرا پہلے دوبارہ پنہن لیا گیا۔ یہودیت کی دعوت بھی عرب میں کامیاب رہی، چنانچہ ان لوگوں میں جنہوں نے یہ مذہب اختیار کر لیا پانچویں صدی میں سبّاء کا ایک بادشاہ اب کرب اسعد، جسے عربی روایات میں تبع اسعد الکامل کہا گیا ہے، تھا اور اس مذہب

کے مرکز میں سے ایک یثرب (بعد ازاں مدینہ) کا نخلستان تھا۔

اس کے بعد سلطنت ساسانیوں اور ہوزنطیوں کے قبضے میں آگئی۔ اپنے مقبوضات کو عرب کے سرکش لوگوں سے بچانے کے لیے ان دونوں کو ایسی درمیانی (Buffer) ریاستوں پر اعتماد کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی جن کے حکمران عرب تھے، یعنی بنو لُخْم [رک بآن] جو عراق کے کنارے پر ہاسبانی کرتے تھے اور بنو غسان (رک بآن) جو شام کے محافظ تھے۔ یہ دونوں متوسل ریاستیں، اپنے آقاؤں کی طرح، اکثر ایک دوسرے سے ہر سر ہیکر رہتی تھیں۔ چھٹی صدی کے نصف اول میں بنو غسان کا سب سے بڑا بادشاہ حارث بن جبلة بنو لُخْم کے مشہور ترین حکمران منذر بن ماء السماء سے زیادہ طاقتور ثابت ہوا۔ پانچویں صدی کے اواخر میں جنوبی عرب کے قبیلہ کنده (رک بآن) کے سردار حُجْر اَکْل المرار نے وسطی عرب کے قبائل کے ایک وفاق کی قیادت اپنے ہاتھ میں لے لی، لیکن کنده کی یہ غیر مربوط و نامنظم بادشاہت اس سے پہلے کہ اسے لغوی المنذر نے ختم کر دیا، صرف نصف صدی تک قائم رہی۔

چھٹی صدی میں جنوبی عرب، آکسَم کے عیسائی بادشاہوں اور ساسانی خسرو اول انوشروان (عہد حکومت ۵۳ تا ۵۷۹ء) کے حملوں کی آماجگاہ بنا رہا۔ نجران کے عیسائیوں پر یہودیت پرست عرب ذونواس [رک بآن] کے ہاتھوں جور و تشدد کا نتیجہ یہ ہوا کہ حبشیوں نے ۵۲۷ء کے قریب یمن پر از سرنو قبضہ کر لیا۔ حبشہ کے آبرہہ [رک بآن] نے یمن کے حاکم کی حیثیت سے سد مارب کی (اس سے پہلے کہ اسے قطعی طور پر اس کے حال پر چھوڑ دیا گیا) آخری بار مرمت کی۔ وہ بنو تمذہ، جو بنو لُخْم

کے متوسلین تھے، کے خلاف ایک مہم میں قلب نجد تک گیا اور اسلامی روایت کے مطابق عام الفیل (تقریباً ۵۷۰ء) میں مکے کے خلاف ایک ناکام مہم کی رہنمائی کی۔ خسرو کے عہد میں ایرانیوں نے حبشیوں کو نکال دیا۔ ظہور اسلام کے وقت یمن ایرانی مقبوضات ہی کا ایک حصہ تھا۔

چھٹی صدی کے اواخر میں مکے نے، جو خاصاً قدیم شہر اور بحیرہ احمر کے متوازی شاہراہ پر واقع تھا، پہلے سے زیادہ شہرت اور خوشحالی حاصل کر لی۔ یمن پر غیر ملکی حکومت قائم ہو جانے سے اور ان اہتر حالات کی وجہ سے جو ایران اور ہوزنطہ میں طولانی جنگ کے نتیجے میں شمالی راستوں کے ساتھ ساتھ پیدا ہو گئے تھے، مکے کی خوشحالی میں اور مدد ملی۔ مکے کے قریبی تاجروں نے بین الاقوامی تجارت میں شرکت سے فائدہ اٹھانے میں ہوشیاری اور دانائی سے کام کیا۔

اس عہد کی آخری صدیوں میں عربی زبان کی وہ شکل ظہور میں آئی، جسے فصیح یا کلاسیکی کہتے ہیں اور جس کے حواسی بولیوں کے سرچشمے اور ارتقا کا صحیح عمل ابھی تک معلوم نہیں ہو سکا۔ یہ زبان جسے جاہلیت کے شاعروں نے، جن میں بہت سے بدوی تھے اور کچھ عیسائی یا یہودی تھے، استعمال کیا ہے۔ یہی زبان اسلام کے بہترین شاہکار قرآن مجید اور آئندہ نسلوں کے عربی ادب کی عظیم تصانیف کا وسیلہ اظہار بن گئی (دیکھیے مادۃ عربیہ)۔

۲۔ اسلامی قرون وسطی (تقریباً ۵۷۰ تا ۶۳۲ء) - ۵۷۰ء کے قریب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم [رک بآن] مکے میں تولد ہوئے جو اس زمانے میں

مخاطب صرف عرب نہ تھے، بلکہ تمام عالم تھا۔ قرآن ایک ایسی الہامی کتاب ہے جو سب انسانوں کے لیے ہے اور اسلام میں سب سے بزرگ آدمی وہ ہے جو خدا سے سب سے زیادہ ڈرتا ہو [إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ]، نہ کہ وہ جس کا خاندان سب سے اعلیٰ ہو۔ اس عالمگیر دعوت نے اسلام کے لیے عرب کی حدود سے بہت دور آگے نکلنے کا راستہ کھول دیا۔

ہجرت مدینہ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تبلیغ اسلام کے وسیع مواقع میسر آئے۔ فتح بدر کے بعد بہت سے لوگوں نے اسلام قبول کر لیا اور اسلام بتدریج پھیلنے لگا۔ غزوہ احزاب میں ناکامی کے بعد قریش کے تمام عزائم باطل ہو گئے اور قبائل پر ان کا اثر و رسوخ کم ہونے لگا۔ اب وہ قبائل جو قریش کے ڈر سے اظہار اسلام کی ہمت نہیں ہاتے تھے، انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں وفود بھیجنے شروع کیے۔ صلح حدیبیہ کے بعد ۵۶ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قیصر روم، خسرو ایران، عزیز مصر، نجاشی حبشہ اور رؤسائے عرب و شام کے نام دعوت اسلام کے خطوط ارسال فرمائے۔ فتح مکہ کے بعد تقریباً سارے حجاز نے اسلام قبول کر لیا۔ ۹۔۵۱ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال سے پہلے اسلام کا اثر یمن، بحرین اور عمان اور دوسری طرف عراق اور شام کی حدود تک وسیع ہو چکا تھا۔

پہلے تین خلفا (۱۱ تا ۶۳۲/۵۳۵ تا ۶۵۶ء)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلیفہ کی حیثیت سے حضرت ابو بکرؓ نے اسلامی ریاست کی

بت پرستی کا سب سے بڑا مرکز تھا۔ آپ کی ابتدائی عمر کے حالات کتب تاریخ و سیر میں محفوظ ہیں۔ آپ شہری اور خانہ بدوش زندگی کے قبائلی نظام سے بخوبی آشنا تھے اور شام کو جانے والے تجارتی قافلوں کے ساتھ جا کر بیرونی دنیا سے کچھ نہ کچھ آگاہی حاصل کر چکے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر چالیس برس کی عمر میں پہلی وحی کا نزول ہوا؛ اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبلیغ دین شروع کر دی۔ پھر آہستہ آہستہ وقتاً فوقتاً وحی نازل ہوتی رہی تا آنکہ دین اسلام ہایہ تکمیل کو پہنچ گیا۔

سرداران قریش مکہ نے آپ کی سخت مخالفت کی اور دشمنی پزیر آئے۔ مسلمانوں کی ایک چھوٹی سی جماعت ہجرت کر کے حبشہ چلی گئی۔ بعد ازاں مسلمانوں کی پوری جمعیت نے مکے سے شمال کی جانب یثرب [مدینہ] کو ہجرت کی اور اسلامی سنہ کی ابتدا اسی واقعے سے ہوئی (۶۲۲/۵۱ء)۔ ان دس برسوں کے دوران میں جب آپ کا صدر مقام مدینے میں رہا آپ نے ایک ریاست تشکیل کی جو اپنے تمام امور میں اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا تھی۔ اس زمانے میں دو ایسے انقلابی تصور پیدا ہوئے جنہوں نے عرب کی ہیئت تبدیل کر دی۔ قرآن مجید میں بالثاکید کہا گیا ہے کہ یہ فصیح عربی زبان میں ہے۔ یہ ایک ایسا پرچم تھا جس کے نیچے سب عرب متحد ہو سکتے تھے۔ اس سے پہلے عربوں نے ان نسبت چھوٹی چھوٹی ریاستوں سے یا آزاد قبائل اور قبائلی وفاقوں سے (جن کے مابین اگر کھلی جنگ نہیں تو اکثر چیقلش موجود رہتی تھی) زیادہ بڑی کوئی سلطنت نہیں دیکھی تھی۔ اس کے ساتھ ہی قرآن مجید اور اسلام کے

ہاگ دور سنبھالی تو کئی قبائل اسلام سے منحرف ہو گئے اور بعض صورتوں میں ایسے متعینان نبوت بھی پیدا ہوئے جو منافی اسلام عقائد کی تعلیم دیتے تھے۔ حضرت ابو بکرؓ نے بہت مستعدی سے جوابی کارروائی کی اور مسام الفواج کو وسطی عرب، یمن، عمان اور یمن روانہ کر دیا۔ جب حضرموت کو، جو آخر تک مقابلے پر لڑا رہا، زیر کر لیا گیا تو جزیرہ العرب تاریخ میں پہلی اور آخری بار اپنے تمام طول و عرض میں متحد ہو گیا۔

حضرت ابو بکرؓ کے مختصر دور حکومت کا ایک اور عظیم کارنامہ عرب کے باہر اسلامی فتوحات کے شاندار لائحہ عمل کا افتتاح تھا۔ عراق پر حملہ آور ہونے کے بعد حضرت خالدؓ بن الولید نے ۶۳۴/۸۱۲ء میں شامی صحرا کو عبور کر کے ہوزنطیوں پر فتح میں حصہ لیا۔

حن فتوحات کا حضرت ابو بکرؓ نے آغاز کیا تھا، انہیں حضرت عمرؓ کے عہد خلافت ۶۳۴ تا ۶۴۴/۸۲۳ء میں بہت سرگرمی سے جاری رکھا گیا۔ سامانیوں سے عراق لے لیا گیا اور شمالی اور جنوبی عربوں کے قبائل البصرہ اور الکوفہ کی نوہنا کردہ فوجی بستیوں میں آباد ہو گئے۔ البرموک کے مقام پر ہوزنطیوں پر ایک فیصلہ کن فتح اور یروشلم پر قبضے کے بعد، حضرت عمرؓ اس مقدس شہر کی زیارت کو آئے جو کسی خلیفہ کا عرب کی حدود کے باہر پہلا سفر تھا۔ اس کے بعد اسلام نے مصر میں پیش قدمی کی جس پر قبضے سے مغربی عرب سے اس کے زیادہ مضبوط معاشی اور ثقافتی تعلقات استوار ہو گئے۔ اگرچہ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے سارے جزیرہ نما سے عیسائیوں اور یہودیوں کے اخراج کا حکم دے دیا تھا، تاہم ان کی ایک بڑی تعداد اس کے

بعد بھی وہاں دیر تک موجود رہی۔ حضرت عثمان (مدت خلافت ۲۳ تا ۳۵/۶۴۴ تا ۶۵۶ء) کے عہد میں ایشیائے کوچک، ترکستان، کابل اور سندھ میں فتوحات حاصل ہوئیں، جزیرہ قبرص پر قبضہ ہوا، اسپین پر حملہ ہوا اور اسلامی حکومت کے حدود سندھ اور کابل سے لیکر یورپ کی سرحد تک وسیع ہو گئے۔ دور عثمانی کے ابتدائی پانچ چھ سال امن و سکون سے گزرے، لیکن آخری دور اختلافات کی لذر ہوا۔ عرب اور اسلام کے مستقبل کے لیے زیادہ خطرناک وہ اختلاف تھا جو ریاست کی طاقتور شخصیتوں میں پیدا ہو رہا تھا اور جو مدینے میں حضرت عثمانؓ کے قتل کا باعث بن گیا۔

خلافت کے لیے جدوجہد (۳۵ تا ۴۰/۶۵۶ تا ۶۶۱ء)۔ اعلیٰ حلقوں کے اس اختلاف نے اُس وقت پھیل کر ایک گہری خلیج کی شکل اختیار کر لی جب حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے داماد اور چچا زاد بھائی حضرت علیؓ منصب خلافت پر فائز ہوئے اور جنگ جمل [رکھ بان] کا واقعہ پیش آیا۔ دو صحابیوں حضرت الزبیر اور طلحہؓ نے حضرت علیؓ کی مخالفت شروع کی اور ۶۵۶/۸۳۶ء میں مدینے سے اُن کے مقابلے کے لیے روانہ ہوئے۔ جنگ جمل میں حضرت علیؓ نے اپنے حریفوں کو شکست دی، لیکن اب انہیں صفین [رکھ بان] کا معرکہ پیش آیا اور حضرت عثمانؓ کے قراہت دار امیر معاویہؓ کا سامنا کرنا پڑا جو شام کے حاکم تھے۔ جب [حضرت] علیؓ نے [امیر] معاویہؓ کے خلاف قوت بہم پہنچانے کے خیال سے اپنا مرکز حکومت کولمہ میں قائم کر لیا تو مدینے کی وہ لوہیت نہ

رہی، جو اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے سے حاصل رہی تھی۔

امیر معاویہؓ اور حضرت علیؓ کی خانہ جنگی میں حضرت علیؓ کے اپنے انتہا پسند ساتھی اتنے برا فروختہ ہوئے کہ وہ خوارج کی حیثیت سے ان کے خلاف کمر بستہ ہو گئے۔ باوجود اس ہمت شکن فتح کے جو حضرت علیؓ نے ۵۳۸/۶۵۹ء میں ان خوارج کے خلاف الثہروان میں حاصل کی، ان کی جماعت باقی رہی اور عرصے تک عرب ان کے وسیع پروپیگنڈے کا میدان بنا رہا۔ امیر معاویہؓ کا حریف خلیفہ کی حیثیت سے بیت المقدس میں اعلان کر دیا گیا اور مغربی عرب میں ان کی اور حضرت علیؓ کی افواج مدینے سے لے کر تہران اور یمن تک ایک دوسری سے متصادم ہو گئیں۔ جب ۵۴۰/۶۶۱ء میں ایک خارجی ابن ملجم نے حضرت علیؓ کو شہید کر دیا تو علویوں نے ان کے بیٹے حسنؓ کو کوفے میں خلیفہ بنا دیا، لیکن وہ امیر معاویہؓ کے حق میں جلد ہی اپنے دعووں سے دست بردار ہو گئے، جنہوں نے اس طرح پھر عارضی طور پر ملت اسلامیہ کو مجتمع کر دیا۔

امیر معاویہؓ کی باقی ماندہ زندگی میں ان کے خلاف کوئی سنگین بغاوت رونما نہیں ہوئی، لیکن ان کی اس تجویز سے کہ منصب خلافت کو موروثی بنا دیا جائے، ناراضی پیدا ہونا شروع ہو گئی۔ یزید بن معاویہ کی تخت نشینی (مدت حکومت ۵۶۰/۶۸۰ء تا ۵۶۴/۶۸۳ء) کے بعد حضرت علیؓ کے دوسرے بیٹے امام حسینؓ عراق میں تائید و حمایت حاصل کرنے کی غرض سے مکے سے روانہ ہوئے، لیکن وہ ۵۶۱/۶۸۰ء میں میدان کربلا میں شہید ہو گئے۔ ان کی شہادت سے ایک زیادہ طاقتور امیدوار، یعنی رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وآلہ وسلم کے ایک ممتاز صحابی کے بیٹے عبداللہ بن الزبیرؓ کے لیے میدان صاف ہو گیا۔ یزید کی فوج نے حریت پسند اہل مدینہ کو حرۃ واقم کی جنگ میں شکست دی اور مکے کا محاصرہ کر لیا، جو ابن الزبیرؓ کا سرچشمہ طاقت تھا۔ وہاں کعبے میں آگ لگ گئی، پھر حال یزید کے فوت ہو جانے پر لڑائی رک گئی۔ ابن الزبیرؓ کو تقریباً ہر اسلامی خطے میں خلیفہ تسلیم کر لیا گیا، حقیقت یہ ہے کہ اگر وہ فوراً شام چلے جاتے تو عین ممکن تھا کہ وہ اموی اقتدار کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیتے، جب کہ ابن الزبیرؓ مکے ہی میں توقف کیے رہے۔ بنو امیہ کی مروانی شاخ کے عبدالملک (مدت حکومت ۵۶۵/۶۸۵ء تا ۵۸۶/۶۰۵ء) نے بتدریج عرب کے باہر دوبارہ قدم جمالیے۔ خوارج، جو شروع میں ابن الزبیرؓ کے ساتھ ہو گئے تھے، ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور بنو حنیفہ کے خارجی نجدہ بن عامر نے عرب کے ایک بڑے حصے پر اپنا تسلط قائم کر لیا، لیکن پھر ایک اور خارجی ابو فذیک نے اسے شکست دی۔ عبدالملک نے حجاج بن یوسف کو ایک فوج کا سالار مامور کیا جس نے ۵۶۳/۶۹۲ء میں ایک طویل محاصرے کے بعد مکے پر قبضہ کر لیا۔ ابن الزبیرؓ اس معرکے میں شہید ہو گئے اور اس طرح اسلام کی یہ ارض مقدس بھی امویوں کے ہاتھ آ گئی۔ ایک اور اموی فوج نے مشرقی عرب کی سمت یلغار کی اور ابو فذیک کا خاتمہ کر دیا۔

عرب امویوں کے تحت (۵۶۳/۶۹۲ء تا ۵۶۴/۶۸۳ء)، شام کے اموی حکمران باقاعدہ طور پر مکے اور مدینے میں اور عرب کے دیگر حصوں میں بھی حاکم مامور کرتے رہے، اگرچہ ان کا اقتدار برائے نام تھا۔ زبردست اموی حاکموں، مثلاً الحجاج اور یزید بن المہلب کے

احکام کو خلیج فارس میں اور ساحل عرب کے ساتھ ساتھ قانونی حیثیت حاصل تھی۔ اموی خلفا حرمین شریفین کا احترام کرتے تھے اور وہاں کے مقامات مقدسہ پر بڑی بڑی رقمیں صرف کرتے تھے، بیت المقدس کی خدمت کی سعادت بھی انہیں حاصل رہی۔ ان کے عہد میں اکثر مغربی عرب میں امن و امان قائم رہا، اور اسے ایسی خوشحالی نصیب ہوئی، جو بعد کے زمانے کے مناقشات میں حاصل نہ ہو سکی۔ امویوں نے نظام آبپاشی کو ترقی دی اور بہت سی مقتدر ہستیاں ملازمت کے بعد مکہ، مدینے اور الطائف میں اپنی جاکیروں پر زندگی بسر کرتی رہیں۔ حرہ بن نہ صرف اسلامی علوم کے لیے بلکہ سکون و آسائش، شعر و شاعری اور موسیقی کے لیے بھی مشہور ہو گئے۔

اموی سیاست میں شمالی عربوں اور جنوبی عربوں کی شدید رقابت کی صدامے باز گشت عرب میں بھی سنائی دیتی تھی، جہاں جنوبی عربوں کا سب سے بڑا قبیلہ کلب مدینے کے قریب وادی القری میں زمین کا مالک تھا۔

اموی عہد کے خاتمے کے قریب عبداللہ بن یحییٰ طالب الحق الکندی اور ابو حمزہ الازدی کی قیادت میں خوارج کا ایک اتحاد قائم ہو گیا۔ ابو حمزہ نے مکہ پر قبضہ کر لیا، ۱۳۰ھ/۷۴۷ء میں قذیفہ میں کامیابی حاصل کی اور پھر مدینے میں داخل ہو گیا بحالیکہ طالب الحق حضرموت اور یمن کے خارجی مرکز سے اس کی مدد کرتا رہا۔ امویوں کی زوال پذیر قوت کے باوجود مروان ثانی نے ان خارجی سرداروں کو زیر کرنے کے لیے کالی فوج جمع کر لی، لیکن اس وقت وہ اس کی آخری تباہی کا سامان مہیا کر چکے تھے۔ بنو عباس کی سازش کا مرکز مکہ ہی رہا

جس کا مقصد شامی خلفا کی سرکوبی تھا۔ جزیرۃ العرب ابتدائی عباسی خلفا کے تحت (۱۳۲ھ/۷۵۰ء تا ۲۶۶ھ/۸۷۹ء) بنو عباس نے مرکز خلافت کو عراق میں منتقل کیا تو اس تجارت کی بدولت جو چین اور مشرقی افریقہ تک سے ہوتی تھی خلیج فارس کی اہمیت میں اضافہ ہو گیا۔ عباسی دارالخلافت سے، جو سامان تجارت آتا تھا یا وہاں جاتا تھا وہ البصرہ سے ہو کر جاتا تھا، بحالیکہ خود اس خلیج میں ایران کے ساحل پر واقع سیراف کی بندرگاہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں مصروف ترین بندرگاہ بن گئی تھی۔

عرب میں عباسی حکومت کی طاقت ایک صدی سے زیادہ دیر تک قائم نہ رہی، جس کے دوران میں مقدس شہروں اور یمن میں اور بعض اوقات وسطی اور مشرقی علاقوں میں بھی، حاکم بھیجے جاتے رہے۔ شروع کے خلفاء بالخصوص المہدی اور ہارون اور ان کی بیویوں، قابل ذکر طور پر زبیدہ، نے حج بیت اللہ کا التزام رکھا اور ذرائع آمد و رفت کو بہتر بنا کر اور راستے کی آسائشیں فراہم کر کے اپنی رعایا کو بھی فریضہ حج کی ترغیب دی۔ خوارج کے ایک فرقے نے جو اباضیہ [رک بان] کہلاتا تھا، الجندی بن مسعود الازدی کی قیادت میں عمان میں اپنی ایک علیحدہ امامت قائم کر لی، لیکن ایک عباسی مہم نے خازم بن خزیمہ کی سرکردگی میں ۱۳۴ھ/۷۵۲ء میں الجندی کو شکست دی اور قتل کر دیا۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد یہ امامت دوبارہ قائم ہو گئی اور چند وقتوں کے ساتھ آئندہ چار صدیوں تک قائم رہی۔ عمان ایک دور افتادہ خطہ تھا اور بحیثیت مجموعی خوارج نے بنو عباس کو بہت کم تنگ کیا [رک بہ عمان]۔

عباسی خلفا کے پہلو میں خوارج کی جگہ اب علوی [رک باں] کاٹا بن کر کھٹکنے لگے۔ ان میں حسنی اور حسینی دونوں ہی شامل تھے۔ اپنے ہنرمندانہ پراپیگنڈے سے جو وہ امویوں کے خلاف معرکہ آرائی کے دوران میں کرتے رہے، بنو عباس نے پیش دستی کر کے علویوں سے وہ قیادت چھین لی جسے علوی اپنا حق سمجھتے تھے۔ اس کے لیے علویوں نے انہیں کبھی معاف نہیں کیا اور یکے بعد دیگرے وہ ان کی حکومت کے برحق ہونے کی مخالفت کرتے رہے۔ اگرچہ بنو عباس خود بھی حضرت عباسؓ کی نسل سے تھے۔ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قریبی عزیز تھے، تاہم علویوں کو تقریباً ہمیشہ ہی عرب میں ایسے لوگ مل جاتے تھے، جو بخوشی ان کا ساتھ دینے کو تیار ہو جاتے تھے۔ مکہ و مدینہ کے مقدس شہروں میں ان کے نعرہ جنگ سے یہ امید پیدا ہو جاتی تھی کہ وہ جگہ جو دمشق اور بغداد نے غصب کر لی تھی، انہیں دوبارہ حاصل ہو جائے گی۔

عرب میں پہلے علوی مدعی خلافت محمد النفس الزکیہ تھے، جنہوں نے مدینے میں المہدی کی حیثیت سے ظہور کیا اور جن کے دعوے خلافت کی تصدیق امام مالک بن انس [رک باں] جیسے عالم دین نے کر دی تھی، لیکن یہ سب بے سود ثابت ہوا، کیونکہ ۱۴۵ھ/۶۲۲ء میں وہ المنصور کی افواج سے لڑتے ہوئے شہید ہو گئے۔

چھٹے امام جعفر الصادقؑ کی وفات (تقریباً ۱۴۸ھ/۶۶۵ء) کے بعد علویوں میں ایک بڑا افتراق رونما ہو گیا۔ بڑی جماعت، جو حضرت جعفرؑ کے بیٹے موسیٰ کاظم اور ان کے پانچ اخلاف کی وفادار رہی، اثنا عشری کہلانے لگی۔ دوسرے لوگ، متبعیہ، حضرت جعفرؑ کے بیٹے اسمعیل اور ان کے بیٹے

محمد کے حامی تھے اور اس غرض سے وہ اکثر خفیہ طور پر اسمعیلی تحریک میں کام کرتے رہے۔ وقت گزرنے پر یہ اسمعیلی اپنی صفوں میں بالخصوص معاشرے کے ان غیر مطمئن اور ستم رسیدہ عناصر کو، جو حکمران طبقوں کے دشمن تھے، شامل کرنے میں کامیاب ہوتے گئے۔

ایک اور حسنی مدعی خلافت، الحسین بن علی ۱۶۹ھ/۷۸۶ء میں ایک عباسی فوج کے خلاف جنگ میں لڑتے ہوئے مکے کے قریب فخ کے مقام پر شہید ہوئے، تاہم علویوں کے موقف کو یمن میں آگے بڑھنے کا موقع مل گیا جہاں اسے امام الشافعی [رک باں] ایسے جلیل القدر عالم دین کی حمایت حاصل ہو گئی۔ انہیں قید کر کے ہارون کے حضور میں پیش کیا گیا، لیکن آخر کار معافی مل گئی۔

دوسری صدی ہجری کے آخر میں مغربی عرب میں علوی اقتدار کو از سر نو فروغ حاصل ہوا۔ مکے میں الحسین الأقطس حسینی نے امام جعفر الصادقؑ کے ایک بیٹے محمد الذبیاج کو کھڑا کیا اور محمد بن سلیمان حسنی نے اپنے قدم مدینے میں جما لیے۔ ان مدعیوں نے عباسیوں کے خلاف زیادہ دیر تک مقابلہ نہ کیا، لیکن یمن میں امام جعفر الصادقؑ کے ایک پوتے ابراہیم الجزار کو زیادہ کامیابی حاصل ہوئی۔ علویوں کی حمایت کی لہر سے مغلوب ہو کر المأمون نے اثنا عشریہ کے آٹھویں امام علی الرضاؑ کو اپنا جانشین نامزد کر دیا اور بجائے بنیاء کے علویوں کے سبز رنگ کو شاہی رنگ قرار دیا، لیکن ۲۰۳ھ/۸۱۸ء میں علی الرضاؑ کی وفات پر یہ تبدیلی کالعدم ہو گئی۔

یمن میں علوی خطرے سے نمٹنے کے لیے المأمون نے وہاں ایک شخص محمد نامی کو، جسے

امیر معاویہؓ کے معاون خصوصی زیاد بن ابیہ کی نسل سے ہونے کا دعویٰ تھا، اپنا حاکم بنا کر بھیج دیا۔ اس نے ۵۲۰ھ/۸۲۰ء میں زبید [رک ہاں] کے شہر کو دوبارہ تعمیر کر کے اور اپنے لیے ایک ریاست بنا کر زیادی [رک ہاں] خاندان کی بنا رکھی جو، اگرچہ ہرے نام عباسیوں کا وفادار رہا۔ تاہم در حقیقت ان متعدد خود مختار حکمران خاندانوں میں سے ایک تھا، جو خلافت عباسیہ کے انقراض کے زمانے میں قائم ہوتے گئے۔

اگرچہ وہ کوئی طاقتور حکمران نہ تھا، تاہم الوائق (مدت خلافت ۵۲۲ھ/۸۳۲ء تا ۵۲۳ھ/۸۳۳ء) نے عرب میں ہر زور حکمت عملی اختیار کی۔ جب بنو سلیم کے بدویوں نے اپنی تاخت و تاراج سے حرمین کے گرد و پیش کے علاقے کو غیر محفوظ بنا دیا تو الوائق نے مجرموں کو ان کے کیفر کردار تک پہنچانے کے لیے اپنے ترک سپہ سالار بعا الکبیر [رک ہاں] کو روانہ کیا۔ آئندہ دو سال کے دوران میں بعا دیگر قبائل کے خلاف معرکہ آرا رہا اور اس نے اپنی جنگی کارروائیوں کا خاتمہ ۵۲۳ھ/۸۳۳ء میں بطن السیر کے مقام پر، جو عرب میں بہت اندر جا کر واقع تھا، ایک سخت لڑائی کے بعد بنو نمیر پر فتح حاصل کرنے سے کیا، جس کے بعد نجد میں واقع اضاخ کے ایک شخص کو یمامہ، مشرقی عرب اور مکے کو جانے والے حاجیوں کے راستے کا حاکم بنا دیا گیا۔

۵۲۴ھ/۸۳۴ء میں المتوکل کی وفات کے بعد بنو عباس کی حالت اپنے وطن مالوف [عراق] اور عرب دونوں جگہوں میں دگرگون ہو گئی۔ بنو یعفر (رک ہا یعفر) جنہیں قدیم حمیری قبائلیہ کی نسل سے ہونے کا دعویٰ تھا، بن

کے پہاڑی علاقوں میں اٹھ کھڑے ہوئے اور انہوں نے صنعاء کو اپنا دارالحکومت بنا لیا۔ حضرموت نے خود مختاری حاصل کر لی اور مقامی حکمرانوں نے مشرق میں قدم جما لیے جہاں علی بن محمد نے — جو یا تو واقعی امام حسینؑ کی نسل سے تھا جیسا کہ وہ دعویٰ کرتا تھا یا قبیلہ عبدالقیس کا ایک رکن تھا — خانہ بدوش قبائل میں بے چینی پیدا کر دی۔ مکے میں ایک اور حسنی بغاوت کے نتیجے میں، جس کا آغاز اسمعیل ابن یوسف الاخیضر نے کیا تھا، اسمعیل کے بھائی محمد کے زیر قیادت یمامہ میں ایک نئی ریاست قائم ہو گئی، جہاں یہ اخیضر جیسے رہے یہاں تک کہ قرامطہ کی رو انہیں بھا لے گئی۔

عباسی خلافت کو ایک اور دھچکا مصر کے سرکش والی احمد بن طولون کے ہاتھوں لگا، جس نے شام پر قبضہ کر کے اس اقتدار کو درہم برہم کر دیا جو ایک زمانے میں حکومت کو ہادیہ الشام میں حاصل تھا۔ تاہم خلافت کو سب سے زیادہ براہ راست خطرہ مشرقی عرب کے لتھ برداز علی بن محمد کی جانب سے لاحق ہوا، جس نے اپنی سرگرمیوں کو جنوبی عراق میں منتقل کر دیا اور وہاں زنج کو، یعنی ان حبشی غلاموں کو، جو نمک کی دلدلوں میں کام کرتے تھے، بھڑکا کر ایک بڑے پیمانے کی بغاوت برپا کر دی (۵۲۵ھ/۸۳۵ء تا ۵۲۷ھ/۸۳۷ء) جو مقتس شہروں تک جا پہنچی۔

عرب میں اسمعیلی اور قرامطہ (۵۲۶ھ/۸۲۶ء تا ۵۲۷ھ/۸۳۷ء): ان حالات میں عباسی خلافت کے اندر اسمعیلی تحریک [رک ہ اسمعیلیہ] نے، جو تیزی سے پھیل رہی تھی، ان مواقع سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ اسمعیلی مبلغوں نے اثر و نفوذ حاصل

اور الکوفہ کو تاراج کرنے سے نہ روک سکے اور ۸۳۱ء/۹۳۰ء میں وہ مکے میں داخل ہوئے اور حجر اسود کو اپنے نئے دارالحکومت الأحساء (الحسا) میں اٹھا کر لے گئے۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد عمان کو فتح کر کے قرامطہ عرب کے بیشتر حصے پر متصرف ہو گئے۔ اس فتنہ و فساد سے تنگ آ کر جنوبی عرب کے میدانوں کے مشہور ترین مورث اعلیٰ احمد بن عیسیٰ الحسینی نے البصرہ سے ہجرت کی اور حضرموت چلے گئے جہاں اس زمانے میں عمان کے اباضیوں کا پلہ بھاری تھا۔ عباسیوں کو ایران کے بویوں [بویہیوں] اور مصر کے اخشیدیوں کی وجہ سے نئے خطرات کا سامنا کرنا پڑا جو بعض اوقات مکے تک بڑھتے چلے آئے تھے، اگرچہ ان میں سے کوئی بھی وہاں اپنے قدم نہ جما سکا۔ بنوبویہ نے، جنہوں نے ۸۳۳ء/۹۴۵ء میں بغداد پر قبضہ کر کے عباسی سلطنت کی حکمرانی عملی طور پر سنبھال لی تھی، عمان کو بھی اپنے حلقہ اثر میں شامل کر لیا۔

ابو طاہر کا ۸۳۳ء/۹۴۴ء میں انتقال ہو گیا اور قرامطہ نے شمالی افریقہ کے اسمعیلی فاطمیوں کے حکم سے ۸۳۹ء/۹۵۰ء - ۹۵۱ء میں حجر اسود کو مکے میں لوٹا دیا۔ ابو طاہر کے ایک بھتیجے الحسن الأعظم کی قیادت میں قرامطہ شام اور مصر پر ایک دوطرفہ یورش میں فاطمیوں کے شریک کار ہو گئے، اس طرح کہ مقدم الذکر نے مشرق سے دھاؤ ڈالنا شروع کیا اور مؤخر الذکر مغرب سے آگے بڑھے۔ جب فاطمیوں نے ۸۵۸ء/۹۶۹ء میں مصر پر قبضہ کر لیا تو قرامطہ نے ان کا ساتھ چھوڑ کر شام میں ان کے منصوبوں کی مزاحمت کرنے میں بنوبویہ سے اتحاد کر لیا۔ ۸۶۰ء/۹۷۱ء میں الحسن نے دمشق پر قبضہ کر لیا، لیکن قاہرہ کے نوہا شدہ فاطمی

کرنے کے ایک خوب سوچے سمجھے منصوبے پر عمل شروع کر دیا اور عرب میں اپنی سرگرمی کے خاص مرکز خلیج فارس کے ساحل اور یمن میں قائم کر لیے۔ چونکہ عرب کے یہ دونوں حصے ایک دوسرے سے ایک حد تک منقطع رہے، لہذا ان میں بعد ازان رونما ہونے والے واقعات کا باہمی تعلق بہت کم تھا۔

یمن میں اسمعیلیت کی ابتدا ۸۶۶ء/۸۷۹ء - ۸۸۰ء میں ابن حوشب (منصور الیمن) اور علی بن فضل کے ہاتوں ہوئی۔ ایک دوسرے سے کھرے اشتراک عمل کی بدولت ان دونوں نے بہت سے لوگوں کو اپنے ساتھ کر لیا اور غلی صنعاء اور زید دونوں پر تھوڑے تھوڑے عرصے تک قابض رہا۔ زیادہوں اور یقینیوں نے اسمعیلیوں سے جنگ کی اور ۸۹۳ء/۹۲۸ء میں ان کا ایک نیا مد مقابل پیدا ہو گیا۔ یہ القاسم حسنی الرسی کا ہوتا پہلا زیدی امام الہادی یحییٰ تھا جو یمن آیا۔ اس نے ایک زیدی حکومت کی قانونی بنا ڈالی جو اسمعیلیوں کی غالی شیعیت کے مقابلے میں سنی مذہب سے قریب تر تھی۔ دونوں اسمعیلی رہنما کچھ عرصے کے بعد آپس میں جھگڑ پڑے اور ۹۱۵ء/۹۳۰ء تک دونوں فوت ہو گئے، لیکن ان کے عقائد ان کے ساتھ نہیں مرے۔

۸۹۹ء/۹۲۸ء کے قریب اسمعیلیوں کا مشرقی عرب میں ظہور ہوا، جہاں ابو سعید الحسن الجنابی اور اس کے بیٹے ابو طاہر سلیمان کی قیادت میں ایک طاقتور ریاست کی تنظیم عمل میں آئی۔ قرمطی کا نام، جس کی ابتدا اور مفہوم کے بارے میں ابھی تک شبہ ہے، اسمعیلیت کے اسی مخصوص مظہر کا مقبول عام عرف چلا آتا ہے، اگرچہ اس کا اطلاق اس خطے تک محدود نہیں ہے۔ بنو عباس اتنے کمزور ہو چکے تھے کہ وہ قرمطیوں کو البصرہ

کہ وہ عقیدے کی بنا پر ایک دوسرے کے شریک کار بن جائیں، لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔

پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی کے شروع میں بنو نمین [رکّ بّان] عدن اور حضر موت میں برسر اقتدار ہو گئے اور بن کے زیادتیوں [بنو زیاد] کو بنو نجاح [رکّ بّان] کے آگے جھکنا پڑا، جو دراصل انہیں کے حبشی غلام تھے۔ صالحیوں [رکّ بّہ صالحی] کے عہد میں بن میں اسمعیلیت کا احیا ہوا۔ یہ حکمران یام کے قبیلے سے تھے اور ان کے قبضے میں لاطمیوں کے برائے نام ہاجگذاروں کی حیثیت سے حنّاء کا شہر تھا بحالیکہ زہدی اماموں کا صدر مقام ضَعْنہ میں تھا۔

۵۴۴ھ/۱۰۵۱ء میں ناصر خسرو نے الاحساء کی سیاحت کی جہاں اس نے چھ سیدوں کی مجلس کو اس وقت تک حکمران پایا۔ قمرطی رہاست کے متاخر ایام کے چشم دید بیان کی جزئیات کی بدقسمتی سے کسی مصدقہ شہادت کے ذریعے تائید نہیں ہوتی۔

بنو ہویہ، قرامطہ اور لاطمیوں کی شہیت سے اہل السنّت میں ایک ردّ عمل پیدا ہوا۔ ان کے حامی و مددگار سلجوق ترک تھے جن کے قائد طغرل نے ۵۴۴ھ/۱۰۵۵ء میں بغداد پر قبضہ کر لیا۔ کرمان کے ایک سلجوق، قاورد قرہ ارسلان نے عمان میں اپنی حکومت قائم کر لی۔ اسی زمانے کے قریب سیراف خلیج فارس کی سب سے بڑی بندرگاہ کی حیثیت سے اپنی جگہ جزیرۃ قیس کو دے رہا تھا، جس کے حکمرانوں نے عمان کی شہادت بھی حاصل کر لی، جہاں پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی کے وسط میں اباضی اماموں کا سلسلہ منقرض ہو گیا۔ آئندہ ساڑھے تین صدیوں کے احوال میں سے صرف ایک امام ہی کے حالات دستیاب ہیں۔

شہر تک پہنچنے سے پہلے اسے مصر کے خلاف دو مہمّوں میں شکست کا سامنا کرنا پڑا۔

الحسن کی وفات پر قمرطی حکومت کو چھ سیدوں کی ایک مجلس کے ہاتھ میں دے دیا گیا۔ لاطمیوں نے قرامطہ کے خلاف ایک فوجی فتح حاصل کی، لیکن انہیں الاحساء واپس چلے جانے کی ترغیب دینے کے لیے ایک بڑی رقم دینا پڑی۔ قرامطہ کے ہاتھ سے عمان ۵۴۵ھ/۹۸۵ء - ۵۹۸۶ء میں نکل گیا، بنو ہویہ نے عراق میں ان کی پیش قدمی روک دی اور المنتفی کے ایک سردار نے انہیں خود ان کے علاقے میں شکست دی اور القطیف کو لوٹ لیا (قب نیز قرامطہ)۔

چوتھی/دسویں صدی کے وسط کے قریب حسنیوں کے ایک خاندان نے جو موسوی کہلاتا تھا، مکے کی شریفی امارت (جس کے لیے دیکھیے مادہ مکہ) قائم کی جس کی قسمت میں ایک ہزار سال تک باقی رہنا لکھا تھا۔ اس خاندان کا سب سے زیادہ سر برآوردہ رکن ابو الفتوح الحسن تھا، جس نے ۵۴۰ھ/۱۰۴۱ء - ۵۴۱ھ/۱۰۴۲ء میں خلیفہ بننے کی کوشش کی، لیکن لاطمیوں نے جو اشراف (واحد شریف) پر حق سیادت رکھتے تھے، ان کی یہ کوشش کامیاب نہ ہونے دی۔ قدیم موسویوں کے معاصر حسینی تھے جو پانچویں شیعی امام [الباقی] کے ایک چھوٹے بھائی حسین الاصغر کی اولاد سے تھے۔ انہوں نے مدینے میں اپنی امارت قائم کر لی۔ یہ خاندان جونویں صدی ہجری/بندرہویں صدی عیسوی تک باقی رہا بعد ازاں خاندان مہنا کے نام سے معروف ہوا۔

اسمعیلیت کی ایک شاخ دروزی تحریک تھی جس کی ابتدا لاطمی خلیفہ الحاکم کے عہد میں ہوئی۔ القُتّنی دروزی نے مشرقی عرب کے قمرطی سیدوں کو ایک خط اس مضمون کا بھیجا

حکومت سوئیڈی دی تھی اور جسے فاطمی امام یمن کا فرمانروائے اعلیٰ تسلیم کرتا تھا، صلیبیوں نے اپنی حقیقی حکمرانی کے آخری ایام دیکھے۔ ۵۳۲ھ/۱۱۳۷ء - ۱۱۳۸ء میں اس کی وفات سے اس خاندان کا عملی طور پر خاتمہ ہو گیا، چنانچہ اس کے آئندہ آنے والے نمائندے سب کے سب ناکارہ و بے بس ثابت ہوئے۔

۵۸۷ھ/۱۱۹۳ء میں مصر کے فاطمی خلیفہ المستنصر کی وفات پر اسمعیلیوں میں دو جماعتیں پیدا ہو گئیں جو آج بھی باقی ہیں۔ اس جماعت کی نسل سے جو المستنصر کے سب سے بڑے بیٹے نزار کی حامی تھی، الموت کے اسمعیلی حشیشین (Assassins) اور خوارج ہیں، جن میں سے بہت سوں کے سرگروہ اب آغا خان ہیں۔ وہ جماعت جو المستنصر کے سب سے چھوٹے بیٹے المستعلی احمد کے حق میں تھی، جس کا ملکہ سیدہ کی وساطت سے صلیبیوں سے اتحاد تھا، یمن میں برسرِ اقتدار تھی۔

ابتدائی دور کے عظیم ترین زیدی اماموں میں سے ایک احمد بن سلیمان کا عہد حکومت ۵۳۲ھ/۱۱۳۷ء تا ۵۶۶ھ/۱۱۷۱ء جاری رہا اور اس دوران میں اس کا صفدہ، نجران اور الجوف پر قبضہ رہا۔ وہ صفدہ اور زبید پر بھی قابض ہو گیا اور اس نے دورِ شمال میں خیبر اور یثرب تک بھی اپنا اثر و رسوخ قائم کر لیا۔

صلیبیوں کی طرح نجاحیوں کے ہاں بھی اس خاندان کے زوال پذیر دور میں ایک ملکہ علم نامی پیدا ہوئی جو دراصل ایک کنیز تھی۔ ۵۳۸ھ/۱۱۵۰ء - ۱۱۵۱ء میں اس کے انتقال کے تقریباً دس سال بعد مہدیوں [رکبان] کی سریع الزوال حکومت قائم ہو گئی جو اپنے آپ کو حمیری کہتے تھے، لیکن جن پر خوارج ہونے کا

یمن کے صلیبیوں نے بنو معن سے عدن چھین لیا اور شمال کی سمت بھی اپنی مملکت کو وسعت دی، کیونکہ مکے سے موسوی اشراف کا اقتدار ختم ہو چکا تھا۔ ۵۵۵ھ/۱۱۶۳ء میں علی بن محمد صلیبی نے اشراف کی ایک ہم جد شاخ یعنی ہاشمیوں کو مکے میں متمکن کر دیا۔ ملک شاہ کے عہد میں بغداد کے سلجوق اپنے انتہائی عروج کو پہنچ گئے اور اسی کی بدولت اس کے زمانے کے برائے نام عباسی خلیفہ کو خلیفہ اسلام کی حیثیت سے مقدس شہروں میں زبانی طور پر مانا جاتا رہا۔ ملک شاہ اور اس کے وزیر نظام الملک نے حج کے معاملات کی جانب توجہ کی اور انہیں درست کرنے کے لیے فراخ دلی سے روپیہ صرف کیا۔ ۵۸۷ھ/۱۱۹۳ء - ۱۲۰۷ء کے قریب الاحساء کے قرامطہ کو ایک مقامی خاندان عیونیوں کے ہاتوں، جو بنو عبدالقیس کے قبیلے سے تھے، اپنی آخری اور قطعی شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ عرب کے باشندوں میں اب قرامطہ کا کوئی نام و نشان باقی نہیں ہے۔ القطف اور آج کل کے الحسا کے شیعہ، جنہیں بعض اوقات قرامطہ کے بقایا بتایا جاتا ہے، درحقیقت اثنا عشری فرقے کے جعفری یا شیخی ہیں۔

۵۶۱ھ/۱۱۶۸ء - ۱۱۶۹ء میں صلیبی خاندان کی ایک ممتاز خاتون سیدہ بنت احمد کو اس کی المکرم احمد بن علی الصلیبی سے شادی کے موقع پر عدن کا شہر جہیز میں دے دیا گیا اور اس کے بعد جلد ہی شہر کی حکومت بنو معن سے زریعیوں میں منتقل ہو گئی جو صلیبیوں کی طرح یام کی نسل کے اسمعیلی تھے۔ زریعی عدن پر ایک صدی تک حکمران رہے اور رفتہ رفتہ زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل کرتے گئے۔ [ملکہ] سیدہ کے عہد میں، جسے المکرم نے ملک کی

الزام لگایا جاتا تھا۔

مصر کے فاطمی ۵۶۷/۱۱۷۱ء میں ابویوں کے اقتدار کے آگے سرنگون ہو گئے اور انہیں دوبارہ برسر حکومت لانے کی ایک سازش کو صلاح الدین نے ۵۶۹/۱۱۷۳ء میں ناکام بنا دیا۔ اس نے یمن کے شاعر اور مؤرخ عمارہ بن علی الحکمی کو قتل کروا دیا۔ مستعلی جماعت کا مرکز مصر سے یمن میں منتقل ہو گیا جہاں یہ دسویں صدی ہجری/ سولہویں صدی عیسوی تک قائم رہا اور بعد ازاں ہندوستان میں منتقل ہو گیا جس کے بعد ایک افتراق رونما ہو جانے پر یہ جماعت ہندوستان کے داؤدیوں اور جنوبی عرب کے سلیمانیوں [رک بہ بوہرہ] میں منقسم ہو گئی۔ عرب میں وسیع پیمانے پر حکومت اسمعیلیوں کی گرفت سے باہر رہی یہاں تک کہ بارہویں صدی ہجری/ اٹھارہویں صدی عیسوی میں نجران کے سلیمانی مکرمی کا عہد حکومت آیا۔

جزیرہ العرب متاخر قرون وسطیٰ میں (۵۶۷/۱۱۷۱ء تا آخر نویں صدی ہجری/ آخر ہندوہویں صدی عیسوی) :

سلطان صلاح الدین ابوی کے ظہور کا یہ نتیجہ ہوا کہ عرب اور مصر دونوں ملکوں میں فاطمیوں اور اسمعیلیوں کا اقتدار ختم ہو گیا۔ صلاح الدین نے، جسے مکے میں بادشاہ تسلیم کر لیا گیا تھا، ۵۶۹/۱۱۷۳-۱۱۷۴ء میں اپنے بھائی توران شاہ کو اس غرض سے بھیجا کہ وہ تیسرے اور آخری مہدوی حکمران کو معزول کر کے یمن پر قبضہ کر لے۔ ابوی دور حکومت کی کم و بیش نصف صدی میں اس جنوبی تخت پر اس خاندان کی تین ہم جد شاخوں کے تین ارکان بیٹھے۔ حضرت موت کو فتح کر لیا گیا، لیکن وہ ابوی سلطنت کا پورے طور پر حصہ

نہ بنا۔ اپنے وطن مآلوف کے زیادہ قریب ابویوں کی بیشتر توجہ یورپ سے آنے والے صلیبیوں کی طرف مبذول رہی، جن میں سے ایک دلیر ترین صلیبی Renaud de Chatillon نے تیماء پر حملہ کیا، بعیرہ احمر میں مسلمانوں کے خلاف اپنے آدمیوں کو جہازوں میں روانہ کیا، بلکہ مدینہ منورہ پر حملہ آور ہونے کا بھی ارادہ کیا۔

۵۹۸/۱۲۰۰ء کے قریب قتادہ بن ادریس حسنی یثبوع سے مل گئے آیا، جہاں اس نے متاخر شریف خاندان کی بنا ڈالی۔ جب اس نے الحجاز میں ایک مضبوط خود مختار خاندان کی تشکیل کی کوشش کی تو اسے پتا چلا کہ اس زمانے کی باہمی رقابتیں اتنی بڑی ہیں کہ ان پر غلبہ پانا ممکن نہیں۔ قتادہ نے ۶۱۷/۱۲۲۰ء-۶۲۱ء میں وفات پائی اور اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد یمن کے آخری ابوی حکمران الملک السمعود یوسف نے مکہ فتح کر لیا اور رسولی خاندان کے ہانی کو جسے حسانی نسل سے ہونے کا دعویٰ تھا، وہاں اپنا عامل مقرر کر دیا۔

جزیرہ نما کے دوسری طرف شاعر سعدی شیرازی کے مرتبی، لارس کے سلفری اتاہک ابوبکر بن سعد نے خلیج فارس کے بعض جزائر پر قبضہ کر لیا اور القطیف اور الحسا کے مقام پر سر زمین عرب پر بھی قدم رکھا۔ بنو عیون کے مقامی خاندان کو سلفری اور بنو حاسر بن حنظل کے دہلاؤ کے آگے جھکنا پڑا جس نے بنو عصفور (رک ہان) کے نام سے ایک نئے خاندان کو جنم دیا۔

ابوی خاندان کے بعد رسولی خاندان [رک بہ (الرسولہ) ۶۲۵/۱۲۲۸ء تا ۸۵۰/۱۴۴۶ء] قرون وسطیٰ کے یمن کے ایک نامور خاندان کی حیثیت سے تیز اور زبید پر حکومت کرتا رہا۔ اسلامی فن تعمیر میں نمایاں ترقی ہوئی اور علما

شریف عجلان بن رمیثہ کے دور حکومت (۷۴۶ء تا ۷۷۷ء/۱۳۴۵ تا ۱۳۷۵ء) میں مکہ مکرمہ میں جو سیاسی فسادات برپا ہوئے ان کی وجہ سے مالیکی مصر کو مداخلت کا بہانہ مل گیا اور انہوں نے ۷۷۱ء/۱۳۵۱ء میں عرفہ کے مقام پر ایک جنگ میں یمن کے رسولی سلطان کو قید کر لیا۔ احمد بن اسمعیل (مدت حکومت ۸۰۳ء/۱۴۰۰ء تا ۸۲۷ء/۱۴۲۴ء) نے عارضی طور پر رسولیوں کی قسمت کا پانسہ پھر پلٹ دیا، چنانچہ اس کے قبضے میں بحیرہ احمر کا ساحل شمال میں حلیٰ تک تھا، لیکن اس کی وفات کے بعد یہ سلطنت جلد ہی منقرض ہو گئی۔ متاخر رسولی بحیرہ احمر میں سے گزرنے والی ہندوستانی تجارت کے سلسلے میں مصری تاجروں کا سرگرمی سے مقابلہ کرتے رہے۔

نویں/پندرہویں صدی کے آغاز میں عمان کے اباضیوں نے اپنے امانوں کے انتخاب کا پرانا دستور پھر اختیار کر لیا جو ایک سو پچاس سال سے زائد عرصے تک مسلسل ایک دوسرے کے جانشین ہوتے رہے۔ تقریباً اسی زمانے میں علی بن عمر کی قیادت میں خاندان کثیر نے حضر موت اور ظفار کی پر آشوب سیاست میں اپنے طویل کردار کا آغاز کیا اور حضرمی مبلغین نے شمالی لینڈ [صومالیہ (رک بان)] میں اسلامی عقائد کی نشر و اشاعت کی۔

نویں/پندرہویں صدی کے وسط میں مانع بن ربیعہ المریدی، آل سعود کا مورث اعلیٰ، القطیف کے نواح سے ہجرت کر کے نجد آیا جہاں وہ وادی حنیفہ میں مقیم ہو گیا۔ اس صدی کے نصف آخر میں عصفوریوں کی جبری شاخ کا أجود آل زامل القطیف اور بحرین پر حکمران تھا اور مشرقی عرب میں اس کا نام داد و دہش کے لیے مشہور و معروف تھا۔ شریف محمد بن برکات اور

کے لیے شاہی سرپرستی باعث ترغیب رہی، بلکہ بعض رسولی سلاطین خود بھی قابل ذکر مصنف تھے، ان کے دربار میں چین اور دیگر ممالک کے سفیر آتے رہے۔ عمر بن علی مگر سے لے کر حضر موت تک حکومت کرتا رہا، ۸۶۲۶ء/۱۲۲۹ء تا ۸۶۴۷ء/۱۲۵۰ء اور جب ۸۶۵۶ء/۱۲۵۸ء میں ہولاگو نے آخری عباسی خلیفہ [المستعصم] کو شہید کر دیا تو عمر کے بیٹے یوسف نے خلیفہ المسلمین کا لقب اختیار کر لیا، لیکن اس منصب کا مکمل حصول رسولی سلطنت کی استعداد سے باہر تھا۔

مصر کے پہلے عظیم مملوک سلطان بیبرس [رک بان] نے بلاد مقدس کی برائے نام سیادت اختیار کر لی اور مگر کے معاملات شریف ابونعمیٰ اول محمد (مدت حکومت ۶۵۲/۱۲۵۴ء تا ۷۰۱ء/۱۳۰۱ء) کے ہاتھ میں چھوڑ دیے جس نے بنو قتادہ کی حکومت کی بنیادوں کو مستحکم کیا۔ آل میرا کے بدوی اور بعض دوسرے قبائل صحرائے شام میں بڑے پھرتے تھے اور حاجیوں کے قافلوں سے بڑی بڑی رقمیں جبراً وصول کر لیتے تھے، بلکہ اپنے حملوں کے دوران میں نجد کے اندر تک پہنچ جاتے تھے۔ بارہویں صدی ہجری/اٹھارہویں صدی عیسوی میں معرض وجود میں آنے والی وہابی تحریک کا فکری سرچشمہ امام ابن تیمیہ [رک بان] (م ۷۲۸ء/۱۳۲۸ء) ہی تھا۔

تقریباً آٹھویں/چودھویں صدی کے آغاز میں هرمز کی بندرگاہ جو سر زمین ایران میں خلیج فارس کے دہانے پر واقع تھی ایک پاس کے جزیرے میں منتقل کر دی گئی، جس کے بعد اس نے بہت تیزی سے ترقی کی اور کچھ عرصے بعد مشرق کے تجارتی سامان کو اپنے گوداموں میں کھینچ لانے میں جزیرہ قیس کی بندرگاہ سے بازی لے گئی۔

مملوک سلطان قاہت ہای کے تحت مکے کو بڑی خوشحالی حاصل رہی، اور قاہت ہای نے وہاں کئی عمارتیں بنوائیں، بحالیکہ زبید اور عدن میں طاہریوں (رکۃ بان) نے جنوب کے رسولیوں کی جگہ لے لی۔

۳۔ زمانہ حال کے عرب کی تشکیل (دسویں/ سولہویں صدی سے لے کر اب تک)۔

نویں/ پندرہویں صدی کے آخر میں پرتگیزیوں نے بحیرہ روم سے بحیرہ احمر میں راستہ نکال لیا، اور ۱۴۹۸ء/ ۸۹۰۳ء میں واسکوڈی گاما کی، راس امید (Cape of Good Hope) کا چکر کاٹنے کے بعد، ایک عرب جہازران، غالباً نجدی احمد بن ماجد نے ہندوستان تک رہنمائی کی۔ پرتگیزی جہاز جلد ہی بحیرہ احمر میں نظر آنے لگے، اور الفانسوڈی البوکرک کی قیادت میں ان حملہ آوروں نے خلیج عمان کی بندرگاہوں اور هرمز کی بڑی منڈی پر قبضہ کر لیا۔ الفانسو کے بھتیجے پیڈرو (Pedro) نے ۱۵۱۸ء/ ۸۹۲۰ء میں خلیج فارس کا دورہ کیا، لیکن اس سے اگلے سال الفانسو فوت ہو گیا اس طرح عدن کو سر کرنے اور مکے پر چڑھائی کرنے کے باطل عزائم شرمندہ تکمیل نہ ہونے پائے۔

۱۵۰۶ء-۱۵۰۷ء کے قریب شرف الدین یحییٰ سے زیدی اماموں کے ایک نئے سلسلے کا آغاز ہوا اور اس وقت سے بعد تک زیدی اپنا مرکز حکومت حتی الامکان صنعاء ہی میں قائم کرنے کی جانب مائل رہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی زمانے میں حبشہ سے یمن میں تہوہ لایا گیا اور لوگوں میں قات اور تباکو کا استعمال رائج ہوا۔

آل کثیر کے بدر ابو طویرق (مدت حکومت ۱۵۱۶ء/ ۸۹۲۲ء تا ۱۵۶۸ء/ ۸۹۷۶ء) نے جس کا

حلقہ اقتدار اس کے عروج کے زمانے میں غوالق کے علاقے سے لے کر حضرموت میں سے گزر کر سیحوت تک پھیلا ہوا تھا، عثمانی سلطان کو اپنی اطاعت پیش کرنے میں تامل نہ کیا؛ بدر کے تمام مقبوضات اس کی موت سے پہلے اس کے ہاتھ سے نکل گئے اور سے اپنے حضرمی دشمنوں کے ہاتھوں طویل اسیری کے مصائب برداشت کرنا پڑے۔

سلطان سلیم اول عثمانی نے جس نے ۱۵۲۳ء/ ۱۵۱۷ء میں مصر کو فتح کر لیا، خادم الحرمین کا معزز لقب اختیار کیا اور [اس کے بیٹے] سلیمان قانونی کے عہد حکومت (۱۵۲۶ء/ ۱۵۲۰ء تا ۱۵۶۶ء/ ۸۹۷۴ء) میں کئی اور علاقے سلطنت عثمانیہ میں شامل ہو گئے۔ پرتگیزیوں نے هرمز کے حکمران سے اتحاد کر کے بحرین پر حملہ کیا، جہاں أجود الجبیری کے چچا اور جانشین مقرن کو اس جزیرے کی حفاظت کرتے ہوئے اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑے۔ پرتگیزیوں کی اس جارحانہ حکمت عملی کا ترکوں میں رد عمل ہوا اور انہوں نے بھی خلیج فارس اور بحیرہ احمر میں مستعدی دکھانا شروع کی۔ ۱۵۳۸ء/ ۸۹۴۱ء میں سلطان سلیمان نے بغداد میں القطیف اور بحرین کے امیروں سے حلف وفاداری لیا۔ بعد ازاں اس کی فوجوں نے یمن کی پہاڑیوں میں زور شور سے کلروائی شروع کر دی۔ کچھ عرصے کے لیے عدن اور مسقط پر قبضہ کر لیا گیا اور الحساء میں ایک ترک حاکم مقرر کر دیا گیا۔

تقریباً ۱۵۶۸ء/ ۸۹۶۸ء کے بعد سے کم و بیش ساٹھ سال کے عرصے میں عمان میں کوئی اباضی امام نہیں ہوا، جہاں غیر مذہبی قبائلی امرا اپنے مستحکم پہاڑی مرکزوں میں اپنی قوت کے نقطہ عروج کو پہنچ گئے۔

سلطان سلیمان کے عہد میں حاصل کردہ

اقتدار سمندر پار مشرقی افریقہ میں واقع مباسہ،
ہبہ اور کٹوہ تک وسیع کر لیا۔

خاندان افراسیاب کے تیسرے اور آخری
ہاشا حسین بن علی نے، جس کے عہد میں گیارہویں/
سترہویں صدی کے دوران البصرہ عملی طور پر
عثمانی حکومت سے آزاد ہو گیا تھا، قبیلہ بنو خالد
کے آل حمید کو ۱۰۷۴ھ/۱۶۶۳-۱۶۶۴ء میں
الحسا کے عثمانی حاکم سے گلو خلاصی حاصل
کرنے پر اکسایا۔ ان بدوی سرداروں نے مشرقی
عرب کے نخلستانوں اور چراگاہوں کو اپنی
مرضی کے تحت رکھا یہاں تک کہ تیرہویں
صدی ہجری کے اوائل میں وہابیوں نے خلیج
فارس کی طرف پیش قدمی کی۔

حضرموت میں یمن کے زیدیوں نے شافعی
مذہب کے مقابلے پر اپنے عقائد کی ترویج
و اشاعت کی سعی کی۔ ۱۰۷۰ھ/۱۶۶۰ء کے
قریب حکمران زیدی امام کے ایک بھتیجے
احمد بن الحسن نے حضرموت میں ایک خوفناک
لشکر کی قیادت کی جو رات کے سیلاب (سیل اللیل)
کے نام سے مشہور ہے اور جس نے خاندان کثیر
کی حیثیت کو کم کر دیا، لیکن زیدیت اس
خطے میں شافعییت پر مستقل فتح حاصل کرنے میں
ناکام رہی۔

بارہویں/اٹھارہویں صدی میں اس اصلاحی
تحریک کے فروغ سے جس کا بانی نجد کا محمد بن
عبدالوہاب [رک باں] تھا، عرب میں ایک نئے دور
کا آغاز ہوا۔ ایک اعتبار سے اس سے سارے مشرق
قریب کی جدید تاریخ کا آغاز بھی ہوتا ہے۔ توحید
باری تعالیٰ پر سب سے زیادہ زور دیتے ہوئے اور
یہ مطالبہ کرتے ہوئے کہ دین کو تمام بدعتوں
سے پاک و صاف کیا جائے، ابن عبدالوہاب کی
دعوت کی بازگشت مغربی افریقہ سے لے کر جزائر

عروج کے بعد عثمانی سلطنت زوال پذیر ہونے
لگی اور اس کے آثار دیگر مقامات کی طرح
عرب میں بھی نظر آنے لگے تھے۔ خشکی کے
راستوں سے تجارت کے رخ کا افریقہ کے گرد سے
ہو کر جانے والے سمندری راستے کی طرف مڑ
جانا اس سنگین اقتصادی انحطاط کا باعث بن گیا
جو مشرقِ قریب پر عہد جدید کے شروع میں
طاری ہو گیا۔ آسٹریوں اور دیگر یورپی
دشمنوں کے علاوہ ترکوں کو صفویوں کا بھی
مقابلہ کرنا پڑا جن میں سے سب سے طاقتور
عباس اول نے خلیج فارس میں ایک توسیع پسندانہ
حکمت عملی اختیار کی اور ۱۰۱۱ھ/۱۶۰۲ء میں
بحرین پر قبضہ کر لیا۔ یمن میں زیدی اماموں
نے ترکوں کی مزاحمت جاری رکھی اور المؤید
محمد ۱۰۳۵ھ/۱۶۲۵ء میں انہیں ملک سے مکمل
طور پر نکال دینے میں کامیاب ہو گیا۔

۱۰۰۹ھ/۱۶۰۰ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کا
قیام بحیرہ احمر اور خلیج فارس میں انگریز
تاجروں کی بڑے پیمانے پر سرگرمی کا پیش خیمہ
ثابت ہوا۔ ایرانیوں سے اتحاد کر کے ان نوواردوں
نے ۱۰۳۱ھ/۱۶۲۲ء میں پرتگیزیوں کو هرمز سے
نکال دیا۔ جب پرتگیزی اجارہ داری ختم ہو گئی
تو انگریزوں کو ولندیزیوں سے مقابلہ کرنا
پڑا جنہوں نے گیارہویں/سترہویں صدی کے
نصف آخر میں تجارتی فوقیت حاصل کر لی تھی۔
تقریباً ۱۰۳۳ھ/۱۶۲۳ء میں ناصر بن مرشد
الآزدی الیغربی کے اباضی امام منتخب ہو جانے کے
بعد امامت ایک صدی سے زائد عرصے تک اسی کے
خاندان میں رہی۔ اپنے ابتدائی ایام میں بنو یغرب
نے پرتگیزیوں کو مسقط اور ان دوسری جگہوں
سے جہاں انہوں نے اپنے قدم جما رکھے تھے نکال
باہر کیا اور آگے چل کر انہوں نے اپنا حلقہ

مغض سید کہنے لگے (حالانکہ انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نسل بنے ہونے کا کوئی دعویٰ نہ تھا) اور بعد ازاں سلطان - ایرانیوں نے بھی بحرین پر اپنی سیادت تقریباً تیس سال تک قائم رکھی، یہاں تک کہ ۱۱۹۷ھ/۱۷۸۳ء میں آل خلیفہ نے ان جزیروں پر قبضہ کر لیا اور اس تاریخ کے بعد سے عرب کا کوئی حصہ ایرانی حکومت میں نہیں رہا۔

نجد کی تیزی سے وسعت پذیر و قحطی ریاست کی مگرے کے شریفوں سے آویزش ہو گئی اور دونوں میں پندرہ سال تک جنگ جاری رہی (۱۲۰۵ھ/۱۷۹۱ء تا ۱۲۲۰ھ/۱۸۰۶ء)۔ آخر ۱۲۱۸ھ/۱۸۰۳ء میں سعودیوں نے پہلی بار مگرے پر قبضہ کر لیا۔ ابن عبدالوہاب کی وفات (۱۲۰۶ھ/۱۷۹۲ء) کے تھوڑے ہی عرصے بعد سعودی اقتدار مشرق کی سمت خلیج فارس تک جا پہنچا جس کے ساحل پر وہ عمان تک پھیل گیا۔ جنوب میں یہ مصلحین یمن اور حضر موت تک پہنچ گئے، حتیٰ کہ شمال میں ان کی افواج شام اور عراق کو ہمال کرنے کی دھمکی دینے لگیں۔ عثمانی حکومت نے جو از خود اس سیلاب کو روکنے کے ناقابل تھی، مابوسی کے عالم میں مصر کے نئے حاکم محمد علی سے رجوع کیا۔

تیرھویں صدی ہجری/انیسویں صدی عیسوی میں عرب میں مسلم اور یورپی ممالک کی مداخلت پہلے سے کہیں زیادہ مؤثر اور وسیع تر ہو گئی۔ محمد علی نے پہلی سعودی حکومت کا اس وقت قلع قمع کر دیا جب اس کی فوج نے ۱۲۳۳ھ/۱۸۱۸ء میں الذریعہ پر قبضہ کر لیا۔ برطانوی حکومت نے پہلے تو مصریوں کی آمد کا خیر مقدم کیا لیکن بعد ازاں اس سے خوف زدہ ہو گئے، چنانچہ انہوں نے خلیج فارس کے عربوں کے خلاف اور

شرق الہند تک تمام عالم اسلام میں سنائی دی [ایک طرف تو سلفی عقائد رکھنے والوں نے تحریک و قیادت کا خیر مقدم کیا، دوسری طرف یہ تحریک عربوں کے اندر ملی اور سیاسی استحکام پیدا کرنے کا باعث بنی۔ اسی تحریک کی بدولت] جزیرۃ العرب کے اندر سیاسی وحدت نے چھوٹے موٹے [قبائلی] تعصبات کی جگہ لے لی اور ایک منظم اور مثالی اسلامی حکومت قائم ہو گئی۔

عوام الناس میں تبلیغ کرنے کے کچھ ہی عرصے بعد محمد بن عبدالوہاب نے محمد بن سعود سے جو ذریعہ کے غیر اہم شہر کا حاکم تھا، ایک معاہدہ کر لیا۔ جب محمد بن سعود کے انتقال کے بعد اس کے بیٹے عبد العزیز نے یہ کام جاری رکھا، اور ۱۲۰۲ھ/۱۷۸۸ء تک پورے نجد نے ان مصلحین کے عقائد اور اقتدار کو قبول کر لیا، جنہوں نے نجران کے اسمعیلی مکریمیوں کی جو اس وقت عرب کے اس حصے میں قوت و اقتدار کے مالک تھے، تین مہموں کا کامیابی سے مقابلہ کیا [نیز رک بہ ابن سعود]۔

۱۱۵۶ھ/۱۷۴۳ء میں یسری اماموں کے خاندان کا عمان میں خاتمہ ہو گیا، یعنی اسی زمانے میں جب ایرانی وہاں متمکن ہونے کی کوشش کر رہے تھے۔ آل بو سعید کے احمد بن سعید نے حملہ آوروں کو باطنہ کے ساحل سے مار بھگایا اور امام کی حیثیت سے منتخب ہو گیا۔ احمد بن سعید کی ولادت کے بعد منتخبین نے اس کے بیٹے کو منتخب کر لیا، مگر وہ ایسی گمنام شخصیت کا آدمی ثابت ہوا کہ اس کی تاریخ ولادت تک معلوم نہیں۔ آل بو سعید [رک بہ بو سعید] کے متاخر حکمرانوں نے مسقط کو اپنا دارالحکومت بنایا اور امام کا لقب ترک کر دیا، پہلے تو وہ اپنے آپ کو

اندرون عمان میں فوجی کارروائیاں شروع کر دیں اور ۱۸۳۹ء/۱۲۵۳ھ میں عدن پر قبضہ کر لیا، جس کے بعد ان کا اثر و رسوخ بتدریج جنوبی اور مشرقی ساحلوں کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتا گیا اور عقبی علاقوں میں بھی جا پہنچا۔

آل بو سعید کے مشہور ترین حکمران سعید بن سلطان (مدت حکومت ۱۸۲۱ء/۱۸۰۶ء تا ۱۸۵۶ء/۱۲۷۳ھ) کو اندرون عمان میں محض برائے نام اقتدار حاصل تھا جہاں اس پر سعودیوں نے بہت سخت دباؤ ڈال رکھا تھا جنہیں اسے اکثر خراج بھی دینا پڑتا تھا۔ اپنے عہد کے متاخر حصے میں اس نے اپنی زیادہ تر توجہ اپنے مشرقی افریقہ کے مقبوضات کی جانب مبذول رکھی، لیکن اس کی وفات کے پانچ سال بعد انگریزوں نے زنجبار کی ایک الگ سلطنت قائم کر دی جو مسقط سے بالکل آزاد تھی۔ اس صدی میں منتخب شدہ اس تنہا اباضی امام کو جس کا نام عزّان بن قیس تھا، انگریزوں نے تسلیم نہیں کیا اور دو سال کی حکومت کے بعد اسے ۱۸۷۷ء/۱۲۸۷ھ میں برطرف کر دیا گیا۔ جو سلطان اس کے بعد آئے وہ اندرون ملک کے مخالف اباضی قبائل کے مقابلے میں مسقط میں اپنی حیثیت قائم رکھنے کے لیے برطانوی تائید و حمایت پر بھروسا کرتے رہے۔

اس صدی کے دوران میں حضرموت میں خانہ جنگی عام ہوتی رہی، جہاں بہت سی طاقت ان پیشہ ور سپاہیوں کے ہاتھ میں تھی جنہیں عدن کے ہیچھے کے پہاڑوں سے لایا گیا تھا بالخصوص قبیلہ یافع کے۔ لوگ ۱۸۶۷ء/۱۲۸۳ھ میں اس قبیلے کے بنو قعیطی نے الشحر پر قبضہ کر لیا اور چودہ سال بعد المکلا پر بھی پوری طرح مسلط ہو گئے۔

محمد علی کی افواج کی تباہ کن ضربوں سے سعودی ریاست سخت جان ثابت ہوئی اور ترکی بن عبداللہ کے، جس نے اپنا دارالحکومت الریاض مقرر کیا، اور بعد ازاں اس کے بیٹے فیصل کے عہد میں اس نے اپنی قوت کو دوبارہ بحال کر لیا، اگرچہ الحجاز پر پھر قبضہ نہیں کیا گیا۔ ۱۲۸۲ھ/۱۸۶۵ء میں فیصل کی وفات کے بعد اس کے بیٹوں میں جو خانہ جنگی ہوئی اس سے سعودیوں کی قسمت پھر روبزوال ہو گئی اور اس سے مشرقی عرب کے ایک حصے پر عثمانی اقتدار کے دوبارہ قیام اور حائل کے آل رشید [رک بان] کی نجد میں حکومت کے لیے راستہ صاف ہو گیا، خود الریاض پر بھی ان کا قبضہ ہو گیا۔ ترکوں نے یمن کے پہاڑی علاقوں میں بھی دوبارہ قدم جما لیے اور صنعاء کو اپنا صدر مقام بنایا، لیکن وہ زیدی اماموں کی مزاحمت کو نہ کچل سکے۔ ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹ء میں نہر سویز کھل جانے سے، جس کے ذریعے استانبول اور جدّے کے مابین سفر زیادہ آسان اور مختصر ہو گیا، ترکوں کو الحجاز میں زیادہ اچھی طرح نظم و ضبط قائم رکھنے کا موقع مل گیا۔

تین بار سخت ہزیمت اٹھانے کے باوجود آل سعود، فیصل کے پوتے عبدالعزیز کی قیادت میں دوبارہ اٹھ کھڑے ہوئے جس نے ۱۳۱۹ھ/۱۹۰۲ء میں وہاں کے رشیدی حاکم سے الریاض چھین لیا۔ شمال میں بالآخر آل رشید کو مغلوب کرنے سے پہلے عبدالعزیز کو بیس سال تک لڑنا پڑا۔ ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء میں اس نے ترکوں کو الحسا سے نکال دیا۔ اگرچہ دمشق سے مدینے تک حجاز ریلوے کا افتتاح ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء میں ہو چکا تھا، ترکوں کو اس وقت مکے سے دست بردار ہونا پڑا جب ۱۳۳۴ھ/۱۹۱۶ء میں شریف الحسین بن علی نے برطانیہ کی

شہ سے عرب بغاوت کا اعلان کر دیا۔ اس جنگ کے خاتمے کے ساتھ ہی عرب میں ترکوں کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور زیدی امام المتوکل یحییٰ بن محمد بن میں کلی طور پر خود مختار ہو گیا۔

۱۲۳۱ھ/۱۹۱۳ء میں سلطان مسقط کے مقابلے میں عمان میں ایک نیا اہل امام منتخب ہوا۔ دو سال بعد اس امام کی فوج کے ہاتھوں مسقط پر قبضے کو روکنے کے لیے برطانیہ کو مداخلت کرنا پڑی۔ برطانیہ کی ثالثی سے ۱۲۳۹ھ/۱۹۲۰ء میں السیب کے مقام پر ایک معاہدہ عمل میں آیا جس میں یہ طے ہوا کہ عمان کے لوگ اور سلطان [مسقط] کی حکومت ایک دوسرے کے داخلی معاملات میں دخل نہ دیں گے، لیکن ۱۲۷۳-۱۲۷۴ھ/۱۹۵۳-۱۹۵۵ء میں سلطان کی فوجوں نے، جن کی تربیت اور قیادت برطانوی افسروں نے کی، بعض ایسے مقامات پر قبضہ کر لیا جو پہلے مسقط کے پاس نہ تھے اور اس طرح امامت عمان کو چاروں طرف سے محصور کر لیا۔ اگرچہ شریف الحسین کو لوگوں نے عرب کا بادشاہ تسلیم کر لیا، لیکن جب سلطان عبدالعزیز بن سعود اور شریف حسین کے درمیان جنگ چھڑ گئی تو سلطان عبدالعزیز نے اسے شکست دی۔ الحجاز کی فتح کے بعد سلطان عبدالعزیز نے آل عائض اور ادیبیوں کی چھوٹی ریاستوں کے ان علاقوں کا بھی الحاق کر لیا جو عسیر اور تھامہ میں تھے۔ ۱۲۵۱ھ/۱۹۳۲ء میں سلطان عبدالعزیز المملکۃ العربیۃ السعودیہ کا بادشاہ کہلانے لگا اور اس نے ایک مختصر سی جنگ کے بعد ۱۲۵۳-۱۲۵۴ھ/۱۹۳۴ء میں یمن کے امام یحییٰ کو ہزیمت دی جس کے نتیجے میں نجران کو سعودی عرب میں شامل کر لیا گیا۔

۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء میں ایک ناکام بغاوت کے

دوران میں امام یحییٰ مارا گیا اور اس کا بیٹا احمد اس کا جانشین ہوا۔ ادھر جب ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۳ء میں عبدالعزیز کا انتقال ہوا تو اس کا جانشین اس کا بیٹا سعود ہوا۔ اس طرح منظر عام سے ایسے دو بڑے بادشاہ غائب ہو گئے جنہوں نے ان مملکتوں کو جن کی تشکیل اور رہنمائی وہ پچاس سال تک کرتے رہے تھے اپنا نام دینے کے علاوہ اور بہت کچھ کیا تھا۔

ماخذ: عربی ماخذ، زمانہ قبل از اسلام اور عہد

اسلامی تا یسویں صدی عیسوی (مختصر نام): (۱) ابن الکلبی: الأضنام، (۲) ابن سعید: نشوة الطرب، (۳) جواد علی:

تاریخ العرب قبل الاسلام (بغداد ۱۹۵۱ء): (۴) الواقدی:

الغزالی: (۵) ابن هشام: سيرة: (۶) ابن سعد: طبقات:

(۷) الازرلی: اخبار مكة: (۸) ابن قتیبة: عیون: (۹)

الناکھی: تاریخ مكة: (۱۰) البلاذری: فتوح: (۱۱)

الدینوری: الأخبار الطوال: (۱۲) الیعقوبی: تاریخ: (۱۳)

البرد کامل: (۱۴) التوبختی: الفرق: (۱۵) الطبری:

تاریخ، مع قرطب: صلا: (۱۶) ابن عبد ربہ: العقد: (۱۷)

مسکوبہ: تجارب: (۱۸) البغدادی: الفرق: (۱۹)

الحمدی: کشف اسرار الباطنیة: (۲۰) المصا، طبع

Kay و طبع Derenbourg: (۲۱) ابن القرب:

دہوان مع شرح: (۲۲) ابن الاکبر: الكامل: (۲۳) ابن

خلکان: ولیات: (۲۴) ابن المجاور: تاریخ:

(۲۵) الجندی: السلوک: (۲۶) ابو الفداء: مختصر: (۲۷)

الذہبی: تاریخ: (۲۸) الصفدی: الوافی: (۲۹) ابن کثیر:

البدایة: (۳۰) ابن خلدون: العبر: (۳۱) الغزرجی:

العقود: (۳۲) الفاسی: شفاء القرام اور

العبد الثمین: (۳۳) المقریزی: ائما: (۳۴)

ابن تفری بردی: النجوم: (۳۵) الشرجی: طبقات: (۳۶)

الشہودی: الولاء: (۳۷) ابن ایاس: بدائع: (۳۸) ابن

الدیاء، طبع Kay: (۳۹) ابو مخرمة: تاریخ: (۴۰) ابن

de Nagran (طبع F. Pereira)، لزيّن ۱۸۹۹ء؛ (۷)
The book of the (۸) Simeon of Beth Arsham
Himyarites (طبع A. Moberg)، Lund ۱۹۲۳ء؛ (۹)
 Herodotus (۱۰) : *Cyrop* : Xenophon (۱۱) : وهي
 مصنف : *Anab.* : Theophrastus (۱۲) : *Hist. plant.* : (۱۳)
 Polybius (۱۴) : *Diodorus Siculus* (۱۵) : Strabo
 (۱۶) : *Pomponius Mela* (۱۷) : *Periplus maris Eryth-*
rae (۱۸) : Pliny : *Natural hist.* : (۱۹) : Josephus
 (۲۰) : *Bell. jud.* : وهي مصنف : *Antiq.* : (۲۱) : Plutarch
 (۲۲) : Ptolemy : *Anab.* : Arrian (۲۳) : وهي مصنف :
 (۲۴) : Appian (۲۵) : Agathemerus (۲۶) : (۲۷)
 Dio Cassius (۲۸) : Eusebius : *Hist. eccl.* : (۲۹)
 وهي مصنف : *Praep. evang.* : Dionysius (۳۰) : *Perleg.* :
 (۳۱) : *Historia Augusta* : Ammianus Marcell (۳۲)
 (۳۳) : Eutropius : *Per. Maris ext.* : Marcian (۳۴)
 (۳۵) : Stephanus of Byz. : *Ethnica* : Nilus of
 (۳۶) : *Narrat.* : Sinai : Philostorgius (۳۷) : Socrates
 (۳۸) : Scholasticus : Sozomen (۳۹) : Theodore (۴۰)
 (۴۱) : Cyril of Scythopolis : *Euthym. vita* : (۴۲) : Marty-
 (۴۳) : *rium Arethae* : Cosmas Indicopleustes (۴۴)
 : Ioan. Malalas (۴۵) : *Bell. pers.* : Procopius
 (۴۶) : John of Ephesus : *Chron.* : Evagrius
 (۴۷) : Theophanes : *Chron.* : Photius (۴۸) : *Bibl.* :
 (۴۹) : Ioan. Tzetzes (۵۰)

جدید مآخذ : زمانہ قبل اسلام : (۱) N. Abbott
The rise of the North Arabic script : شکالو
 (۲) : ۱۹۳۹ء : *An archaeological journey* : فخري
 (۳) : ۱۹۵۱ - ۱۹۵۲ء : R. Aigrain
 (۴) : W. Albright : *Dict. d'hist. et de géog. ecclés.* : در
 (۵) : ۱۹۵۳ء : Tubingen : *Gesch. u. Altes Testament*
 (۶) : D. Attema : *BASOR* : ۱۹۵۰ء : بعد : (۷)
 (۸) : *Het oudste Christendom in Zuid-Arobie* : ایستراکم

الظہیرہ : الجامع اللطیف : (۱) التہذیبی : الإغلام اور
 البرق الیمانی (۲) الرعاسی : روض : (۳)
 ابن العیثروس : الثور : (۴) ابن المؤید :
 أنباء : (۵) المعینی : خلاصة : (۶) (نامعلوم) : كشف
 النعمة : (۷) المرادی : سلك الدور : (۸) ابن غنّام : روضة
 (۹) الشوكاني : البذر : (۱۰) ابن بشر : تاريخ : (۱۱) ابن
 رزق : فتح : (۱۲) ابن زینی و خلان : خلاصة

یسویں صدی : (عمومی) : (۱) امین محمد سعودی : الثورة
 العربیة، قاهرہ، تاریخ ندارد : (۲) وهي مصنف : ملوک
 المسلمین، قاهرہ ۱۳۵۲ھ : (۳) سعید عوض باوزير : معالم
 تاریخ الجزيرة، قاهرہ ۱۳۷۳ھ : الحجاز (۴) : حسین بن
 محمد نصیف : ماضی الحجاز و حاضره، ۱۳۴۹ھ : (۵) احمد
 السباعی : تاریخ مکة : مکة ۱۳۷۲ھ : یمن : (۶) محمد
 زبارة : قیل الوطر، قاهرہ ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۰ھ : (۷) احمد
 فضل القبدلی : هدية الزمن، قاهرہ ۱۳۵۱ھ : (۸) عبدالواسع
 الواسعی : فرجة الهموم، بار دوم، قاهرہ ۱۳۶۶ھ : (۹)
 حسین العرشی : بلوغ المرام، قاهرہ ۱۹۳۹ء : حضرموت :
 (۱۰) محمد بن هاشم : تاریخ الدولة الکثیرية، قاهرہ
 ۱۳۶۷ھ : (۱۱) عبدالله بن محمد السقاف : تاریخ الشعراء
 الحضرميين، قاهرہ ۱۳۵۳ - ۱۳۶۰ھ : (۱۲) صلاح البکری :
 تاریخ حضرموت السیاسی، قاهرہ ۱۳۵۴ - ۱۳۵۵ھ : نجد :
 (۱۳) محمود شکری الالوسی : تاریخ نجد، قاهرہ ۱۳۴۷ھ :
 (۱۴) امین الریحانی : تاریخ نجد الحديث، بیروت ۱۹۲۸ء :
 عمان : (۱۵) عبدالله السالمی : تحفة الأعیان، قاهرہ
 ۱۳۳۲ تا ۱۳۳۷ھ : خليج فارس : (۱۶) محمد النبهانی :
 التحفة النبهانية، قاهرہ ۱۳۴۲ھ : (۱۷) عبدالعزيز الرشيد :
 تاریخ الكويت، بغداد ۱۳۴۴ھ

قدیم مآخذ : (۱) عهد نامه عتیق : (۲) D. Lucken-
Ancient records of Assyria and Babylonia : bill
 شکالو ۱۹۲۶ - ۱۹۲۷ء : CIS (۳) : ج ۴، پیرس ۱۸۸۹ تا
 ۱۹۳۲ء : RES (۴) : پیرس ۱۸۹۰ : (۵) خ - نامی :
 نشر نقوش سامیه، قاهرہ ۱۹۴۳ء : (۶) *Hist. dos martyres*

میونخ ۱۹۲۶ء: (۳۶) *Arab seafaring*: G. Hourani
 برنسن ۱۹۵۱ء: (۳۷) *Arabia and the Far East*: A. Jamme
 ۱۹۳۲ء تا ۱۹۳۴ء: (۳۸) *Pléces*: A. Jamme
 Louvain ۱۹۵۲ء: *épigraphiques de Held bln 'Aql*
 (۳۹) *A. Jeffery* در *MW* ۱۹۳۶ء: (۴۰) *I. Kavar*
 در *Arabisca* ۱۹۵۶ء: (۴۱) *وہی مصنف* در *JAOS*
 ۱۹۵۵ء: (۴۲) *S. Kramer* در *BASOR* ۱۹۳۳ء:
L'Arable occidentale avant: H. Lammens (۴۳)
 ۱۹۲۸ء: *E. Littmann* (۴۴) *ہیروت*
E. Mittwoch (۴۵) *Thamud u. Safa* لائیزک ۱۹۳۰ء:
 و *H. Schlobies* در *Orientalia* ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء:
Die Hierodulenlisten v. Ma'in: K. Mlaker (۴۶)
 لائیزک ۱۹۳۳ء: (۴۷) *وہی مصنف* در *WZKM*
 ۱۹۲۷ء: (۴۸) *وہی مصنف* در *ZS* ۱۹۲۹ء: (۴۹)
Arabia and the Bible: J. Montgomery لالالیا
 ۱۹۳۳ء: (۵۰) *J. Mordtmann* در *ZDMG* ۱۸۸۱ء:
D. Muller (۵۱) در *Pauly-Wissowa* بذیل مادہ
Arabia: (۵۲) *سلیمان لدوی* در *IC* ۱۹۳۷ء: (۵۳)
Raccolta di scritti: C. Nallino ج ۲، روم ۱۹۳۱ء:
 (۵۴) *وہی مصنف* در *BIFAO* ۱۹۳۰ء: (۵۵)
Handbuch der alterabischen Alter-: D. Nielson
tumskunde کونین ہیکن ۱۹۳۷ء: (۵۶) *T. Nöldeke*
Die ghassanischen Fürsten برلن ۱۸۸۷ء: (۵۷)
The Kings of Kinda: G. Olinder ۱۹۲۷ء:
 (۵۸) *وہی مصنف* در *MO* ۱۹۳۱ء: (۵۹) *H. Philby*
The background of Islam اسکندریہ ۱۹۳۷ء: (۶۰)
Ancient West Arabian: C. Rabin لنلن ۱۹۵۱ء:
 (۶۱) *N. Rhodokanakis* در *SBAWW* ۱۹۱۵ تا
 ۱۹۳۱ء: (۶۲) *وہی مصنف* در *WZKM* ۱۹۳۲ء:
Die Dynastie der Lahmidien: G. Rothstein (۶۳)
 برلن ۱۸۹۹ء: (۶۴) *G. Ryckmans* *Les noms propres*
sud-semitiques لووین ۱۹۳۳ - ۱۹۳۵ء: (۶۵)

۱۹۳۹ء: (۷) *A. Beeston* در *Le Muston* ۱۹۳۸ء: (۸)
 وہی مصنف، در *BSOAS* ۱۹۵۴ء: (۹) *O Blau* در
 ۱۸۶۸ - ۱۸۶۹ء: (۱۰) *H. Bossert* *ZDMG*
 ۱۹۵۱ء: (۱۱) *A. van den* *Alteyrten* Tübingen
 Louvain *Les inscriptions thamoudiennes*: Branden
 ۱۹۵۰ء: (۱۲) *A. v. Domaszewski* و *R. Brünnow*
 ۱۹۰۴ - ۱۹۰۵ء: *Strassburg* *Die provincia Arabia*
 ۱۲) *Das Altarabische Königreich*: W. Caskel
 ۱۳) *Lihyan u.*: *وہی مصنف* (۱۴) *Krefeld* *Lihyan*
 ۱۵) *وہی مصنف* در *Lihyanisch* کولون ۱۹۵۴ء:
 ۱۶) *وہی مصنف* در *Islamica* ۱۹۲۷ - ۱۹۳۱ء:
 ۱۷) *وہی مصنف* در *ZDMG* ۱۹۵۳ء: (۱۸)
The Amerl- *وہی مصنف* در *G. Caton* (۱۸) *can Anthropologist*
 ۱۹) *The tombs and moon temple of*: Thompson
 ۲۰) *Hureldha* اوکسنفرڈ ۱۹۳۴ء: (۱۹) *H. Charles*
 ۲۱) *Le christianisme des Arabes nomades* پیرس ۱۹۳۶ء:
 ۲۲) *C. Conti Rossini* در *JA* ۱۹۲۱ء: (۲۱)
 ۲۳) *R. Dougherty* در *GJ* ۱۹۳۶ء: (۲۲) *R. Cornwall*
 ۲۴) *Nebonidus and Belshazzar* نیوہیون ۱۹۲۹ء:
 ۲۵) *E. Glaser* *Skizze der Gesch. u. Geog. Arabiens*
 ۲۶) *وہی مصنف* در *Die Abessinier in*: *وہی مصنف* (۲۳) ۱۸۹۰ء:
 ۲۷) *میونخ* ۱۸۹۵ء: (۲۵) *وہی مصنف* در *MYAG*
 ۲۸) *J. Guidi* *Raccolta di scritti* ج ۱، ۱۸۹۷ء:
 ۲۹) *M. Guidi* *Storia e cultura*: (۲۷) ۱۹۳۵ء:
 ۳۰) *degli arabi* فلورنس ۱۹۵۱ء: (۲۸) *J. Halévy* در *JA*
 ۳۱) *وہی مصنف* در *BSG* ۱۸۷۳ - ۱۸۷۷ء:
 ۳۲) *Die arabische Frage*: M. Hartmann (۲۰) لائیزک
 ۳۳) *G. Hill* *Greek coins* لنلن ۱۹۲۲ء:
 ۳۴) *J. Hirschberg* *Israel be'Arab* تل ابیب
 ۳۵) *M. Höfner* در *WZKM* ۱۹۳۸ء:
 ۳۶) *وہی مصنف* در *ZDMG* ۱۹۳۵ تا ۱۹۳۹ء: (۳۵)
 ۳۷) *F. Hommel* *Ethnol. u. Geog. des alten Orients*

(۱۰) *A brief hist. of the Wahaby* : H. Brydges
 لندن ۱۸۳۳ء : F. Buhl (۱۱) *Das Leben Muham-*
 : L. Caetani (۱۲) ۱۹۵۵ء : *Annali*
 : (۱۳) وهي مصنف : *Chronographia islamica*
 پیرس ۱۹۱۲ء : (۱۴) وهي مصنف : *Studi di storia*
orientale، میلان ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۳ء : (۱۵) W. Caskel
 در *Oriens* ۱۹۳۱ء : (۱۶) L. Cordeiro، طابع
Batalhas da India. Como se perdeu Ormuz، لزیب
 ۱۸۹۶ء : (۱۷) L. A. (Corancez) *Hist. des wahabis*
 پیرس ۱۸۱۰ء : (۱۸) A. Cortesao و H. Thomas
Carta das novas، لزیب ۱۹۳۸ء : (۱۹) M. de Faria
Asia portuguesa : e Soura، ۱۹۳۵ تا ۱۹۳۷ء :
Hist. du royaume de Hormuz : A. Farouhy (۲۰)
 برسلز ۱۹۴۹ء : (۲۱) M. de Goeje *Mémoire sur*
les Carmathes du Bahrain، بار دوم، لائیڈن
 ۱۸۸۶ء : (۲۲) وهي مصنف، در *JA*، ۱۸۹۵ء : (۲۳)
 : S. Goitein، در *BSOAS*، ۱۹۵۳ء : (۲۴) P. Graves
The Life of Sir Percy Cox، لندن ۱۹۳۱ء : (۲۵)
 : M. Guidi، در *RSO*، ۱۹۳۶ء : (۲۶) Ch. Guillaïn
Documents sur l'hist... de l' Afrique orienta'e
 پیرس ۱۸۵۶ء : (۲۷) حسین الهمدانی، در *BSOS*
 ۱۹۳۳ء تا ۱۹۳۵ء : (۲۸) وهي مصنف، در *JCAS*
 ۱۹۳۱ء : (۲۹) D. Hogarth *Arabia*، اوکسفورڈ
 ۱۹۲۲ء : (۳۰) M. Hoskins *British routes to*
India، نیویارک ۱۹۳۸ء : (۳۱) وهي مصنف، در
MEJ، ۱۹۳۷ء : (۳۲) W. Iavnow *The alleged*
founder of Ismailism، بمبئی ۱۹۳۶ء : (۳۳) F. Kajare
Le Sultanat d' Oman، پیرس ۱۹۱۳ء : (۳۴) A.
La mer Rouge : Kammerer، قاهرہ ۱۹۲۹ء تا
 ۱۹۵۱ء : (۳۵) G. Kirk *The middle East in the*
war، لندن ۱۹۵۳ء : (۳۶) وهي مصنف : *The Middle*
East, 1945-1950، لندن ۱۹۵۴ء : (۳۷) H.

وهي مصنف : *Les religions arabes per-islamiques*
 لووین ۱۹۵۱ء : (۶۶) وهي مصنف، در *Le Muséon*
 ۱۹۲۷ء بعد : (۶۷) J. Ryckmans *L' institution*
monarchique en Arabie meridionale، لووین ۱۹۵۱ء :
 (۶۸) وهي مصنف، در *Le Muséon*، ۱۹۵۱ء بعد :
 (۶۹) وهي مصنف، در *BO*، ۱۹۵۳ء : (۷۰) W. Smeaton
The beginnings of Ghassan، شکاکو ۱۹۴۳ء : (۷۱)
 : S. Smith، در *RSOAS*، ۱۹۵۴ء : (۷۲) W. R. Smith
Kinship and marriage in early Arabla، بار دوم،
 لندن ۱۹۰۷ء : (۷۳) A. Sprenger *Die alte Geog. Ara-*
biens، برن ۱۸۷۵ء : (۷۴) وهي مصنف : *Die post-u Reise-*
routen des Orients، لائیڈن ۱۸۶۴ء : (۷۵) J. Tkač
 در *Pauly. Wissowa*، بذیل مادہ *Saba* : (۷۶) R. Walz
 در *ZDMG*، ۱۹۵۱ء : (۷۷) E. Warmington *The*
commerce between the Roman Empire and India
 کیمبرج ۱۹۲۸ء : (۷۸) F. Winnett *A study of the*
Lihyanite and Thamudic inscriptions، ٹورونٹو
 ۱۹۳۷ء : (۷۹) H. v. Wissmann، در *Saeculum*
 ۱۹۵۲ء : (۸۰) M. Höfner و H. v. Wissmann
Beiträge zur historischen Geog. der vorislamischen
 ۱۹۵۲ء Mainz، *Sudarabien*

عهد اسلامی : (۱) C. Aitchison، طابع : *A collec-*
tion of treaties، بار پنجم، ج ۱، کلکتہ ۱۹۳۳ء : (۲)
The Arab awakening : G. Antonius، فلاڈلفیا
 ۱۹۳۹ء : (۳) C. van Arendonk *De opkomst van*
het Zaidietische Imamaat، لائیڈن ۱۹۱۹ء : (۴)
Lord of Arabia : H. Armstrong، بیروت ۱۹۵۴ء :
 (۵) J. Aubin، در *JA*، ۱۹۵۳ء : (۶) A. Auzoux، در
Rev. d' Hist. Diplomatique، ۱۹۰۹ - ۱۹۱۰ء : (۷)
The Arab War : G. Bell، لندن ۱۹۴۰ء : (۸) C. Boxer
 طابع، *Commentaries of Ruy Freyre*، لندن ۱۹۳۰ء :
 (۹) *Die Gharidschiten* : R. Brunnnow، لائیڈن ۱۸۸۳ء

Mekka، ہیگ ۱۸۸۸ - ۱۸۸۱ : J. Sperber (۶۴) :
 در MSOS، برلن ۱۹۱۶ : S. M. Stein (۶۵) :
 Oriens، ۱۹۵۱ : B. Thomas (۶۶) : Arab rule :
 under the Al Bu Sa'id dynasty، لنڈن ۱۹۳۸ :
 W. Thompson (۶۷) : The Macdonald Presenta-
 tion Vol.، پرنسٹن ۱۹۳۳ : A. Toynbee (۶۸) :
 Survey of international affairs 1925، لنڈن ۱۹۲۷ :
 The rise of the Imams of : A. S. Tritton (۶۹)
 Sanaa، لنڈن ۱۹۲۵ : (۷۰) : وہی مصنف، در
 BSOAS، ۱۹۳۸ : L. Veccia Vaglieri (۷۱) :
 RSO، ۱۹۳۹ : (۷۲) : وہی مصنف، در Annall
 Muhammad at : W. Watt (۷۳) : ۱۹۴۹ :
 Mecca، آوکسفورڈ ۱۹۵۳ : (۷۴) : وہی مصنف :
 Muhammad at Medina، آوکسفورڈ ۱۹۵۶ : (۷۵)
 Das arabische Reich u. sein : J. Wellhausen
 Sturz، برلن ۱۹۰۲ (انگریزی ترجمہ، کلکتہ ۱۹۲۱)
 Die religio-politischen Oppost- : وہی مصنف :
 H. v. Wiss-، برلن ۱۹۰۱ : (۷۷) :
 mann، در Lebensraumfragen europäischer Völker
 لانہزک ۱۹۴۱ : F. Wüstenfeld (۷۸) :
 Stadt Mekka، لانہزک ۱۸۶۱ : (۷۹) : وہی مصنف، در
 "Abh. d. k. Ges. d. Wiss. zu Gött."، ۱۸۸۲ تا
 Manuel de géna- : E. de Zambaur (۸۰) : ۱۸۸۵
 Hanover، ۱۹۲۷ : logie et de chronologie

(G. RENTZ)

العرب : (ج : آغراب)؛ اس میں مندرجہ ذیل

ذیل موضوعات زیر بحث آئیں گے [ملک عرب
 کے جغرافیائی اور تاریخی حالات کے لیے ریکہ بہ
 (جزیرہ) العرب.]

(۱) عربوں کی قدیم تاریخ؛ (۲) عربوں کی
 آمد و رفت : عام اور زرخیز ہلال میں؛ (۳) عربوں
 کی آمد و رفت : ایران اسلام کے ابتدائی عہد

'E'tudes sur le siècle des Omayyades : Lammens
 بیروت ۱۹۳۰ : (۳۸) : وہی مصنف، در JA، ۱۹۱۱ :
 (۳۹) : وہی مصنف، در Mélanges de l'univ. St.
 Joseph، ۱۹۲۷ : L. Lockhart (۴۰) : Nadir Shah :
 The origins of : B. Lewis (۴۱) : ۱۹۳۸ : لنڈن
 Ismailism، کیمبرج ۱۹۳۰ : L. Lockhart (۴۲) :
 JRCAS، ۱۹۴۷ : S. Longrigg (۴۳) : Four :
 centuries of modern Iraq، آوکسفورڈ ۱۹۲۵ : (۴۴)
 وہی مصنف : Oil in the middle East، لنڈن ۱۹۵۳ :
 D. Lopes (۴۵) : Extractos da historia da com-
 quista do yaman pelos Othmanos، لزبن ۱۸۹۲ :
 Hist. of the Indian Navy : C. Low (۴۶) : لنڈن
 Hist. de l'Egypte : F. mengin (۴۷) : ۱۸۷۷ :
 Die : A. Mez (۴۸) : ۱۸۵۸ تا ۱۸۲۳ :
 Renaissance des Islams، ہائڈل برگ ۱۹۲۷ : (۴۹)
 Soldiers of the Prophet : C. Murphy، لنڈن ۱۹۲۱ :
 Zur Zeitgeschichte von Arabien : A. Musil (۵۰)
 لانہزک ۱۹۱۸ : Arabia : H. Philby (۵۱) :
 ۱۹۳۰ : (۵۲) : وہی مصنف : Arabian jubilee :
 لنڈن ۱۹۵۲ : (۵۳) : وہی مصنف : Saudi Arabia :
 لنڈن ۱۹۵۵ : A. Rihani (۵۴) : Maker of modern :
 Arabia، بوسٹن ۱۹۲۸ : R. Said Rute (۵۵) :
 Said bin Sultan، لنڈن ۱۹۲۹ : (۵۶) : وہی مصنف،
 در JCAS، ۱۹۳۱ : (۵۷) : وہی مصنف، در Der
 Islam، ۱۹۳۲ : E. Sanceau (۵۸) : D. Joao de :
 Oporto، ۱۹۳۶ : (۵۹) : وہی مصنف : Castro
 Indies : adventure، لنڈن ۱۹۳۶ : (۶۰) : J. Sauvaget :
 La : mosquée omeyyade de Médine، پیرس ۱۹۳۷ : (۶۱)
 Die zeitgenossischen Quellen : G. Schurhammer
 zur Gesch. Portugiesisch-Asiense u. seiner Nach-
 barlander، لانہزک ۱۹۳۲ : R. Serjeant (۶۲) :
 ASOAS، ۱۹۵۰ : C. Snouck Hurgronje (۶۳)

بادشاہ کو فتح نصیب ہوئی تھی۔ شاید گندیو کی لشکرگاہ دمشق کے جنوب مشرق میں واقع تھی۔ یہ یقینی ہے کہ جزیرۃ العرب کے بدوی عناصر، جو ارم، عبر اور خیبرو کے نام سے موسوم تھے، اس علاقے میں بود و باش رکھتے تھے، جو عراق اور شام کے درمیان ہے اور یہ علاقہ بشمول شام سامیوں کا قدیم ترین مسکن رہا ہے۔

اگر F. Hommel کے پیش کردہ مفروضے (Ethnologic، ص ۵۵۰) کو صحیح مان لیا جائے کہ Magan کی سرزمین ارض معان ہی ہے اور وہ جنوبی عرب کی سلطنت معینیہ کی تاسیس کا نقطہ آغاز ہے، اگرچہ اس کا ثبوت بہم پہنچانا نہایت مشکل ہے، تو جنوبی عرب کے بنو معین ان بدویوں سے الگ ہو گئے ہوں گے جنہوں نے ملک میں سکونت اختیار کر لی تھی، جسے نرم سن (۲۳۲۰ تا ۲۲۸۳ قبل از مسیح) نے بابل کی سلطنت میں شامل کر لیا تھا۔ اہل عرب کے قدیم زمانے سے بابل والوں سے سیاسی اور ثقافتی روابط تھے اس لیے وہ اہل بابل کے خواہ تھے۔

جزیرۃ العرب شام اور عراق کے درمیان واقع ہے۔ اس کی جغرافیائی پوزیشن اور خلیج فارس سے شام، شام سے مصر و جنوبی عرب اور نجد کی سطح مرتفع کے راستے وادی دواسر سے معین جانے والی تجارتی شاہراہوں پر عربوں کی تجارتی سرگرمیوں نے شرقی عرب کے تاریخی واقعات پر اثر ڈالا ہے۔ حضرت مسیحؑ سے دو ہزار سال قبل اور رومی عہد میں ان اہم شاہراہوں پر قبضے کے لیے کشمکش تاریخی واقعات کا عنوان بنی رہی ہے۔

Tiglat-Pileser ثالث (۷۴۵ تا ۷۲۶ ق م) نے

میں؛ ضمیمہ : عرب وسطی ایشیا میں؛ (م) عرب کا پھیلاؤ، مصر میں؛ (ہ) عرب شمالی افریقیۃ (المغرب) میں۔

(نیز جزیرۃ العرب اور العربیہ کے علاوہ دوسرے عرب ممالک پر مقالات اپنی اپنی جگہ ملاحظہ ہوں)۔

(۱) عربوں کی قدیم تاریخ : (عربوں کی نسلی ابتدا کے لیے دیکھیے (جزیرۃ) العرب : علم الاقوام و مندرجہ ذیل پیرا دوم۔

عربوں کی ابتدائی تاریخ ہنوز مبہم سی ہے۔ ان کی ابتدا اور آغاز کے واقعات سے بھی ہم بے خبر ہیں۔ اگر Uranius کی کتب خمسہ، جس میں عربوں کے متعلق ایک خصوصی کتابچہ بھی شامل تھا، محفوظ رہ جاتیں تو ہمارے علم میں معتدبہ اضافہ ہوتا۔ ان کے متعلق ہماری معلومات اشوری دستاویزات اور قدیم مؤرخین کی کتب سے ماخوذ ہیں۔ جہاں تک قبل از اسلام کی آخری تین صدیوں کے تاریخی واقعات کا تعلق ہے، وہ تمام مسلم روایات اور زمانہ جاہلیت کے نبطی اور عربی کتبات کے مطالعے پر مبنی ہیں۔

گمان غالب یہ ہے کہ ”آرامی بدوی“ جنہوں نے ۸۸۰ قبل از مسیح میں بالائی فرات میں بیت زمانی کے معاملات میں مداخلت کر کے اشوری بادشاہ نصرہل کے مقامی نائب کو اقتدار سے محروم کر دیا تھا، عربوں کے مورث اعلیٰ تھے۔ یہ عرب بھی آرامی بدویوں کی طرح اشوریوں کے درہے آزار رہتے تھے۔ تاریخ میں ان عربوں کا ذکر سب سے پہلے ۸۵۳ قبل از مسیح میں ملتا ہے۔ گندیو (ایک عرب سردار تھا) نے جنگ فرقر میں ایک ہزار شتر سواروں سے برعیدری دمشق کی سلم نصر ثالث کے خلاف مدد کی تھی، جس میں کہا جاتا ہے کہ اشوری

غزہ پر قبضہ کر لیا۔ یہ شاہراہ بخورات کی، جو جنوبی عرب سے بحیرہ روم کو جاتی تھی، آخری چوکی تھی۔ اس کے عہد یعنی ۷۳۸ ق۔ م میں عرب کی ملکہ الزہا اشوری بادشاہ کو خراج بھیجا کرتی تھی۔ یہ ملکہ جو دوما الجندل کے نخلستان پر حکمران تھی، بنو قیدر کی ہجارت بھی تھی جسے اہل نخلستان نذر و نیاز پیش کیا کرتے تھے۔ ۷۳۳ ق۔ م میں Tiglat نے آذنبیل عربی کو ارض مصری (مدین اور شمالی حجاز) میں اپنا نمائندہ مقرر کیا۔ شاہراہ بخورات اسی علاقے سے گزرتی تھی۔ ۷۳۲ ق۔ م میں اس نے عربوں کی ایک دوسری ملکہ شمسہ کو مغلوب کر لیا جس نے شاہ دمشق اور دوسرے عرب قبائل سے اتحاد کر لیا تھا۔ ان میں مسا (الزہور، کتاب پیدائش، ۲۵ ص ۱۳)، تیماء، خیابا، بدنه (الابلا دبدان کے نخلستان کے جنوب مشرق) اور سبا نے ملکہ شمسہ کے دو شہروں کو فتح کر کے اس کے کیمپ کا محاصرہ کر لیا تھا اس لیے اس نے سفید اونٹ بطور خراج بھیجے تھے۔ سابق الذکر عرب قبائل بھی خراج کی ادائی پر مجبور ہوئے اور آذنبیل نے جس کا مستقر غزہ تھا، مجبور ہو کر اشوریوں کی سیادت مان لی۔ ملکہ شمسہ کے ملک کو مطیع رکھنے کے لیے Tiglat-Pilezar سوم نے ملکہ کے دربار میں اپنا نمائندہ بھی رکھا۔ چونکہ اشوریوں کے مفتوحہ شہر جنوبی خوران اور شمالی حجاز میں اس شاہراہ پر واقع تھے جس پر کاروان گزرتے تھے، اس لیے یہ امر بدیہی ہے کہ اس کشمکش کا مقصد مآرب سے غزہ تک شاہراہ کے شمالی حصے پر قبضہ کرنا تھا۔ بہر حال یہ کامیابی ادھوری اور عارضی تھی کیونکہ ۷۱۵ ق۔ م میں شاہ سرگون دوم نے (۷۲۲ تا ۷۰۵ ق۔ م) پھر

خیابا، نمود اور مرسمینی کو شکست دی اور کہا جاتا ہے کہ ملکہ شمسہ کو دوبارہ خراج دینا پڑا۔ ۷۰۳ ق۔ م میں عربوں نے اشوریوں کے بادشاہ Sennacherib (۷۰۵ تا ۶۸۱ ق۔ م) کے خلاف بابلیوں کے حکمران Marduk-Appal-Iddina کی مدد کی، لیکن عربوں کے لشکر کو اشوریوں نے قید کر لیا، جس سے اشوریوں کا عربوں میں عمل دخل بڑھ گیا کیونکہ ہیروڈتس (۲: ۱۴۱) نے اسے "عربوں اور اشوریوں کا بادشاہ" لکھا ہے (Ethnologue : F. Hommel، ۵۷۴)۔ اہل بابل (کلدانیوں) کی شکست کے بعد سنجاریف (سنجاریف) نے ملکہ تیل خونو (Teelkhunu) کے زیر اقتدار عرب قبائل کے پڑاؤں پر حملہ کر کے انہیں شکست لاش دی اور ان کا تعاقب دوما الجندل کے گرد و نواح کے صحرا تک کیا۔ اس نخلستان میں آباد کار بنو قیدر کے زیر دست تھے، جو شمالی عرب میں بااختیار تھے۔ آذنبو کی ملکہ تیل خونو اور اس کے نائب السلطنت خزعل شاہ عرب نے وہاں پناہ لے رکھی تھی۔ مؤخر الذکر نے ملکہ سے ایک تنازع کے بعد اندرون صحرا راہ فرار اختیار کر لی، لیکن سنجاریف کے جانشین Assarhaddon نے اسے معاف کر کے بنو قیدر کا سردار مان لیا۔ خزعل نے ۶۷۵ ق۔ م میں وفات پائی اور اس کا بیٹا یطع (Yata) اس کا جانشین ہوا۔ وہ اشوریوں کا باجگزار بنا رہا جنہوں نے ملکہ تیل خونو کی بیٹی تبوعہ سے اس کی شادی کر دی تھی اور اسے ملکہ اور ہجارت بنا لیا تھا۔ ۶۷۶ ق۔ م میں Assarhaddon نے وادی سرحان کے نشیب میں بازو اور خزو کے خلاف ایک مہم کی سربراہی کی۔ جب شمش شمشین شاہ بابل نے Assurbanipal کے خلاف بغاوت کی تو بنو قیدر نے اس کی مخالفت کی اور حما اور ابدوم کے

بستیوں یعنی وادی سرحان کے نشیب میں واقع نخلستان ہوز کے رہنے والوں کے سردار تھے۔ ان سے بعض بستیوں پر نوکلدانی شاہان، یعنی نیماہ نے قبضہ چما لیا تھا جس پر نبونی Nabonid (۵۵۲ تا ۵۴۵ ق۔ م) نے قبضہ کر رکھا تھا۔ اس کے چند سال بعد (۵۳۹ ق۔ م) ب جنگجوؤں نے بابل کی تسخیر میں سائرس دوم کی مدد کی تھی (Cyropaedia : Xenophon، ۷ : ۴ و ۱۶ : ۵)۔

جب مشرق قریب کا الحاق ہنجامنشی سلطنت سے ہوا تو عربوں نے پھر شتر سوار فوج شاہنشاہ ایران کی مدد کے لیے بھیجی (Herodotus، ۷ : ۸۶)۔ کبھی کبھار عرب ایشیا کے حکمرانوں کی امداد ایرانیوں کے خلاف کیا کرتے تھے، مثلاً ان کا بادشاہ Aragdes (مرگدس، خارجہ ۹) croesus کا حلیف تھا (Cyropaedia : xenophon، ۲ : ۱ و ۵)۔ ہو سکتا ہے کہ ہیروڈتس (۳ : ۴) میں مذکورہ عرب بادشاہ لحيانیوں کا حکمران ہو۔ مؤخر الذکر نے شمالی خجاز، یعنی ارض مدائن میں مصران کی بستی پر قبضہ کر لیا تھا۔ اس کا مرکز اقتدار Agra-Hegra تھا اور وہ ۵۰۰ سے ۳۰۰ ق۔ م تک بر سر اقتدار رہا۔

Livy (۴ : ۴۵) اور Pliny (National History) کا بیان ہے کہ سکندر اعظم نے ہنجامنشی مملکت کی تسخیر کے بعد عربوں کو بھی زیر کر لیا تھا۔ اب عرب یونانی فوج کو پارچات اور ہتیار مہیا کرنے لگے تھے۔ وہ فوجی مہمات میں بھی شرکت کرتے تھے۔ مثال کے طور پر انہوں نے غزہ کے دفاع میں بھی حصہ لیا تھا (Anabasis : Arrian، ۲ : ۲۵؛ Curtius، ۴ : ۶)۔ انہوں نے Raphia کی جنگ (۲۱۷ ق۔ م) میں انطيوخس

درمیانی علاقے کی مغربی سرحدوں کو لوٹ لیا، لیکن انہیں صحرا کی طرف ہسپا کر دیا گیا۔ جب انہوں نے دوبارہ اشوری صوبوں کو تاخت و تاراج کیا تو انہیں حوران کی جانب راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کر دیا گیا۔ ملک کی بربادی سے مشتعل ہو کر رعایا نے شاہ بطح کو ملک سے باہر نکال دیا اور وہ قید کر کے نینوا لایا گیا۔ دمشق سے آمدہ اشوری فوجوں نے نبطیوں اور بنو قیدر کے علاوہ، جو Palmyrene اور دمشق کے جنوب میں آباد تھے، جنوبی وادی سرحان کے بنو حرر کو بھی مغلوب کر لیا اور ایک امدادی دستے کو جس نے بابل میں شاہ بابل کی طرف سے جنگ لڑی تھی، دارالخلافت کی تسخیر کے بعد تباہ و برباد کر دیا۔ عربوں، نبطیوں اور بنو قیدر نے اشوری سیادت دوبارہ قبول کر لی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ۵۸۰ ق۔ م کے لگ بھگ کلدانیوں نے بنو قیدر کو مطیع بنا لیا تھا۔

اشوری عہد میں عرب میں امن و امان قائم کرنے کے لیے جان توڑ کوششیں کی گئیں، لیکن یہ ممکن نہ ہو سکا۔ ان کوششوں کے نتیجے میں زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکا کہ صرف تجارتی شاہراہیں محفوظ اور آزاد و نیم آزاد قبائل کے چہاہ ماروں کا انسداد ہو سکا۔ اس عہد کی اشوری دستاویزات میں جہاں کہیں ”بادشاہوں“ کا ذکر آتا ہے تو اس سے مقامی سردار یا شیخ مراد ہوتا ہے کیونکہ زمانہ دراز کے بعد ہی مقامی سرداروں نے شاہانہ اختیارات سے کام لینا شروع کیا تھا۔ بائبل (ارمیا : ۲۳) میں جہاں ارمیا نبی نے ”صحرا نشین شاہان عرب“ کی تباہی کی پیش گوئی کی ہے تو اس کا مصداق بھی ہدوی سردار ہیں۔ یہی شاہان عرب

آتا ہے اور وہ موروثی مقیم باشندوں کے ساتھ آبادی کا معتد بہ حصہ بن چکے تھے۔ ان کی اہمیت کے لیے یہ امر کافی ہے کہ سبائی حکمران کے القاب اور خطاب میں ان اعراب کا ذکر آتا ہے، لیکن اس سیاسی صورت حال کے باوجود شمال مغربی عرب کے سبائی جنوبی عرب کے حکمرانوں سے برسرِ پیکار رہے۔ شاہ امرؤ القیس بن عمرو نے شمرِ یروش کے نجران کا محاصرہ کر لیا اور شاید اسی کے ہاتھوں عسیر اور جنوبی حجاز میں جنوبی عرب کے اثر و رسوخ کا خاتمہ ہو گیا۔

چوتھی صدی عیسوی کے اوائل میں مسبق الذکر امرؤ القیس بن عمرو نے اسد اور نزار کے قبائل پر بالا دستی حاصل کر لی اور شاہ عرب کا لقب اختیار کر کے عرب سواروں کا ایک دستہ رومیوں کی خدمت میں پیش کیا۔ یہ واقعہ النشارہ کے نبطی کتبات میں مذکور ہے اور اس پر ۵۳۲۸ تحریر ہے۔

چوتھی صدی عیسوی کے اواخر سے لے کر آئندہ سو سال تک ذجامہ گہرانے کے رؤسا جو بنو صالح کے قبیلے کے سردار تھے شامی سرحد پر ہوزنطی مملکت کے باجگزار حکمران تھے۔ پانچویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں یہ علاقے بتلویچ قسانوں کے تصرف میں چلے گئے۔ بدقسمتی سے عرب مآخذ اس بارے میں زیادہ تفصیل نہیں دیتے۔

چوتھی صدی عیسوی کے وسط میں بنو کنندہ [رک باں] حضرموت کے ساتھ طویل کشمکش کے بعد یمن چھوڑنے پر مجبور ہوئے اور بنو معذ کے علاقے میں غمری کنندہ کے مقام پر جا آباد ہوئے جو نجد کے جنوب مغربی گوشے میں مکے سے دو یوم کی مسافت پر آباد ہے۔ اگرچہ بنو کنندہ کے

ثالث Antiochus III کا ساتھ دیا تھا۔ سکندر کی وفات کے بعد اگرچہ بطلمیوس نے مغربی عرب پر قبضہ کر لیا تھا، لیکن عربوں کی اکثریت انطیوخس سے مل گئی (Polybius، ۵ : ۷۱)۔

کمان غالب یہ ہے کہ یہ عرب نبطیوں کے مورث اعلیٰ تھے۔ عربوں کی بستیاں، جولبنان اور شام کے پہاڑوں میں واقع تھیں، ان کا مال تجارت بطرا (الحجر) دمشق اور عراق جانے والی تجارتی شاہراہ سے گزرتا تھا (Nat. Hist : Pliny، ۱ : ۱۴۲، Strabo، ۱۶ : ۷۳۹، ۷۵۵، ۷۵۶)۔ ونکہ Tigranes نے ہدوی عربوں کو اسی مقصد کے پیش نظر وہاں آباد کیا تھا (Plutarch : Lucullus، ۲۱، Nat. Hist. : Pliny، ۶ : ۱۴۲)۔ Mithridatian کی جنگ میں عربوں نے رومیوں کے دوش بدوش حصہ لیا۔ جنگ شام میں انہوں نے Pompey کی زیر کمان رومی فوج کو تنگ کیا، لیکن آخر کار شکست کھائی۔ ہارتھیوں کے خلاف عربوں نے cassius (۵۳ ق - م) اور crassus کے ساتھ شامل ہو کر جنگ کی۔ رومیوں نے عرب کے شامی صحرا میں اپنے عزیزوں اور رشتے داروں کو نظر انداز کرتے ہوئے ہارتھیوں کے خلاف عربوں کو اپنا حلیف بنائے رکھا۔ رومی شاہنشاہوں نے بھی اسی حکمت عملی کو جاری رکھا۔ عرب کی شامی سرحد پر غسانی [رک باں] رومیوں کی طرف سے فرمانروا تھے۔ اسی طرح الحیرہ میں درہائے فرات کا سرحدی علاقہ لغیموں [رک باں] کے تصرف میں ۶۰۲ء تک رہا۔

اس اثنا میں چوتھی صدی عیسوی میں عرب اونٹ چرانے اور ”شاہراہ بغورات“ پر تجارت کے سلسلے میں جنوبی عرب میں گھس آئے تھے۔ سبائی کتبات میں ان کا ذکر عربوں کے طور پر

Arethas لکھتے ہیں اور عربوں کا سردار بتاتے ہیں۔ اس نے ایرانیوں اور الحیرہ کے لخمیوں کے خلاف رومیوں سے اتحاد کر لیا تھا۔ لخمیوں کے خلاف جنگی مہمات میں بنو بکر اور بنو تغلب نے اہم کردار ادا کیا (حدود ۳۰۵ء)۔

بہر کیف الحارث نے نجد کے قبائل کو متحد کر کے ایک بڑی مملکت کی داغ بیل ڈالنے میں کامیابی حاصل کر لی اور رومی اور ایرانی طاقتوں پر تاخت شروع کر دی۔ یہ بیان کہ الحارث نے شام اور غسانی حکمرانوں کو شکست دے کر مطیع بنا لیا تھا، مبالغہ آمیز ہے۔ ۵۰۲ء کی صلح کی رو سے رومیوں کے خلاف جنگ و قتال کا سلسلہ ختم ہو گیا اور اس سے اگلے سال (۵۰۳ء) الحارث کے لشکر نے الحیرہ پر حملہ کر دیا۔ یہ امر یقینی ہے کہ اس میں رومیوں کی مرضی و مدد شامل تھی۔ الحارث نے عراق کے تمام عربوں کو زیر نگین کر لیا (۵۰۳ء تا ۵۰۶ء)۔ ایرانی شاہنشاہ قباد نے المنذر اللخمی کی کوئی مدد نہ کی، جس نے ناچار الحارث کی اطاعت قبول کر کے اس کی بیٹی ہند سے شادی کر لی۔ بہر حال لخمیوں کی مملکت پر مکمل قبضہ نہ ہو سکا۔ جنوبی عرب کی ایک روایت کے مطابق قباد اور الحارث کے درمیان ایک عہد نامہ ہوا جس کی رو سے بغداد کے قریب دریائے فرات الحارث کی عملداری کی شمالی سرحد قرار پایا۔ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ جب انوشیروان نے المنذر کو الحیرہ میں اقتدار پر فائز کر دیا تو الحارث نے ”دریائے السواد“ کے دوسرے کنارے کے علاقے کو ۵۲۷ء تا ۵۲۸ء اپنے پاس رکھا۔ الحیرہ میں بنو کندر کا زمانہ اقتدار ۵۲۵ء تا ۵۲۸ء ہے جبکہ مزدکی تحریک نے ایرانی سلطنت کو مضطرب کر دیا تھا۔

شیوخ قبائل ربیعہ و مضر پر حکمرانی کے سبب نجد کے بدوی قبائل میں اثر و رسوخ رکھتے تھے، لیکن کندہ کی مملکت، جو عرب قبائل اور یمن کے حمیری اقتدار کے وفاق پر مشتمل تھی، کا آغاز حجر آکل المرار سے ہوتا ہے۔ یمنی روایات کے مطابق جب تبع ابن کرب نے عراق پر لشکر کشی کی تو حجر آکل المرار کو بنو معد کا حکمران بنا دیا گیا۔ اغلب یہ ہے کہ یہ حملے کنندیوں نے حمیریوں سے مل کر ایران اور اس کے باجگزار شاہان حیرہ کے خلاف کیے تھے۔ مزید بیان کیا جاتا ہے کہ حجر نے قبائل ربیعہ کے ہمراہ البحرین میں بھی ایک فوجی مہم کی سربراہی کی تھی اور بنو بکر کو لے کر لخمیوں کی سرحدوں پر بھی حملہ کیا تھا اور ان کے مقبوضات، جو بنو بکر کے علاقے میں تھے، چھین لیے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ حجر کو ”اعراب نجد اور عراق کے سرحدی علاقوں کا بادشاہ“ کہا جاتا ہے۔ اس کی مملکت میں وسطی عرب کے بیشتر حصوں کے علاوہ الیمامہ بھی شامل تھا۔ اس نے عرصہ دراز تک کامیابی سے حکومت کی اور مرنے کے بعد وادی الرثمہ کے جنوب میں مکے سے بصرے جانے والی سڑک پر بطن عقیل میں دفن ہوا۔ اس کی وفات (۴۷۸ء) کے بعد بنو ربیعہ نے اس کے بیٹے عمرو المقصور بن حجر کو مملکت سے محروم کر دیا۔ اب بنو تغلب کا سردار کلیب ابن وائل بنو ربیعہ کا سربراہ بن گیا۔ بنو ربیعہ نے حمیریوں کے ساتھ جنگ و قتال کا سلسلہ شروع کر دیا جنہوں نے عمرو بن حجر کی مدد کی تھی۔ پانچویں صدی عیسوی کے آخری عشرے (۴۹۰ء) میں کلیب اور عمرو ان جنگوں میں ہلاک ہوئے۔ حارث بن عمرو کے زمانے میں بنو کندہ کا اقبال عروج پر تھا۔ ہوزنطی مؤرخین اسے

تھا۔ اس کا مزید ذکر کہیں نہیں آتا۔ اس طرح حجر آکل المرار کے گہرائی کی مملکت شکست و ریخت سے دوچار ہوئی۔ سد مارب کے ایک کتبے سے پتا چلتا ہے کہ بنو کندیہ یا ان کی بیشتر تعداد نقل مکانی کر کے حضرموت چلی گئی اور ۵۴۳ء کے لگ بھگ وہیں رس بس گئی۔ نامور شاعر امرؤ القیس بن حجر نے بوزنطی شاہنشاہ کی مدد سے ملک حاصل کرنے کی ناکام کوشش کے دوران میں انقرہ میں ۵۵۴ء سے قبل انتقال کیا۔ امرؤ القیس کا ایک بھتیجا قیس بن سلمہ بھی تھا جو بنو کندیہ اور بنو معد کا رئیس قبیلہ تھا۔ وہ شاید Kaisos کا مسائل ہے جس نے شاہنشاہ سے فلسطین کی ولایت حاصل کی تھی اور المنذر بن النعمان اللخمی کو شکست دی تھی۔ اس نے ۵۵۴ء میں وفات پائی۔

عرب کے ہندوی قبائل کے باہمی تنازعات اور مناقشات "اہام العرب" [رک باں] کے تحت مذکور ہیں۔ حران کے ایک عربی کتبے (مورخہ ۵۶۸ء) میں خیبر کی جانب ایک بہم کا ذکر ملتا ہے جو ۵۶۷ء میں بھیجی گئی تھی۔ مذکورہ بالا حکمرانوں کے علاوہ ہر قبیلے کا اپنا حکمران تھا۔ اس کی تصدیق ام الجہال میں دریافت شدہ ایک نبطی کتبے سے ہوتی ہے جس پر ۲۵۰ ثبت ہے اور جس میں قبیلہ تنوخ کے ایک حکمران (ملک) کا ذکر ہے۔

مآخذ: O. Blau: Arabien im sechsten Jahr-

hundert, ZDMG ۱۸۶۹ء، ص ۵۷۹ بعد؛ (۲)

Skizze der Geschichte und Geographie: E. Glaser

Arabiens, ۲۳۲.۲ بعد، برلن ۱۸۹۰ء؛ (۳) وہی مصنف:

Zwei Inschriften über den Dammbuch von Marib

در MVAG ۱۸۹۷ء، ص ۵۵؛ (۴) M. Hartmann:

Die Arabische Frage, Der Islamische Orient

معلوم ہوتا ہے کہ العارث نے ایرانی بادشاہ قباہ کے جاگیر دار کی حیثیت سے کچھ عرصے کے لیے العراق سے لے کر عمان تک حکومت کی تھی۔ مزدکیوں کے زوال کے بعد العارث کو فرار ہونا پڑا۔ المنذر نے اس کی تمام جائداد ضبط کر لی اور اس کے خاندان کے اڑتالیس افراد کو ہلاک کر دیا، تاہم العارث نے رومیوں تک رسائی حاصل کر لی اور انہوں نے اسے مشرقی رومی سلطنت میں عرب قبائل کا سربراہ مقرر کر دیا۔ العارث نے ۵۲۸ء میں انتقال کیا۔ اور اسی سال بوزنطی مآخذ میں اس کا ذکر بطور سربراہ قبائل عرب آتا ہے۔ اس کے انتقال سے عرب میں کندی اقتدار کا دوسرا دور اختتام پذیر ہوا۔ العارث نے اپنی مملکت، جو سارے نجد، الحجاز کے بڑے حصوں، البحرین اور ہمامہ پر مشتمل تھی، اپنے لڑکوں کے درمیان تقسیم کر دی، جو پہلے ہی قبائل معد کے سردار بنے بیٹھے تھے۔ اس کا بڑا بیٹا حجر بن العارث مملکت کندیہ پر تھوڑا سا اختیار رکھتا تھا، وہ بنو اسد کی بغاوت کے دوران میں مارا گیا۔ شُرَحِبیل اور سلمہ، قبائل ربیعہ و تمیم پر حکمران تھے اور بنو کندیہ کی نصف مشرقی مملکت پر قابض تھے۔ باپ کے انتقال پر بیٹوں میں تقسیم ملک پر جھگڑا ہوا اور شُرَحِبیل جنگ کلاب میں ۵۲۰ء کے چند سال بعد مارا گیا (الکلاب کوئے اور بصرے کے درمیان ایک کنواں ہے)۔ ہو سکتا ہے کہ ان لڑائی جھگڑوں کا ظہور المنذر کی سازشوں سے ہوا ہو جس کے جھلے نلے بنو تغلب اور بنو بکر فتح مند سلمہ کے اخراج کے بعد جمع ہو گئے تھے۔ معدیکرب قبیلہ قیس غیلان کا سردار تھا، وہ ہاکل ہو گیا یا جنگ آوارہ میں مارا گیا۔ حجر کا ہانچواں لڑکا عبداللہ بحرین میں عبدالقیس کے قبیلہ ربیعہ پر حکمران

Storia e Cultura : M. Guidi (۲۱) : ۴۶۸ تا ۴۲۵
: W. Caskel (۲۲) : ۱۹۵۱ء : degli Arabi
Entdeckungen in Arabien, Arabeltsgemeinschaft
für Forschung des Landes Nordrhein-west-falen
۴۱۹۵۴ء : ۳۰ Hft

(A GROHMANN)

(۲) عربوں کا پھیلاؤ : عام اور ”ہلال
خصیب“ اگر عربوں کے پھیلاؤ کے عمل کو
متواتر فرض کیا جائے تو اس سے بعض مستقل
خصوصیات کا پتا لگایا جاسکتا ہے۔ یہ پھیلاؤ
مستقل آبادکاروں کے بجائے چھوٹی یا بڑی بدوی
جماعتوں کی نقل مکانی سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔
ہو سکتا ہے کہ اس نقل مکانی کا سبب اپنوں یا
غیروں کی فوجی ملازمت یا توسیع مملکت یا
تجارتی بستیوں بسانا ہو۔ مؤخرالذکر صورت
کے علاوہ نقل مکانی کی تعداد کچھ تو
مخصوص اتفاقات اور کچھ متواتر اور بے حساب
عامل یعنی عرب میں آبادی کے دباؤ پر مبنی ہوتی
ہے۔ یہ صورت حال زراعت میں انحطاط سے پیدا
ہوتی ہے (جنوبی عرب میں صنعت و حرفت کے
انحطاط سے)۔

کاروانوں کے ذریعے تجارت بھی آبادی کی
نقل مکانی پر اثر انداز ہوتی ہے (عہد اسلام میں
حاجیوں کی آمد و رفت بھی اس کا بڑا سبب ہے)۔
اسی تناسب سے بدوی آبادی میں اضافہ ہوتا رہتا
ہے۔ عربوں کے پھیلاؤ سے قبل جزیرہ نما عرب
کے وسطی حصوں میں جہاں آبادی خال خال
تھی پہلے سے نقل مکانی کا سلسلہ شروع تھا۔
پانچ سو برس قبل از مسیح میں اونٹوں کی پرورش
نے اس تحریک عمل کو اور بھی سہل کر دیا۔
لسانی، نسلی اور اثری شواہد سے یہ امر قرین
قیاس نہیں کہ جنوبی عرب میں آباد کاری سب

Ethno- F. Hommel (۵) : ۱۹۰۹ء : لاٹیزک
logie und Geographie des alten Orients (Handbuch
von W. Otto, der Klassischen Altertumswissenschaft
III. Abtl. I. Teil, Bd. I : ۵۵۰ء : ۵۷۸
Proelia Arabum Paganorum : E. Mittwoch (۶) : بعد
مقالہ، برلن ۱۸۹۹ء : (۷) : B. Moritz : Der Sinai-
Preuss. Akad. d. Wis- : kultus in heidnischer zeit
senssch. Abh. Neu Folge xvi : برلن ۱۹۱۷ء : ۸ : ۵۰ تا
Arabia before : De Lacy O' Leary (۸) : ۵۳
Muhammad : لندن ۱۹۲۷ء : ص ۵۲ : (۹) : A. Musil :
Northern Hegaz : نیویارک ۱۹۲۷ء : ص ۲۸۸ تا ۲۹۱
Arabia Deserta (۱۰) : نیویارک ۱۹۲۷ء : ص ۴۷ تا
Northern Negd (۱۱) : نیویارک ۱۹۲۸ء : ۲۲۴ :
Die Ghassanischen Fürsten : Th. Noldeke (۱۲)
aus dem Hause Gafnas Abh. Akad : برلن ۱۸۸۷ء :
The Kings of Kinda or : Gunnar Olinder (۱۳)
Lunds Universitets : the family of Akilal-Murār
Arskrift Lund : ۱۹۲۷ء : ص ۳۲ بعد، ۴۵ بعد :
Die Dynastie der Lahmiden in : G. Rothstein (۱۴)
al-Hira : برلن ۱۸۹۹ء : (۱۵) : H. Winckler : Geschichte :
Babyloniens und Assyriens : لاٹیزک ۱۸۹۲ء : ۱ : ۹۳ :
T. Weiss Rosmarin (۱۶) : ۲۸۶ تا ۲۸۸ :
Journal of the Society of Oriental Research :
I. Rabin- (۱۷) : (۱۸) : ۱ تا ۳ : (آشوری مآخذ) :
owitz : Journal of Near Eastern Studies : ۱۵ :
: W. F. Albright (۱۸) : ۱ تا ۹ :
The Biblical Tribe of Massa and some Congeners,
Studi Orientalistici in onore di G. levi della Vida
L' Orient ancien) Palmyre : J. Starcky (۱۹) : ۱ : ۱ تا ۱۰ :
illustre : عدد ۷، پیرس ۱۹۵۲ء : ص ۳۶ حاشیہ ۱۴ :
Events in Arabia in the : S. Smith (۲۰) : ۸۸ : ۶۸ :
sixth century A.D : در BSOAS : ۱۶ : ۱۹۵۴ء

سے پہلے شروع ہوئی۔ جنوبی عرب میں نقل مکانی کرنے والوں کے آبا و اجداد غالباً وہ تاجر تھے جو قدیم تجارتی شاہراہوں پر چل کر ارض بغورات میں پہنچے تھے۔ اس کے تھوڑی دیر بعد عرب شمال میں سیناے اور شرق اردن کی جانب بڑھنے لگے۔ کتبات سے پتا چلتا ہے کہ وہ ۸۵۳ء میں بادبۃ الشام کے شمال اور اس کے بعد ہلال خصیب کے دونوں اطراف پر موجود تھے۔ وہ اونٹ پالتے تھے، نخلستانوں میں رہتے تھے اور کاروبار کرتے تھے۔ یہ مشاغل عربوں کے پھیلاؤ کا اہم سبب تھے، تاہم نقل مکانی کا بھی ایک سبب نہ تھا جیسا کہ حبشہ میں سبائیوں کی آمد (غالباً ۷۰۰ء) سے ظاہر ہوتا ہے۔ نوواردوں کو جذب کرنا ہلال خصیب کے ہر ملک کے مختلف حالات پر منحصر تھا۔ اب ان کو یہ دیکھنا تھا کہ وہ ان مہاجرین کو بستیوں میں آباد کر سکتے ہیں، یا ان کو نیم بدوی صورت میں ملک کی سرحدات پر آباد کر سکتے ہیں، یا ایسے میں قابل کاشت زمینوں پر سارے کے سارے خانہ بدوش افراد تو نہیں قابض ہو جائیں گے۔ پہلی صدی قبل از مسیح میں خانہ بدوش قبائل درباے فرات کے قریبی کنارے کو عبور کر کے Apamea-Thapsacus تک کی قابل کاشت اراضی پر قابض ہو چکے تھے جبکہ الجزیرہ خابور کے جنوب اور سنجار تک ان خانہ بدوشوں کی جولانگہ بنا ہوا تھا۔ بعض استثنائی حالات ہمارے تجزیے سے خارج ہیں، مثلاً نبطیوں کی کاروباری ریاست جس کا عروج اسی صدی میں ہوا تھا۔ اس کی سرحدات شمال میں حوران اور جنوب میں شمال مغربی عرب تک پھیلی ہوئی تھیں۔

۱۰۵ء میں نبطی مملکت کے شامی صوبے کے

انضمام اور ساٹھ برس بعد رومیوں کی شمال مغربی عرب میں عدم دلچسپی نے ان ممالک کے امن و سکون کو غارت کر دیا۔ ہم وثوق سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان صحرا نشینوں کی مغرب میں آمد اور شمالی عرب کے وسطی پہاڑی علاقے (الجبال) میں آباد بنوٹنی کی نقل مکانی کے کیا نتائج برآمد ہوئے۔ زیریں فرات اور صحراے عرب کے درمیانی میدان میں دو قبائل کا داخلہ ایک مختلف معاملہ ہے، جس کا آغاز پہلے سامانی بادشاہ اردشیر اول (م ۲۴۱ء) کے عہد میں ہوا تھا۔ یہ قبائل تنوخ اور اسد تھے جو مشرقی عرب سے آئے تھے۔ ان کے بعد بنو نزار بھی وسطی اور مغربی عرب سے چلے آئے۔ وہ آباد کے ماسوا درباے فرات کی سرحدات پر مقیم آباد کاروں میں گھل مل گئے جبکہ بنو تنوخ اور بنو اسد خانہ بدوشوں کی زندگی بسر کرتے رہے۔ بنو تنوخ شمالی شام اور بنو اسد حوران کے جنوب میں بادبہ پیمائی کرتے رہے۔ چوتھی صدی عیسوی سے ان ممالک میں مغربی عرب کے قبائل کی آمد جاری رہی۔ اس اثنا میں بغورات کی تجارت میں کمی (تیسری صدی عیسوی سے ۹) اور اس کے خاتمے (پانچویں صدی عیسوی) نے جنوبی عرب کی آبادی کو خانہ بدوش بنا دیا۔ یہ قبائل کروہ، جو شاہان حنیر کی جنگی منہات میں بھی حصہ لیتے تھے، نجران اور وسطی عرب (بنوکنندہ) تک پہنچنے لگے۔ چھٹی صدی عیسوی میں یہ قبائل شمال کی طرف بڑھتے دکھائی دیتے ہیں۔ اس کی محرک شاہان کنندہ کی جنگیں تھیں۔ ان کی پیش قدمی کا راستہ شمالی العارض = طویق سے زیریں فرات کا میدان (بنوبکر، تمیم)، پیشہ سے وادی الرثہ (بنوعامر) اور مدینے کے شمالی علاقے سے بالمائرا

[رگہ بان] بھرا، کلب) کی جانب تھا۔ بنو تغلب پہلے زیریں فرات میں آباد تھے، لیکن جب اسلام آیا تو وہ بالائی فرات کے ساتھ ساتھ نقل مکانی کرتے ہوئے الجزیرہ میں سنجار کے شمال میں آباد ہو چکے تھے۔

آغاز اسلام میں عربوں کا پھیلاؤ فوجی ملازمت کا مرہون منت ہے جب کہ فرات، شرق اردن، جنوبی فلسطین اور اس کے بعد عراق، شام اور الجزیرہ کی تسخیر کے لیے مدینے سے اسلامی عساکر بھیجے گئے تھے۔ زان بعد عربوں نے خلیج فارس کے پار کوفے اور بصرے کی چھاونیوں سے نکل کر ایران اور دمشق سے لے کر مصر، شمالی افریقہ اور اندلس تک جنگوں میں حصہ لیا۔ اس کا دوسرا سبب شرق اردن سے فلسطین تک (شمال میں عاملہ اور جذام اور جنوب میں) لغم قبائل کا ترک وطن تھا۔ بلی اور جہینہ کے بعض قبائل بھی حجاز چھوڑ کر مصر چلے گئے تھے۔ بہت سے گروہ اور خاندان الجزیرہ کی چھاونیوں میں لگاتار داخل ہو کر آباد ہو رہے تھے۔ مزید برآں کوفے اور بصرے کے باشندے خراسان جا کر توطن اختیار کر رہے تھے۔ بنو سلیم اور مغربی عرب کے بنو قیس کے چار سو گھرانوں نے زیریں مصر میں آباد ہونے کے لیے اپنے نام لکھوائے تھے، لیکن اس تعداد سے سہ گنا اشخاص بعد میں برضا و رغبت چلے گئے۔ اس طرح عہد اسلام میں عربوں کے پھیلاؤ کا پہلا مرحلہ تکمیل کو پہنچا۔ اب زرخیز ہلال اور عرب کے درمیان واقعات کا پردہ دوبارہ حائل ہو جاتا ہے۔

عرب کی آبادی میں نقل مکانی اور اسلامی فتوحات کے لیے جنگوں کے سبب جو کمی واقع ہوئی تھی اس کے پورا کرنے میں کافی وقت لگا۔ پہلی نقل و حرکت کا رخ الجبل سے شمال

مشرق کی سمت تھا۔ نویں صدی عیسوی کے وسط سے قبل ہی بنو اسد نے کوفے سے مکے جانے والی شاہراہ پر پیش قدمی شروع کر دی تھی۔ ان کے پیچھے پیچھے بنو طئی بھی ہو لیے۔ دسویں صدی عیسوی کے آخر میں بنو بویہ کے عہد میں نزاعات کی وجہ سے بنو اسد مزروعہ اراضی پر قابض ہونے لگے۔ ان کے بعض افراد گھومتے پھرتے خوزستان جا نکلے، جہاں اسلام سے قبل ہی عربوں (بنو تمیم) کی نوآبادی قائم ہو چکی تھی۔ اس اثنا میں عراق (۸۳۱۱/۸۳۲۳ تا ۸۳۲۵/۸۳۳۷) اور شام و مصر (۸۳۵۲/۸۳۶۳ تا ۸۳۶۸/۸۳۷۹) میں مشرقی عرب کے قرامطہ کی چھاہا مار سرگرمیوں کی وجہ سے بے شمار لوگ شمال کی طرف چلے آئے تھے۔ خفاجہ (بنو عقیل) مشرقی عرب سے نقل مکانی کر کے زیریں فرات کے میدان میں آ رہے تھے۔ گیارہویں صدی عیسوی میں ان کے بعد بنو مستنق (از بنو عقیل) بھی چلے آئے۔ مشرقی عرب میں تارکان وطن کی جگہ عمان کے قبائل نے لے لی۔ ان میں سے بعض قبائل عراق میں داخل ہو گئے۔ بنو طئی کے بعض افراد جنوبی شرق اردن میں رس بس گئے اور فلسطین میں اپنے سے پہلے آنے والوں پر اپنی سیادت قائم کر لی۔ اوائل عہد اسلام میں ترک وطن کی جو تحریک جنوبی فلسطین سے مصر کی طرف شروع ہوئی تھی، گیارہویں صدی عیسوی کے وسط میں دوبارہ زور پکڑ گئی۔ (اس میں حکومت کا ہاتھ تھا) اور اس کا خاتمہ اس وقت ہوا جب ازمہ متوسطہ میں مصریوں نے فلسطین کو ہجرت شروع کی۔ بارہویں صدی عیسوی کے اواخر سے بنو جذام کی تھوڑی سی تعداد شمالی حجاز سے سیناء کو عبور کر کے مصر اور شرق اردن میں داخل ہوتی

وہابیوں نے قبضہ کر لیا تھا، فرات کے علاقے میں آہستہ - ۱۸۰۲ء کے آغاز میں ایک سرکاری معاہدے کی رو سے وہ الجزیرہ میں ایشیائے کوچک کے دامن کوہ تک پہنچ گئے۔ بنو عنزہ کے بعض قبائل وہابی لشکر کے ہمراہ یا محصلین معاصر سے بچتے ہوئے بادبہ شام میں پہنچ گئے۔

شمالی عرب میں ۱۹۱۱ء سے زراعت کی ترقی اور گزشتہ بیس سال سے پٹرول کی دریافت نے فی الحال عربوں کے پھیلاؤ کو روک دیا ہے۔

اس پھیلاؤ کی بعض خصوصیات ابھی تک محتاج بیان ہیں، جو اس مقالے میں مناسب جگہ نہیں پاسکیں : خلیج فارس کے ایرانی ساحل پر آباد کاری (جس کا تعلق زمانہ قبل از اسلام سے ہے)۔ زمانہ قدیم سے ازمہ متوسطہ تک بحیرہ ہند کے مختلف ساحلی مقامات اور جزائر مالا ہار، مدغاسکر اور مشرقی اریقیہ پر تجارتی نوآبادیوں کا قیام، حضرموت سے متواتر نقل مکانی جس کا رخ زیادہ تر انڈونیشیا کی طرف تھا، (ریاست حیدرآباد [دکن] کی ملازمت میں حضر موت کے رہنے والے سپاہی تھے)، بحیرہ قزم کے ہار بالائی مصر میں عربوں کا ورود۔

(W. CASKEL)

(۳) اوائل عہد اسلام میں عرب ایران میں : عربوں نے ایران فتح کیا تو اس فتح کے جلو میں کچھ عرب بھی ایران میں چلے آئے۔ ان کی آباد کاری دو طریقوں سے ہوئی : (۱) عرب کے ساحل سے خلیج فارس کے ساتھ ساتھ ایرانی ساحل کے جنوبی علاقے میں نقل مکانی۔ (اس کے علاوہ) عرب دریائے دجلہ و فرات کے دہانے سے ساحل سمندر کے کنارے کنارے جنوب مشرق کی طرف پھیل گئے تھے۔ بظاہر

رہی تھی تاآنکہ سترہویں صدی عیسوی میں یہ سلسلہ آمد و رفت بالکل ختم ہو گیا۔ ان کے بعد بنو بلی کی نقل مکانی شروع ہوئی۔ پندرہویں صدی عیسوی کے اواخر میں بنو ہتیم کے ادنیٰ لوگ خیبر کے مشرقی جانب سے ان اضلاع میں گھس آئے تھے۔ دریں اثنا الجبل میں عربوں کی مزید آمد شروع ہو گئی تھی۔ بارہ سو کے لگ بھگ بنو غزبہ (بنو طنی) شمال میں شرق اردن اور عراق کے درمیان اور بنو لام (وہ بھی بنو طنی سے تعلق رکھتے تھے) جنوب میں مدینے اور القسیم کے درمیانی علاقے میں چلے آئے۔ پندرہویں صدی عیسوی سے بنو غزبہ نے اپنے خیمے دریائے فرات کے کنارے لگا رکھے تھے، لیکن ۱۸۰۰ء سے بیشتر دریا کے دوسری جانب نہیں پہنچ سکے۔ بنو لام بھی پندرہویں صدی عیسوی کے آخر میں حجاز کی شمالی سرحد میں داخل ہو گئے تھے، لیکن عثمانیوں (ترکوں) نے انہیں پیچھے دھکیل دیا اور وہ سولہویں صدی عیسوی کے وسط میں اپنی قدیم شاہراہ پر چل کر جانب مشرق ہوتے ہوئے دریائے دجلہ کے زہریں علاقے اور خوزستان کی طرف چلے گئے۔

سب سے آخری اور بڑی نقل مکانی بنو شمر اور بنو عنزہ کی تھی۔ سترہویں صدی عیسوی کے آخر میں بنو شمر الجبل سے آکر عراق کی سرحد کے ساتھ ساتھ آباد ہو گئے۔ بنو عنزہ (جن کا علاقہ اس وقت تک مدائن صالح سے القسیم تک تھا)، بنو صخر کے ساتھ شرق اردن تک نفوذ کر آئے تھے۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں جنوب مغرب اور جنوب مشرق سے آنے والے بنو عنزہ بادبہ شام میں سکونت پذیر ہو چکے تھے۔ اس آمد و رفت کے دوران میں وہابیوں کی لڑائیاں چھڑ گئیں۔ انیسویں صدی عیسوی میں بنو شمر۔ قبیلہ شمر کے بنو الجرباء اپنا آبائی وطن چھوڑ کر، جس پر

ان نقل مکانیوں میں عربوں کا منتہا مقصود خراسان رہا۔ حقیقی آباد کاری ایک حد تک بڑی بڑی جماعتوں کی مرہون منت ہے۔ بعض بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ پچیس ہزار عرب بصرے اور اتنی ہی تعداد کوئے سے ۶۵۲/۵۶۷ خراسان آئی تھی۔ ان آباد کاروں کا دوسرا گروہ ۶۸۳ء میں خراسان پہنچا تھا۔ قابل جنگ مردوں کی یہ تعداد (۵۰۰۰) اور بھرتی کے سخت قوانین کی بنا پر J. Wellhausen (دیکھیے مآخذ) کا اندازہ ہے کہ آٹھویں صدی عیسوی کے اوائل میں عرب آباد کاروں کی تعداد دو لاکھ کے قریب تھی۔ ان کا قیام شہروں ہی میں نہ تھا جہاں فتح پر ان کے لیے محلے مخصوص کر دیے گئے تھے، بلکہ وہ سارے ملک میں پھیلے ہوئے تھے۔ مثال کے طور پر وہ مرو کے نخلستان میں رس بس گئے تھے اور وہاں املاک حاصل کر کے انہوں نے دھقانوں کے طور طریقے اختیار کر لیے تھے۔ خراسان کی جغرافیائی کیفیت بھی عربوں کے حسب حال تھی۔ وہ میدانوں اور کھلے علاقوں کو آسانی سے عبور کر لیتے تھے، لیکن دریاؤں اور پہاڑوں کے پار کرنے میں خراسانیوں کی نسبت زیادہ پھرتیلے نہ تھے (دیکھیے Turkestan : Barthold، ص ۱۸۲)۔

خراسان میں عربوں کی بیشتر تعداد بصرے سے آئی تھی۔ آباد ہونے والے قبائل میں بنو قیس کی اکثریت مغرب میں تھی، بالخصوص آٹھویں صدی عیسوی میں (الطبری، ۲: ۶۱۹۲۹) جبکہ بنو تمیم اور بنو بکر کی مشرق اور سیستان میں مخلوط آبادی تھی۔ اس طرح ان قبائل کے باہمی جھگڑے مختلف نوعیت کے ہوتے تھے۔ ابن الاثیر (ہولاق، ۵: ۶) کا بیان ہے کہ ان نوواردوں کی تعداد حسب ذیل تھی: اہل بصرہ نو ہزار، بنو بکر

عربوں کی بستیوں یہاں اسلام سے پہلے ہی قائم ہو گئی تھیں (دیکھیے Iran : A. Christensen، 'L' sous les Sassanides بار دوم، ص ۸۷، ۱۲۸) اوائل عہد اسلام میں عربوں کی تعداد میں معتد بہ اضافہ ہو گیا، مثلاً عمان کے ساحل سے آنے والے بنو عبدالقیس کے آباد کاروں کا خصوصی ذکر ملتا ہے (البلاذری، ۳۸۶، ۳۹۲؛ الاصطخری، ۱۴۲، ابن الاثیر (ہولاق)، ۳: ۴۹)۔ اس زمانے سے عربوں کی بستیوں ساحل اور اندرونی ملک کے بعض مقامات (مثلاً ۹۸۵ء میں بردسیر کے ضلع میں ماہان - المقلسی، ۳ - ۴۹۲) میں مغولوں کے زمانے تک قائم تھیں (Die Mongolen : B. Spuler، in Iran، طبع دوم، لائپزگ ۱۹۵۵ء، ص ۱۴۲، ۱۶۹، ۱۶۴)۔ یہ ماننے کی معقول وجوہ ہیں کہ ماضی اور حال کی بستیوں کے درمیان رابطہ رہا ہے کیونکہ خلیج فارس اور بصرے سے نقل مکان کا سلسلہ مسلسل جاری رہا ہے۔ عرب آباد کاروں کا دوسرا ریلا عراق عرب سے ایران آیا۔ ساتویں صدی عیسوی میں عربوں کی بستیوں متعدد شہروں، مثلاً کاشان، حمدان اور اصفہان میں قائم ہو چکی تھیں۔ قم میں عربوں (شیعوں) کی غالب اکثریت تھی اور یہ عرصہ دراز تک رہی (البلاذری، ۳۱۳، ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۲۶؛ نرشی (شیفر)، ۲؛ ابن الاثیر (ہولاق)، ۱۵۰۵؛ Account of a rare ms. Hist. of : E. G. Browne، Hertford، ۱۹۰۱ء، JRAS، ۲۷، ۱۹۰۱ء، ۱۹۰۱ء سے نقل شدہ طباعت)؛ Iran : B. Spuler (دیکھیے مآخذ ص ۱۷۹)۔ عرب آباد کاروں کی تعداد آذربائیجان میں قلیل تھی (البلاذری، ۳۲۸، ۳۳۱؛ الطبری، ۱: ۲۸۰۵، بعد؛ ابن حوقل، بار دوم، ص ۳۵۳؛ یعقوبی: تاریخ، ۲: ۴۴۶؛ الاغانی، بار اول، ۱۱: ۵۹)

اور خوارزم تک پھیل گئے، جہاں ان کے لیے مخصوص محلے تیار کیے گئے تھے (البلاذری، ۴۱۰، ۴۲۱ بعد الطبری، ۲ : ۱۵۶؛ ابن الأثیر (ہولاق)، ۳ : ۱۹۳؛ النرخشی، ۵۲)۔ قتیبہ بن مسلم کے انتقال کے بعد یزید ثانی کے عہد خلافت میں بنو ازد نے دوبارہ اقتدار حاصل کر لیا، لیکن ۵۷۲ء میں بنو تمیم نے طاقت حاصل کر لی۔ بنو قیس اور بنو تمیم کی بد انتظامی نے خراسان میں اموی حکومت کو اس قدر رسوا کیا کہ نصر بن سہار جیسا فراخ دل والی بھی ۷۴۴ء کے بعد ان متعارب گروہوں میں مصالحت نہ کرا سکا۔ عباسی انقلاب، جو عربوں کے طرز عمل کا نتیجہ تھا، ان کو متاثر نہ کر سکا۔ ۷۴۸ء تا ۷۵۰ء میں عباسیوں کی کامیابی نے مشرق میں عربوں کے لیے نئے حالات پیدا کر دیے۔

خراسان کی فتح کے بعد عربوں کی ایک قلیل تعداد نے ایرانیوں سے دوستانہ تعلقات استوار کر لیے تھے۔ بعض سرزبانوں اور دھقانوں نے بمجرت تمام عربوں سے صلح کر لی تھی۔ یہ عرب ایرانیوں کی ثقافتی زندگی کے بعض مظاہر میں شریک ہوتے تھے (نوروز اور مہر جان کے تہواروں میں شامل ہوتے تھے جب کہ وہ مصر میں قبطیوں کے جشنوں میں شرکت کیا کرتے تھے)۔ ایرانیوں اور عربوں کے درمیان شادیاں بھی ہوتی تھیں (ان کا ذکر اسی وقت ہوتا تھا جبکہ فریقین مقلد حیثیت کے مالک ہوتے تھے، عوام میں بھی شادیاں بکثرت ہوتی رہتی تھیں) اور ان کی اولادیں مشرف بہ اسلام ہونے والے ایرانیوں میں گھل مل جاتی تھیں یا خود کو ان سے منسوب کرنے لگتی تھیں۔ اس کے علاوہ بعض عربوں (مثلاً ترمذ میں موسیٰ بن عبداللہ بن خازم، نے حکومت سے لڑ جھکڑ کر مقامی لوگوں

سات ہزار، بنو تمیم دس ہزار، عبد القیس چار ہزار، بنو ازد دس ہزار، اہل کوفہ سات ہزار، (کل تعداد سینتالیس ہزار، جو اہل کوفہ و بصرہ کی متذکرہ تعداد سے ملتی ہے)۔ اس کے علاوہ ان قبائل کے سات ہزار موالی بھی تھے۔ (اس فہرست میں ان قبائل کے علاوہ جو تعداد مذکور ہے، وہ اہل بصرہ و کوفہ کی ہے)۔ ان قبائل کے جو اختلافات بصرے میں تھے، وہ خراسان میں بھی ان کے ساتھ رہے۔ اگر ایک طرف ربیعہ (بنو بکر اور عبد القیس) اور بنی ازدی تھے (جو بعد میں آئے تھے) تو دوسری طرف بنو تمیم اور بنو قیس تھے (وہ مجموعی حیثیت سے مضر کے نام سے معروف تھے) اور اپنے حسب و نسب ہر نازاں تھے۔ ۶۸۳ء میں خلافت کے لیے خانہ جنگی ہوئی تو ربیعہ اور مضر میں بھی خونریز جنگ ہوئی۔ ۶۴ تا ۶۵/۶۸۳ تا ۶۸۵ء میں ہرات سے باہر بنو بکر اور بنو تمیم کے درمیان ایک سال تک جنگ برپا رہی (الطبری، ۲ : ۴۹۰ تا ۴۹۶)، جو بنو تمیم کے باہمی تفرقے ہی سے خود بخود ختم ہو گئی۔ اگرچہ ۶۸۳/۶۹۳ء - ۶۹۴ء میں ایک غیر جانبدار فریسی والی بن کر آ گیا تھا پھر بھی جنگ ۶۸۱/۷۰۰ء تک جاری رہی (الطبری، ۲ : ۸۵۹ تا ۸۶۲)۔ فتح اور شکست کا مدار والی کے رویے پر تھا جبکہ خود اس کی روش پر مغرب (شام اور عراق) کے جماعتی اختلافات اثر انداز ہوتے تھے۔ ۸۵ تا ۸۶/۷۰۴ تا ۷۰۵ء میں والیوں کا تبادلہ ہوا تو بنو ازد اور ربیعہ کے سیاسی اقتدار میں عارضی طور پر فرق آ گیا۔ ماوراء النہر کے فاتح قتیبہ بن مسلم ان مقتدر گروہوں میں سے کسی سے بھی قراہتداری نہ رکھتے تھے، انہوں نے غیر جانب دار رہنے کی کوشش کی۔ ان کی ترک تازیوں کی بدولت عرب سمرقند، بخارا

گیا۔ باقی ماندہ آباد کار جو (عربوں کی طرح) سیاسی اعتبار سے زیادہ اہم نہ تھے، ایرانیوں کے ساتھ مل جل کر رہنے لگے۔ قبائل کی باہمی آویزشیں ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئیں، اگرچہ دسویں صدی عیسوی میں بھی بعض قبائل کا ذکر ملتا ہے (دیکھیے مندرجہ ذیل مآخذ)۔ باہمی میل ملاپ (انجذاب) کا عمل مسلسل جاری رہا اور بہت سے عرب ایرانیوں میں گھل مل گئے۔ یہ عمل ان طاقتوں میں سرعت تمام ہوا جہاں عرب اپنی جاگیروں میں دوسروں سے الگ تھلک رہتے تھے، (مرو کا نخلستان اس کی ایک مثال ہے)۔ عباسی عہد میں بھی ملک بھر میں عربی عنصر کی مزید تقسیم کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ اس کے بعد عربوں کا نیا ریلا مغرب سے آیا۔ یہی وجہ تھی کہ بعض مقامات میں عربوں کی آبادی گیارہویں اور بارہویں صدی عیسوی تک پائی جاتی ہے، اگرچہ دسویں صدی عیسوی ہی میں ان کی تعداد گھٹنے لگی تھی۔ اس بارے میں تفصیلی بیانات کم یاب ہیں، مثلاً اصفہان کے لیے دیکھیے الیعیقوبی : البلدان، ص ۲۷۴؛ خراسان کے مختلف مقامات کے لیے ملاحظہ ہو، کتاب مذکور، ص ۲۹۴؛ الاضطخری، ص ۳۲۲، ۳۲۳؛ ابن حوقل، بار دوم، ص ۴۹۹؛ المقدسی، ص ۲۹۲، ۳۰۳؛ کاشان کے لیے حدود العالم، ص ۱۳۳، اور کتاب مذکور، ص ۱۰۸، ۱۰۹ (جوزجان)؛ الجاحظ : ثلاث رسائل (Van Vloten)، ص ۴۰؛ الاغانی، بار اول، ص ۱۰۲؛ ۱۰۱؛ الجوینی، ص ۲۶۲؛ (منزل گاہ عرب پڑھیے)؛ K istorii sredneaziatikh arabov : S.A. Volin (در Trudy vtoroy Sessii assotsiatsii arabistov Iran : B. Spuler، ۱۲۳؛ ۱۹۳۱ء)؛ ۲۵۰۔ ابن بلخی کا فرس نامہ (۱۹۱۹ء)؛ ۱۱۶۔ (بعد) اور القمی : تاریخ قم (تہرانی)، ۲۶۶ تا

۲۷۰۔ مزید برآں حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کے زمانہ خلافت (۷۱۷ء تا ۷۲۰ء) میں بعض عربوں میں دینی شعور پیدا ہونے لگا تھا (مثلاً حارث بن سریج) اور انہوں نے اس جذبے کے تحت ایرانیوں کے لیے مکمل مساوات کا مطالبہ کیا (قُب : Das arab. Reich : Wellhausen، ص ۲۸)۔ اس لیے ان کے شخصی اور مالی محاصل کے مسائل کے حل کے لیے بہت سی کوششیں کی گئیں۔ بھر کیف یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ ۷۲۰ء سے آگے قبائلی وفاداری کی جگہ اسلامی اخوت نے لے لی تھی، جو عالمگیر عرب اتحاد کے احساس کے لیے ایک ضروری امر تھا۔ آئندہ چل کر جو سیاسی حوادث پیش آئے ان کا سرچشمہ قبائلی تنازعات کو قرار نہیں دیا جا سکتا۔

ان اسباب کی بدولت اموی سیاست، جو قبائلی نظام پر تعمیر ہوئی تھی، ناکامی کی موت مر گئی اور آگے چل کر عنان اقتدار عباسیوں کے ہاتھ آ گئی۔ (اس اقتدار میں علوی بھی شامل تھے، جو شروع میں عباسیوں کے شریک حال تھے) جن کا طریق کار جدا تھا۔ عرب عباسی تحریک میں آگے آگے تھے، لیکن ان کے دوش بدوش ایرانی بھی کام کر رہے تھے۔ عربوں اور ایرانیوں کا یہ اتحاد امویوں کے زوال تک قائم رہا (زمانہ مابعد میں بھی کوئی نسلی تفرقہ پیدا نہیں ہوا)۔ ان اسباب کی بنا پر ۷۴۶ء تا ۷۵۰ء میں عربوں اور ایرانیوں کو امویوں پر فتح حاصل ہوئی۔ اس زمانے میں ابو مسلم کی فوج کے بیشتر عرب سپاہی فارسی بولتے تھے (الطبری، ص ۵۱، ۶۴ بعد)۔

بعض عربوں نے اس یک جہتی میں بالکل حصہ نہیں لیا۔ ان کی بیشتر تعداد کو عباسی جنگوں کے دوران خراسان سے باہر دھکیل دیا

عیسوی ہی میں پیدا ہو چکی تھی۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عرب اس سے خاصا عرصہ پیشتر آباد ہو چکے تھے، ورنہ ان (بدویوں) کا لسانی اعتبار سے جزوی طور پر گھل مل جانا خارج از امکان ہوتا۔ ۱۹۲۶ء کی روسی مردم شماری کی رو سے ان کی تعداد ۳۶۵۵ تھی، جو زبان کے اعتبار سے سمنونی اور سبعونی قبائل میں منقسم تھے۔ ان کی بیشتر تعداد ازبکستان (۲۱۷۰) اور تاجیکستان (۲۲۷۴) میں رہتی ہے۔ ۱۹۳۹ء میں ازبکستان کے عربی بولنے والوں کی تعداد ۱۷۵۰ تھی۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۹۷ء کی روسی مردم شماری، جس میں ۱۶۹۶ عرب مذکور ہیں، تو اس سے عربی بولنے والے عرب ہی مراد ہیں۔ یہ اعداد و شمار غیر مستند معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ ما بعد کے سالوں میں عربوں کی تعداد اس سے کہیں زیادہ دکھائی گئی ہے۔ یہ صاف نظر آ رہا ہے کہ یہ گروہ بھی اپنے ماحول کے زیر اثر اپنی انفرادیت کھو رہا ہے۔ ان عربوں کی زبان عراقی عربی سے ماخوذ ہے، لیکن مالٹی زبان کی طرح عربی کی ایک مستقل قسم بن گئی ہے اور دو حصوں میں منقسم ہے۔ وسطی ایشیا کے عربوں نے خالص عربی زبان میں پ اور چ کا اضافہ کر لیا ہے، جبکہ انہوں نے ث اور ذ اور جزوی طور پر همزه کو خیر باد کہہ دیا ہے۔ حرف فہ معدوم ہو چکا ہے اور ق کو گ بولتے ہیں، الف مسدودہ کو ساکن پڑھتے ہیں۔ پیش (ـی) پر زور بدلتا ہے۔ حذف و اختصار کا عمل جاری رہتا ہے۔ صیغہ غائب اور حاضر کی جمع مؤنث میں آخری حرف بدوی بولیوں کی طرح قائم رہتے ہیں۔ ان دو بولیوں میں ایک کے افعال مضارع میں م کا سابقہ شامل ہو جاتا ہے۔ (کیا یہ سابقہ ایرانی یا شامی یا مصری عربی

مختلف نہیں۔ یہ لوگ جس ملک میں رہتے ہیں، اسی کی زبان بولتے ہیں۔ سمرقند کے علاقے میں ان عربوں کا ایک گروہ تاجیکی اور دوسرا ازبکی زبان بولتا ہے۔ سیاحوں کے بیانات کے مطابق عربوں کے دوسرے گروہ ترکمنستان، خیوہ، فرغانہ اور کوہ تاجیکستان میں بھی پائے جاتے ہیں۔ انیسویں صدی عیسوی میں ایک اندازے کے مطابق ان کی تعداد پچاس سے ساٹھ ہزار تھی۔ ۱۹۲۶ء میں Vinnikov (دیکھیے مآخذ) اسی تعداد کو (مردم شماری کے باوجود) معتبر قرار دیتا ہے۔ انیسویں صدی عیسوی میں بھی یہ عرب ”میر ہزار“ کے تحت تھے، اگرچہ اسے مالی اختیارات حاصل نہ تھے۔ ۱۹۲۶ء میں روس میں جو مردم شماری ہوئی، اس کی رو سے ان کی تعداد ۲۸۹۷۸ اور ۱۹۳۹ء میں ۲۱۷۹۳ تھی۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ عرب جو اپنے گرد و پیش کی زبان بولتے تھے، ازبکی اور تاجیکی ماحول میں زیادہ سے زیادہ جذب ہو گئے تھے۔ ان کی اور ان کے پڑوسیوں کی معاشی حالت یکساں تھی۔ چونکہ ایک زمانے میں یہاں عورت کو سربراہ خاندان کی حیثیت حاصل رہی تھی، لہذا بعد میں بھی معاشرے کے اندر ”ماموں“ کی اہمیت برقرار رہی (بھانجے اور ماموں کے درمیان خصوصی تعلق اور ماموں زاد بہن یا بھائی سے شادی)؛ چنانچہ انقلاب سے قبل ان عربوں کی کم از کم تہائی تعداد اسی قسم کے معاشرے میں زندگی بسر کر رہی تھی (دیکھیے Sovetskaya Avunkulat : M. O. Kosven Etnografia، ۱۹۳۸ء عدد ۱)۔

ان خود ساختہ ”عربوں“ (بالحاظ تاریخ) اور ان عربوں میں ہمیں امتیاز کرنا ہوگا جو ابھی تک عربی بولتے ہیں۔ مذکورہ بالا دستاویزات کی رو سے ان میں وجہ امتیاز سولہویں صدی

سے مشابہت رکھتا ہے؟)۔ شاید یہ رد و بدل ترکی زبان کے اثر کا نتیجہ ہو۔ کاشیا کی زبانوں (مثلاً قدیم گرجستانی) کی طرح مفعول کے اظہار کے لیے فعل کے ساتھ ایک لاحقہ ہوتا ہے (دیکھیے شامی عربی کی نشو و نما)۔ ”کَانَ“ بطور معاون فعل مستعمل ہے (دراصل ماضی بعید کے معنوں میں)۔ مصدر کے آخر میں آخان اور ان ہوتا ہے۔ اسما ہر تنوین نہیں آتی اور جمع کے آخر میں یں اور ات آتے ہیں۔ (یہ مذکر اسما میں بھی اکثر واقع ہوتا ہے)، جبکہ جمع مکسر کا استعمال شاذ ہے۔ عربی ہندسوں کی جگہ مکمل طور پر تاجیکی عددوں نے لے لی ہے۔ جملے کی ترتیب اپنی جگہ قائم ہے، لیکن ہندی جرمنی جیسی زبانوں کی طرح لفظوں کی ترکیب عام ہے (خطب مبیع = ابندھن فروش)۔ عام لفظی ترتیب میں سب سے پہلے فاعل، پھر مفعول اور دیگر متعلقات ہوتے ہیں۔ لفظی ذخیرہ شامی زبانوں سے ماخوذ ہے جو زیادہ تر عراقی عربی اور جزیرہ نماے عرب کی عربی پر مشتمل ہے۔

مآخذ: (الف) تاریخی: (۱) M.S. Andreev, *Izvestiya Turkest. otdela. Russk. geogr. ob-va*, ۱۹۲۳ء، ص ۱۲۶ تا ۱۳۷: (۲) N. Burykina, *Nekotorye dannye po yazyku: M. Izmaylova arabov kishlaka Dzugary Bukharskogo Okruga i kishlaka Dyeonau Kashkadar inskegs okruga*, *Uzbeksoy SSR, Zap. Kollegii Vostokovedov*, ۱۹۳۱ء، ص ۵۲۷ تا ۵۴۹: (۳) S.L. Volin, *K. istorii sredneazitskikh arabov, Trudy vtoroy sessii assotsiatsii arabistov*, ماسکو و لینن گراڈ، ۱۹۳۱ء، ص ۱۱۱ تا ۱۲۶: (۴) I.N. Vinnikov, *Araby v SSSR*, *Sovetskaya Etnografiya*, ۱۹۳۰ء، عدد ۴، ص ۳ تا ۱۲۲: (۵) D.N. Logofet, *Bukharskoe khanstro*

pod russkim protektoratom ج ۱۹۱۰ء: (۶) Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya، بار دوم، ۱۹۸۵ء: (ب) زبان: Burykina و Izmaylova کتاب مذکور: (۱) G.V.C. 'eret, eli K. karakteristike yazyka sredneazitskikh arabov, Trudy vtoroy sessii assotsiatsii arabistov، ماسکو و لینن گراڈ، ۱۹۳۱ء تا ۱۳۸: (۲) وہی مصنف: Materialy dlya izuceniya arabskikh dialektov Sredney Azii, Zap. Instituta Vostokvedeniya Akademii Nauk SSSR، ۱۹۳۹ء، ص ۲۵۴ تا ۲۸۳۔ (جو ملاحظے میں نہیں آسکیں: Zarubin: Spisok narodnostey SSSR، لینن گراڈ، ۱۹۲۷ء: (۳) N. B. Arkhipov: Sredne-azitskie respubliki، بار سوم لینن گراڈ، ۱۹۳۰ء)۔ (B. SPULER)

(۴) عرب مصر میں: ۱۸/۵۶۳۹ء کے آخر میں ایک عرب فوج (بلغار کرتے ہوئے) شامی۔ مصری سرحد پر نمودار ہوئی اور اس نے مصر کی تسخیر کا آغاز کر دیا۔ ۲۰/ربیع الآخر/۹ اپریل ۶۴۱ء کو صلح نامے پر دستخط ہو گئے جس کی رو سے سرزمین مصر یا صحیح تر الفاظ میں مصری قبیلوں کو بوزنطی خلاصی سے نجات مل گئی۔ اہل اسکندریہ نے مقابلہ کیا، لیکن اٹھارہ ماہ بعد ہتیار ڈال دیے۔ اگر مصر کی فتح کا بحیثیت مجموعی مطالعہ کیا جائے تو یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ یہ فتح نہ صرف ایک ہرجوش پیش قدمی کا نتیجہ تھی، بلکہ ایک سوچے سمجھے منصوبے کے تحت عمل میں لائی گئی تھی۔ (اس اعتبار سے) اس زمانے کے اوراق بردی خاص طور پر اہمیت حاصل کر لیتے ہیں۔ (ان میں) عرب افواج کی رسد رسانی اور قیام کے انتظام کے متعلق سرکاری احکام ملتے ہیں اور یہ پتا چلتا ہے کہ اس ضمن میں اہل دیہات

خدمت کے سوا اور بھی کوئی شغل تھا۔ کیونکہ فوج ہی بااقتدار تھی۔ اس میں کسی ملکی باشندے کا بمشکل ہی گزر ہو سکتا تھا۔ فوجی مقامی باشندوں سے مل جل بھی نہ سکتے تھے، کیونکہ اراضی کا حصول ممنوع تھا۔ قابض فوج فسطاط، اسکندریہ اور بحیرہ روم کے ساحل کے ساتھ ساتھ مختلف چوکیوں، دریاے نیل کے صحرائی کناروں اور جنوبی سوڈان کی سرحدات میں بٹی ہوئی تھی۔ مستند مآخذ کے دستیاب نہ ہونے کے سبب ہم ان فوجوں کی صحیح تعداد کا اندازہ نہیں لگا سکتے، جنہیں نئے فوجیوں کی کمک ملتی رہتی تھی، کیونکہ ۵۴۳/۶۶۳ء میں صرف اسکندریہ کے دفاع کے لیے بارہ ہزار جوانوں کی ضرورت تھی۔ اتحاد و اشتراک پیدا کرنے کی غرض سے ان کی تنظیم قبائل کی بنا پر ہوئی تھی۔ ہر قبیلے کے افراد سات یا دس حصوں میں منقسم تھے۔ ہر حصے کا ایک منتظم ہوتا تھا جو فوجیوں کی تنخواہیں وصول کرتا تھا اور قاضی کی نگرانی میں یتیموں کو وظائف ادا کرتا تھا۔ ہر صبح ایک اہل کار ان قبائل میں جا کر نئے پیدا ہونے والے بچوں کے کوائف لکھا کرتا تھا۔

۵۱۰۹/۷۲۷ء میں مصر کے مہتمم مالیات نے بنو قیس کی ایک بڑی جماعت کو بلیس کے علاقے میں آباد کر دیا تھا۔ یہ جماعت تین ہزار افراد پر مشتمل تھی جس میں عورتیں اور بچے بھی شامل تھے۔ قیسیوں کی یہ جماعت، جو فسطاط۔ قلزم کی شاہراہ پر شہر بانی کرتی تھی غالباً فوجی خدمات بھی بجالاتی تھی، کیونکہ ان کے نام قبض الوصولوں میں درج تھے۔ ان کی بھرتی کی ضرورت اس وقت پیش آئی جب ۵۱۰۷/۷۲۵ء میں قبطیوں نے پہلی شورش کی۔ یہ واقعہ بیان کرتے ہوئے اسکندریہ کے کلیسا کا

جو کچھ خرچ کرتے تھے، وہ سال آئندہ کے محاصل میں مجرا کر دیا جاتا تھا۔ اوراق بردی شاہد ہیں کہ مصر میں پیش قدمی کرنے والی فوج ساز و سامان سے اچھی طرح مسلح ہوتی تھی۔ پیادہ اور سوار مسلح فوج کے ہمراہ بالائی مصر میں فوجی کارروائی کے لیے کشتیوں کا بیڑا بھی تھا۔ ہتیاروں کی مرمت کے لیے لہاروں اور اسلحہ سازوں کی جماعتیں بھی تیار کی گئی تھیں۔ یہ معلومات یونانی متون پر مشتمل ہیں جن کے ساتھ عربی ترجمہ بھی ہے۔ اگر یہ انتظامات قبطی اہل کاروں نے کیے تھے، تو یہ امر بدیہی ہے کہ عربوں کے فوجی سربراہ بھی ان کے انتظام و انصرام سے بخوبی آگاہ ہوں گے۔ اس سے فوجی تربیت اور نظم و نسق کا بھی پتا چلتا ہے اور ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ عربوں کی فوج کا بیشتر حصہ بدوی عربوں پر مشتمل نہ تھا۔ حضرت عمرو بن العاصؓ (فاتح مصر) کا زیادہ تر اعتماد یمنی دستے پر تھا، جو تقریباً سب کے سب عک قبیلے سے تعلق رکھتے تھے اور اضلاع فسطاط کے نام اس امر کے مظہر ہیں کہ فوج کی بیشتر تعداد یمنی لشکر پر مشتمل تھی۔ دوسری طرف بنو جذام اور بنو لخم، جو غسانی مملکت میں آباد تھے اور جنگ یرموک میں غیر جانبدار رہے تھے، اب مصری لشکر میں شامل ہو گئے تھے۔ عرب مجاہدین کی زیادہ سے زیادہ تعداد پندرہ ہزار تھی۔ یہ تعداد اگرچہ مبالغہ آمیز معلوم ہوتی ہے، لیکن ناممکن الیقین بھی نہیں۔

(مصر کی) فتح کے بعد عرب اپنے قبائلی گروہوں ہی میں رہے۔ اس بارے میں فسطاط کے اضلاع کے نام معلومات افزا ہیں۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا شروع میں عربوں کا فوجی

عرب سابقہ فوجیوں کی اولاد تھے اور انہوں نے اراضی بھی حاصل کر لی تھی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ سرکار ان سے خراج یا مالیہ وصول کیا کرتی تھی۔ اس طرح وہ مقامی آبادی میں گھل مل گئے، جو تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں زیادہ تر مسلمان تھی۔ اس کے علاوہ قبطیوں نے عربی زبان کا روز افزوں استعمال شروع کر دیا۔ فوج کی اکثریت، جو ترکوں پر مشتمل تھی، مقامی باشندوں اور عرب مہاجرین میں وجہ امتیاز نہ پاسکی۔

آخر کار ۵۲۹ء/۶۸۳ء میں بنو لخم اور بنو جذام نے دریائے نیل کے آس پاس بغاوت کر دی۔ انہیں باسانی منتشر کر دیا گیا اور ان کے حقوق کا ذکر دوبارہ سننے میں نہیں آتا۔ عربوں کا ذکر تاریخ مصر میں بار بار آتا ہے۔ ان کی قبائلی تنظیم برقرار رہی اور انہوں نے بدوی خوہو بھی نہیں چھوڑی۔ ہنگامی حالات میں ان سے محفوظ فوج کی حیثیت سے خدمت لی جاتی تھی، جیسا کہ دمیاط میں صلیبیوں کے داخل ہونے پر ہوا تھا۔ بعد کی حکومتوں کو محاصل کی وصولی یا قزاقوں کو دہانے کے لیے ان کے خلاف فوجی اقدام بھی کرنا پڑتا تھا۔ عام طور پر یہ مہمین اگرچہ تعزیری ہوتی تھیں، لیکن خون خرابے کا بھی باعث بن جاتی تھیں۔

پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی میں بنو ہلال کی شمالی افریقہ پر تباہ کن ہلغار سے قبل ان کی نقل مکانی سے اہم واقعات وقوع پذیر ہوئے۔ یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ ۱۰۹۹ء میں جزیرہ نما عرب کے بدویوں نے بالائی مصر میں فرانسیسی افواج کی پیش قدمی روکنے کی کوشش کی تھی۔

زمانہ حال کی مردم شماری کے نتائج

عیسائی مؤرخ رقمطراز ہے: ”ایک قبیلہ مصر کے مشرقی صحرا میں بلیس اور قلزم کے درمیان ساحل سمندر پر آباد ہے؛ یہ مسلمان تھے اور عرب کہلاتے تھے۔“ یہ طرز بیان اس امر کا غماز ہے کہ مقامی مسلمان، جو اگرچہ بحیثیت مجموعی اقلیت میں تھے، لیکن تعداد میں عربوں سے کہیں زیادہ تھے۔

ان قبائل نے دو سو برس تک اپنے حسب و نسب کو یاد رکھا۔ آسوان اور فسطاط کے قبرستانوں میں ان کے الواح مزار پر ناموں کے ساتھ قبیلے کا نام بھی لکھا ملتا ہے۔ یہ عربی نشان تمغائے شرافت تھا، جس سے قبطی مسلمان محروم تھے۔ بعض قبطیوں کو عرب قبائل سے منسوب ہونے کا شوق چرایا تو انہوں نے ایک مشکوک کردار کے حامل قاضی کے خلاف جس نے قبطیوں کو خالص عربوں کا درجہ دے دیا تھا، خلیفہ بغداد سے استمداد کی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں قبائلی نسبت کی جگہ جغرافیائی نسبت نے اہمیت حاصل کر لی تھی۔ اس بارے میں الواح مزار ہی بہترین دستاویزات ہیں جن سے متوفی کی جائے سکونت کا پتا چلتا ہے۔

تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے اوائل میں مسلمانان فسطاط ہی تمام کاروبار اور سرکاری ملازمتوں پر چھائے ہوئے تھے۔ دوسری صدی میں جن عربوں نے دریائے نیل کی گزرگاہ کے کنارے مقامی بغاوتوں کے دہانے میں حصہ لیا تھا ان کے نام خراسانیوں اور بعد میں ترکوں کی آمد کے بعد، فوجی دفتر سے خارج کر دیے گئے۔ ان عربوں نے دیہات میں جا کر اپنے آبا و اجداد کی طرح مویشی پالنے کا پیشہ اختیار کر لیا۔ بہر حال اس کے بعد ان کا شہروں میں ذکر نہیں آتا۔ یہ

شامل تھے۔ یہ قبائلی ان مجاہدین کی جگہ لینے لگے جو عرب میں بھرتی ہوا کرتے تھے۔ عباسی عہد میں خراسانی سپاہ بھی شامیوں کے دوش بدوش مصروف کار زار رہنے لگی یا ان کی جگہ لینے لگی۔ یہ فوجی عناصر، جو مشرق کی طرح مختلف جماعتوں میں منقسم تھے، مفتوحہ ملک کے شہروں میں بھیج دیے گئے۔ یہ واضح ہے کہ ان کی خودسری، روز افزوں مطالبات اور نظم و ضبط کا فقدان افریقیہ کے والیوں کے لیے درد سر بنے رہے۔ اعلیٰ امیروں نے بڑی خونریزی کے بعد ان کو زیر کیا اور صقلیہ میں ان کی ملازمت کا انتظام کرا دیا۔

عرب مجاہدین جنہیں ملک پر قبضہ کرنا مقصود ہوتا تھا، اپنے ساتھ دیوانی حکام بھی لاتے تھے۔ والیوں، ان کے حاشیہ نشینوں اور ان کے قرابت داروں کے علاوہ علما بھی ہوتے تھے، جو حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ خلافت (۵۹۹/۸۱۷ء تا ۶۲۰/۸۱۰ء) سے بربروں میں تبلیغ اسلام کیا کرتے تھے۔ علاوہ ازیں تاجر بھی ہوتے تھے جو مفتوحہ ملک کے گراں قدر وسائل سے فائدہ اٹھانا چاہتے تھے۔

عرب مہاجرین زیادہ تر شہروں میں سکونت رکھتے تھے۔ جن شہروں میں ان کی اکثریت تھی، وہ عربی تہذیب و تمدن کے مرکز بن گئے۔ عرب فاتحین کے وقار و اقبال، مساجد و قرآنی مکاتیب میں تعلیم، معاشی تعلقات اور منڈیوں میں باہمی میل جول کی بدولت شہروں اور مضافات میں اسلام کے ساتھ ساتھ عربی زبان کی بھی خوب اشاعت ہوئی۔ اس عمل میں القیروان نے اہم کردار انجام دیا، اگرچہ افریقیہ میں عرب فوج اور اس کی المغرب کی طرف پیش قدمی نے محدود علاقے کو متاثر کیا۔

حد درجہ غیر واضح ہیں۔ ایک اندازے کے مطابق مصری صحراؤں میں بدویوں کی تعداد پچاس ہزار کے لگ بھگ ہے۔

ماخذ: (۱) ابن عبدالحکم: فتوح مصر: طبع Torrey؛

(۲) الکندی: ولایة مصر، طبع Guest؛ (۳) الخریزی: الخطط

طبع بولاق؛ (۴) القلقشنندی: نہایة العرب فی معرفة انساب

العرب؛ (۵) وہی مصنف: فلانڈ الجمان فی التعریف بقبائل

عرب الزمان؛ (۶) Quatremère: Mémoire sur les

Mémories tribus arabes établies en Egypte

در géographiques et historiques sur l' Egypte

ترجمہ G. Wiet؛ (۷) G. Wiet: Précis d' Histoire d'

Egypte، جلد دوم؛ (۸) وہی مصنف: Histoire de la

Nation égyptienne، ج ۴؛ (۹) ابن ایاس: تاریخ مصر.

(G. WIET.)

(۵) عرب شمالی افریقیہ میں: ان عربوں

کی تعداد کا اندازہ لگانا مشکل ہے جو

۵۲۷/۶۴۷ء میں شمالی افریقیہ میں داخل

ہوئے۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق سب

سے اول بیس ہزار مجاہدین آئے تھے، جو حجازی

قبائل سے بھرتی کیے گئے تھے۔ ان کے سپہ سالار

متعلقہ قبائلی سردار تھے جنہیں مصری فوج کی

بھی کمک حاصل تھی۔ ابتدائی مہمات دور دراز

قسم کے دھاوے تھے، جن کی غرض مستقل قیام

کی نہ تھی۔ عقبہ بن نافعؓ نے المغرب میں اپنی

محیر العقول پیش قدمی جاری رکھی اور ۵۵ھ میں

القیروان [رک باں] کا شہر بسایا۔ ان کی شہادت

کے بعد بربروں نے القیروان پر قبضہ کر لیا اور

اسلامی فوج کو کمک بھیجی پڑی۔ عساکر

اسلامیہ کی نئی پیش قدمی یا بربروں کی بغاوت

کے سبب تازہ دم مجاہدین کے دستے آتے رہتے

تھے۔ اموی عہد میں یہ مجاہدین شامی چھاؤنیوں

سے آئے تھے جن میں مختلف قبائل کے افراد

بنو ہلال [رکّہ بہ ہلال] کا افریقیہ پر حملہ عربوں کی نقل مکانی کا پہلا مرحلہ تھا۔ یہ نقل مکانی نووارد ہونے کے باعث اور بربرستان میں ان کے تاریخ ساز کردار کی بدولت، اسلامی فتح اور اس کے نتائج سے بکسر مختلف ہے۔ اس حادثے کا ابتدائی سبب یہ تھا کہ پانچویں صدی عیسوی میں بنو صنهاجہ کی بنو زہری [رکّہ بہ زہری] شاخ کا امیر المعز، جو فاطمی خلیفہ المنصور کی طرف سے افریقیہ کا والی تھا، خلافت قاہرہ سے منحرف ہو گیا۔ فاطمی خلیفہ نے اپنے وزیر الیازوری کے مشورے پر عرب کے بدویوں کو، جو ساحل نیل پر خیمہ زن تھے، باغی والی کی سرزنش کے لیے روانہ کیا۔ (اس کے صلے میں) خلیفہ نے ان کا یہ حق پہلے ہی تسلیم کر لیا کہ وہ مفتوحہ شہروں اور قصبوں کے مالک ہوں گے۔

بنو ہلال جو "المغرب کی طرف تحریک" (تغریب) کا ہراول دستہ تھے اور بنو سلیم، جو بعد میں آئے، دونوں اپنے مشترک جد امجد منصور بن قیس کے واسطے سے بنو مضر سے اپنا نسب ملاتے تھے۔ یہ دونوں قبیلے نجد کے رہنے والے تھے اور ان کے خاندان وہیں بود و باش رکھتے تھے۔ انہوں نے دیر سے اسلام قبول کیا تھا اور نقل مکانی کر کے شمالی عراق اور بادۃ الشام میں آ رہے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد ہی ان کی خود سری ظاہر ہونے لگی تھی۔ یہ حاجیوں کے قافلوں کو لوٹ لیتے تھے، اس لیے اموی اور عباسی حکمران ان کی گوشمالی کیا کرتے تھے۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں انہوں نے قرامطہ کی بغاوت میں حصہ لیا۔ فاطمی خلیفہ العزیز نے اس تحریک کو سختی سے دبا دیا (۵۳۶۸/۵۹۷۸ء) اور اس کے

حفاظتی عربوں کو بالائی مصر جانے پر مجبور کر دیا۔ ان کی فتح افریقیہ کا یہی نقطہ آغاز ہے۔ جب بنو ہلال کے ہراول دستے، جو بمشکل دس لاکھ سپاہیوں پر مشتمل ہوں گے، القیروان میں داخل ہو کر زہری مملکت کے زوال کا باعث بنے۔ بنو ہلال میں زیادہ طاقتور بنو رباح تھے جو تونس کے میدانوں پر قابض ہو گئے۔ ان کے آگے جانب مشرق بنو حماد اور زاب [رکّہ ہاں] کی مملکت تھی جہاں بنو اثبیج چلے آئے۔ عربوں کا یہ پھیلاؤ جس کی حدود الادریسی نے چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی میں واضح کی ہیں، بنو حماد کے قلعے سے بجایہ کی طرف نقل مکانی کرنے کا سبب بنی۔ بنو زناتہ کے خانہ بدوش قبائل بھی وهران کے میدانوں کی طرف چلے آئے۔

نئے گروہوں کی آمد سے عربوں کے علاقے میں مزید توسیع ہوئی اور ان کی تقسیم میں رد و بدل کرنا پڑا۔ نقل مکانی کرنے والوں میں سب سے بڑا ریلہ طرابلس الغرب کے بنو سلیم کا تھا، جس کا آغاز بارہویں صدی عیسوی میں ہوا۔ شروع میں بنو سلیم نے ایک اومنی مہم جو قرقوش سے رشتہ اتحاد استوار کیا، پھر بنو غانیہ کے حلیف بن گئے جو المرابطون کو دوبارہ برسر اقتدار لانا چاہتے تھے۔ المرابطون کے افریقی والی بنو حفص تھے جن سے وابستہ ہو کر بنو سلیم بام عروج پر پہنچے۔ اس طرح افریقیہ، جو بنو ہلال کی اولین مملکت تھی، بنو سلیم کے قبضہ اقتدار میں رہی۔ اس علاقے میں عربوں کی اکثریت تھی اور وہی سب سے زیادہ طاقتور تھے، لیکن شمالی افریقیہ کا کوئی گوشہ بھی اس آفت سے نہ بچ سکا، جو بقول ابن خلدون ناقابل تلافی تھی۔ نو وارد غیر مملوکہ

اور بنو معقل ایسے بڑے قبائل کی علمی مساعی کے فرق کا اندازہ آج بھی ان قبائل کی بولیوں کی خصوصیات سے لکایا جا سکتا ہے۔ یہ ملحوظ خاطر رہے کہ جہاں بربروں نے عربی زبان اور عربی تمدن کو اختیار کیا، وہاں عربوں نے بھی بربروں کے طور طریقے اپنائے۔ خانہ بدوشی کے بجائے ایک جگہ مستقل قیام ہونے لگا اور مہاجرین، جو فاقہ مستی کی زندگی گزار رہے تھے، خوشحالی اور مرقہ الحالی کے راستے پر گامزن ہو گئے۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: العرب، طبع دیسلان، ۲ جلدیں، پیرس ۱۸۴۷-۱۸۵۱ء، مترجمہ دیسلان (Histoire des Berbères)، ۴ جلدیں، الجزائر ۱۸۵۲-۱۸۵۶ء؛ (۲) ابن الأثیر، مترجمہ Fagnan؛ (۳) الیعقوبی: کتاب البلدان، مترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۴) التیجانی: الرحلة، مترجمہ Rousseau، JA، ۱۸۵۲ء؛ ج ۲: ۱۸۵۳ء؛ ج ۱: (۵) الادریسی: المغرب؛ (۶) Les: Fournel Berbers، ۲ جلدیں، پیرس ۱۸۵۷-۱۸۷۵ء؛ (۷) Carette: Recherches sur les origines et les migrations des tribus de l'Afrique septentrionale (Exploration Scientifique de l'Algérie)، پیرس ۱۸۵۳ء؛ (۸) Notice sur la division territoriale de l'Algérie Tableau des Établissements Français، ۱۸۴۴-۱۸۴۵ و ۱۸۴۶ء کا نقشہ؛ (۹) Nomenclature et répartition des tribus de la Tunisie، Chalon-sur-Saône، ۱۹۰۰ء؛ (۱۰) A. Bernad و N. Lacroix: L'évolution du nomadisme، الجزائر۔ پیرس ۱۹۰۶ء؛ (۱۱) E. Mercier: Comment l'Afrique Septentrionale a été arabisée، قسطنطنیہ ۱۸۷۳ء؛ (۱۲) Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e: G. Marçais، قسطنطنیہ۔ پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۱۳) وہی مصنف: La Berbérie musulmane et l'Orient au moyen âge، Comment: W. Marçaise، پیرس ۱۹۴۶ء؛ (۱۴)

اراضی کی تلاش میں تھے، شہری آبادی پیداواری وسائل سے فائدہ اٹھانا چاہتی تھی، طاقتور کمزوروں کو آگے دھکیل رہے تھے، بعض قبائل، مثلاً جنوبی مراکش کے بنو معقل صحرا کی مغربی حدود سے چلے آ رہے تھے۔ یہ غیر معمولی اسباب ”حرکت تغریب“ کا موجب تھے۔ اس کے علاوہ المغرب کے بعض فرمانرواؤں نے عرب افواج کے دستوں کو، جن کی تائید پر ان کی حکمرانی کا انحصار تھا، اقصائے مغرب کی طرف منتقل کر دیا۔ اس سے بھی افریقہ کی مغربی جانب نقل مکانی میں اضافہ ہوا۔ مثال کے طور پر ۵۸۳/۱۱۸۷ء میں الموحیدین کے المنصور نے، انہیں مراکش کے اطلسی میدانوں میں آباد کر دیا، جو اب تک غیر آباد چلے آ رہے تھے۔

اس توسیع سے بربروں کے علاقے کی معیشت تہ و بالا ہو گئی۔ شمال مغربی افریقہ کے علاوہ جہاں یہ عرب موسم گرما گزارتے تھے، صحرائی علاقوں تک بھی ان کے بدویوں کی تگ و تاز محیط تھی۔ وہاں خانہ بدوش موسم خزاں میں اپنے اہل و عیال سمیت چلے آتے تھے؛ یہ علاقے ان کے اونٹوں کے لیے چراگاہوں کا بھی کام دیتے تھے۔ ان دہری نقل مکانیوں کے خاتمے پر انہیں یافت بھی ہو جاتی تھی۔ پروانہ حفاظت کی رو سے یہ عرب، اہل نخلستان اور کھجور کے کاشتکاروں سے جنس کی شکل میں محصول ٹیکس اور شہریوں سے اقطاع یا جزوی ٹیکس (جباہ) بھی لیتے تھے، جس کی تحصیل کے لیے انہیں ذمے دار ٹھہرایا گیا تھا۔ یہ مشرقی بدوی بربروں کے روزمرہ کے معاملات میں دل و جان سے شریک تھے، اس لیے انہوں نے عربی زبان کی ترقی و اشاعت میں اہم حصہ لیا۔ بنو ہلال، بنو سلیم

(ترجمہ از Zenker)، ص ۲۰۸ بعد؛ (۲) M. von Oppenheim
 'Vom Mittelmeer zum persischen Golf: Oppenheim
 (برلن ۱۹۰۰ء)، ۲: ۱۹ تا ۲۱؛ (۳) وہی مصنف، در
 ZG Erdkunde ۳۶ (۱۹۰۱ء): ۶۹ بعد؛ (۵) Streck، در
 Zeitschr. f. Assyriologie ۱۸: ۱۹۰: ۱۹۰؛ (۶) Le Strange
 ص ۹۷.

(M. STRECK)

* **عربان: رگ بہ العرب.**

* **عربستان: "ملک عرب"۔ ایک اصطلاح**

جو پہلوی دور تک خوزستان کے ایرانی صوبے
 کے لیے مستعمل رہی ہے۔ رضا شاہ پہلوی کے
 عہد میں اس صوبے کا نام خوزستان رکھا گیا۔
 مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے خوزستان۔
 ایرانی استعمال کی پیروی میں "عربستان" کبھی
 کبھی جزیرہ نماے عرب پر بھی دلالت کرتا ہے۔
 دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی سے
 حکومت عثمانیہ کی انتظامی دستاویزات میں
 عربستان کا اطلاق مملکت کے عربی بولنے والے
 صوبوں، بالخصوص شام پر ہونے لگا تھا۔
 (مدیر، ژ، لائیڈن، بار اول)

* **عرب فقیہ: شہاب الدین احمد عبدالقادر،**

مسلم حبشہ کا سولہویں صدی عیسوی کا
 وقائع نگار۔ اس نے امام احمد بن ابراہیم امیر
 حرر اور Negus Lebna Denghel کے مابین جنگ
 میں خود حصہ لیا، لیکن جب اس نے وقائع لکھے
 تو وہ حبشہ چھوڑ کر عرب کے شہر جیزان میں جا
 چکا تھا۔ اس کے لقب "عرب فقیہ" کی توجہ یا
 تو ہوں ہو سکتی ہے کہ وہ کسی حبشی کا عرف
 تھا، جو عربی زبان اور فقہ میں کامل دسترس رکھتا
 تھا، یا اس طرح کہ وہ کسی عرب کا مقامی لقب
 تھا، جو نقل مکانی کر کے پہلے حبشہ چلا گیا تھا،
 اور پھر بعد میں اپنے وطن واپس آگیا۔ اس

l'Afrique du Nord a été arabisée، در AIEO ۱۹۳۸ء
 (O. MARÇAIS)

* **عربان: عراق عرب کا ایک مقام جہاں**
 اب صرف کھنڈر باقی ہیں، دریائے خابور کے
 مغربی کنارے پر جبل عبدالعزیز کے جنوب میں
 ۳۶ درجے، ۱۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۴۰ درجے
 ۵۰ دقیقے طول بلد مشرقی (گرین وچ) پر واقع ہے۔
 پرانے شہر کے آثار متعدد ٹیلوں کے نیچے دیے ہوئے
 ہیں، جن میں سے ایک ٹیلے کے نام پر اس جگہ
 کو "تل عجائب" بھی کہتے ہیں۔ یہ وہی
 جگہ ہے جہاں سے H. A. Layard کو متعدد
 ہر دار بیلوں کے مجسمے ملے تھے، جن کے سر
 آدھوں کے سے تھے۔ یہ مجسمے عراق عرب کی
 اپنی حقیقی تہذیب کی پیداوار ہیں جو بابل کے
 قدیم تمدن سے قریبی رابطہ رکھتی تھی۔ عربان
 غالباً وہی مقام ہے جو خط میخی (cuneiform) کے
 کتبوں میں گر (شہ)۔ دکنہ کے نام سے مذکور
 ہوا ہے۔ رومی اقتدار کے متأخر دور میں یہ
 مقام جو اربنہ کہلاتا تھا، ہارتھی [اشکانی] سلطنت
 کے سرحدی خط پر واقع ہونے کی بنا پر جنگی
 نقطہ نظر سے بڑی اہمیت رکھتا تھا۔ عربوں کے
 دور اقتدار میں عربان ولایت خابور کا مرکز
 ہونے کے لحاظ سے، نیز وادی خابور میں پیدا
 ہونے والی روئی کی منڈی ہونے کے سبب،
 بڑی اہمیت رکھتا تھا۔ جغرافیہ نویس
 (مثلاً باقوت، بذیل مادۃ عربان) اور مؤرخ اس
 کا ذکر بار بار ایک بارونق شہر کی حیثیت
 سے کرتے ہیں۔ اس کی تباہی کا زمانہ معلوم
 نہیں۔ غالباً یہ اس وقت تباہ ہوا، جب مغول
 نے تیمور کی سرکردگی میں یہاں حملہ کیا۔

مآخذ: (۱) Erdkunde: K. Ritter، ۱۱: ۲۷۱؛

(۲) Niniveh und Babylon: H. A. Layard، جرمن

کے وقائع کا نام (خاتمہ کتاب پر) "تحفة الزمان" مرقوم ہے، لیکن مخطوطے میں اس کا عنوان "فتوح الحبشه" لکھا ہے۔ وقائع کا اختتام سنہ ۱۵۳۷ء کے واقعات کے ساتھ ہوتا ہے، لیکن خاتمہ کتاب کی عبارت میں اسے "پہلا حصہ" ظاہر کیا گیا ہے۔ اس کا دوسرا حصہ کبھی دستیاب نہیں ہوا۔ اغلب یہ ہے کہ مؤلف اپنے منصوبے کے مطابق اپنی اس تالیف کو مکمل نہ کر سکا۔ فتوح الحبشه کے ہمارے پاس صرف چند مخطوطے ہیں، جو تمام کے تمام زمانہ حال کے ہیں اور اس کا حوالہ بھی دیا جاتا ہے۔ اس کا خلاصہ گجرات کی تاریخ ظفرالوالہ بمظفر وآلہ میں دیا گیا ہے۔ یہ الخ خاں کی عربی تالیف ہے، جو عرب مصنف بھی ہے۔ وہ سولہویں صدی عیسوی کے نصف آخر کے دوران میں نقل مکانی کر کے ہندوستان آ گیا تھا۔

مآخذ : (۱) René Basset : Histoire de la

Conquête de l' Abyssinie (عربی متن اور فرانسیسی

ترجمہ)، دو جلدیں، پیرس ۱۸۹۷ء : (۲) E. Denison

An Arabic History of Gujarat : Ross (ظفرالوالہ :

ظفر وآلہ) دو جلدیں لندن، ۱۹۱۰-۱۹۲۸ء۔

(E. CERULLI)

⊗ **عرب گیر :** (آرپ گیر، ارب گیر)؛ ولایت

ملطیہ کے ایک ضلع کا صدر مقام، سمندر کی سطح سے ۱۲۰۰ میٹر بلند، دریائے فرات سے ۲۲ کلومیٹر کے فاصلے پر ایک وسیع وادی میں واقع ہے، جو "عرب گیر" ندی نے ایک سطح مرتفع کے کھلے میدان میں بنادی ہے۔ یہ ندی دریائے فرات کے دائیں کنارے کے معاونوں میں سے ہے۔ اس شہر کے نام کا تعلق ازمنہ وسطیٰ کی عرب فتوحات سے ہے اور ارمنیوں کے ہاں یہ "آرپ گیر" کہلاتا تھا، اور بوزنطی دستاویزات میں

اسے Arabrakes لکھا ہے۔ چونکہ اس کی زمین نہایت زرخیز ہے، اس لیے یہ سکونت کے لیے ہمیشہ موزوں رہا ہے، لیکن اس امر کے متعلق معلومات بہت کم یا تقریباً نایاب ہیں کہ ازمنہ قدیمہ میں اس میں آبادی کی کیا حالت تھی۔ قدیم ملطیہ (Melitene) سے جو سڑک زمارا کو جاتی ہے، اس پر ہسپا کے نام سے ایک مقام تھا۔ بطلمیوس (۵ : ۶، ۲۰) کے بیان کے مطابق اس کا مترادف ایسا تھا جو غالباً وہیں تھا، جہاں آج کل آرپ گیر واقع ہے۔ Dascusa بھی جس کا ذکر Antonious کے سیاحت نامے میں آیا ہے، اسی نواح میں آباد تھا، لیکن غالباً دریائے فرات سے قریب تر تھا۔ "عرب گیر" کا نام قدیم عرب جغرافیہ دانوں کے ہاں نہیں ملتا، لیکن ابن ہی ہی کے سلجوقی وقائع نامہ میں جو ۵۸۸۰/۱۲۸۱ء کے لگ بھگ کی تصنیف ہے (طبع Houtsma، لائیڈن، ۱۹۰۲ء)، اس کا ذکر کئی دفعہ آیا ہے۔ یہ شہر ازمنہ وسطیٰ میں مسلسل ارمنی، ایرانی اور بوزنطی حکمرانوں کے قبضے میں آتا رہا، لیکن آخر عربوں نے اسے فتح کر لیا۔ پھر گیارہویں صدی کے اختتام پر سلجوق اس پر قابض ہو گئے اور پندرہویں صدی کے آغاز میں جب تیمور کی یورش ختم ہوئی تو اس شہر کو قلمرو عثمانی میں شامل کر لیا گیا۔ سلیمان قانونی کی تنظیمات کے ماتحت عرب گیر ولایت سیواس کی ایک سنجاق کا صدر مقام تھا۔ ۱۲۵۰/۱۸۳۳ء میں جب مزرعہ ایک ولایت کا صدر مقام بنا تو یہ اس کے ماتحت ایک ناحیہ تھا۔ ۱۲۹۲ء میں جب معمورۃ العزیز کو دیار بکر سے الگ کر کے ایک مستقل ولایت بنایا گیا تو عرب گیر کو اس میں شامل کر دیا گیا اور دوبارہ ۱۲۹۶ء/۱۸۷۸ء میں یہی صورت پیش آئی۔ بالآخر جدید

تقسیمات کے ماتحت ایسے ملطیہ سے منسلک کیا گیا، لیکن زمانہ حال کا عرب گیر پرانے شہر کے محل وقوع پر واقع نہیں۔ انیسویں صدی کے نصف اول میں ملطیہ کی طرح اس شہر کے باشندے ان تاجکستانوں میں جا بسے جو یہاں سے چند کلومیٹر کے فاصلے پر واقع تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پرانا عرب گیر بالکل غیر آباد ہو گیا اور اس کی جگہ جلد ہی ایک نیا شہر وجود میں آ گیا۔ C. Texier کو وہاں جانے کا اتفاق ہوا تھا۔ اس کا بیان ہے کہ عرب گیر کی آبادی میں تقریباً نصف ترک اور نصف ارمنی تھے۔ یہاں کے لوگ سوتی پارچہ بانی (جو دیہات میں بھی عام تھی)، رنگریزی اور کاروانوں کے کاروبار کے ذریعے سے معاش حاصل کرتے تھے۔ اس وقت سے لے کر شہر اور دیہات کے بہت سے باشندے روزی کمانے کے لیے استانبول اور دوسرے ترکی شہروں میں چلے گئے۔ اس زمانے کے بعد، خصوصاً صنعت پارچہ بانی کے زوال کی وجہ سے بے روزگاری میں بہت اضافہ ہو گیا؛ بڑے شہروں میں ملازمت کرنا یا سرکاری دفتروں میں صفائی کا کام انجام دینا، کھیتوں میں کام کرنے کی یہ نسبت زیادہ پُرکشش سمجھا جانے لگا، اس لیے نقل مکانی کا سلسلہ اور بڑھتا گیا۔

آناطولی کے دوسرے اضلاع کے باشندوں کی طرح عرب گیر کے لوگ بھی طالع آزمائی کی غرض سے بحیرہ روم کے ساحلی علاقوں بلکہ امریکہ تک پہنچ گئے تھے؛ تاہم متعدد افراد (مثلاً ترکی کی دنیائے ثقافت کا مشہور فرد یوسف کامل پاشا) اسی علاقے میں پیدا ہوئے۔ اس شہر کی آبادی اور اس کے اجزائے ترکیبی کے متعلق جو مختلف معلومات حاصل ہوئی ہیں، انہیں باہم تطبیق دینا ناممکن معلوم ہوتا ہے، مثلاً ۱۸۲۹ء میں Ainsworthy نے بتایا کہ اس شہر

کے آٹھ ہزار نفوس میں سے چھ ہزار ارمنی تھے، لیکن اس سے چند سال قبل انگریز قونصل J. Brant نے اعلان کیا تھا کہ عرب گیر میں چھ ہزار مکانات ہیں جن میں ۸۰۰ مسلمانوں کی ملکیت ہیں اور صرف ۱۲۰۰ ارمنیوں کے ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو اول الذکر شمار اور تناسب درست نہیں۔ ۱۸۶۸ء میں Taylor نے لکھا تھا کہ عرب گیر کی آبادی پینتیس ہزار ہے، لیکن ۱۸۹۰ء کے لگ بھگ V. Cuinet نے بیان کیا کہ کل نفوس بیس ہزار ہیں جن میں سے کچھ ہزار مسلمان اور ۸۵۰۰ گریگورین ارمنی ہیں۔

انیسویں صدی کے آخر میں سوتی پارچہ بانی (خصوصاً اس کی وہ قسم جسے "منوسہ" کہتے ہیں) برابر جاری تھی۔ عرب گیر کافی ہانی کی بھرمانی اور سازگار لیکن سخت موسم کی وجہ سے پھلوں کے گنجان باغوں سے بٹا پڑا تھا۔ ان باغوں کے درمیان مختلف محلوں میں سطح چھت کے مکانات ایک پہاڑی کے اوپر تک پھیلے ہوئے تھے۔ اس کی تجارتی سرگرمی، سوتی کپڑے، پھل، اناج اور شراب کی برآمد پر مشتمل تھی، لیکن ۱۹۱۳ء - ۱۹۱۸ء کی جنگ کے زمانے میں اس شہر کو بعض شدید صدمات سے دو چار ہونا پڑا، جن سے اس کی صنعتی سرگرمیاں بالکل مسدود ہو گئیں۔ اس کے مشہور باغ اور تاجکستان پر باد اور اکثر مکان ویران ہو گئے۔ عرب گیر کبھی اپنی زرعی پیداوار کی وجہ سے نہایت خوشحال تھا۔ انہیں زراعتی امکانات کی بنا پر اب اس شہر میں پھر ترقی کے آثار نمایاں ہو رہے ہیں۔ ۱۹۳۵ء کی مردم شماری میں اس کی آبادی ۶۸۱۰ تھی۔ شہر کا اور ضلع کے ۸۲ دیہات کا رقبہ ۱۵۹۵ مربع

اردن ہی ہے۔ اس کی چوڑائی کم و بیش تین سے پانچ میل تک ہے۔ یہ وادی بحیرہ مردار کے جنوبی کنارے سے خلیج عقبہ کے شمالی سرے تک جو بحیرہ قلزم کا مشرقی کنارہ ہے، ایک سو دس میل تک چلی گئی ہے۔ وادی کی لمبائی کے بیشتر حصے میں تانبے کی متعدد قدیم کانوں کی جگہیں اور سامن مچھلی کے ٹھکانے ہیں۔ کنعانی ان کانوں سے معدنیات نکالتے تھے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں بھی ان کے اندر سے دھاتیں نکالی جاتی تھیں۔ وادی عربہ میں گھونگھے کے بھی وسیع ذخائر ہیں۔ بنو اسرائیل کے خروج کا راستہ وادی عربہ میں سے ہو کر نکلتا تھا۔ دھات کے عہد اول (اکیسویں صدی سے انیسویں صدی قبل از مسیح)، اور فولاد کے عہد دوم (دسویں سے چھٹی صدی قبل از مسیح)، بالخصوص نبطی، رومی اور بوزنطی زمانے سے وادی عربہ کے چشموں کی کشش کی بدولت یہاں نوآبادیاں قائم ہو چکی تھیں۔ وادی عربہ کے جنوبی سرے پر خلیج عقبہ کے شمالی ساحل کے مرکز کے قریب تل الخلیفہ ہے۔ حضرت سلیمانؑ کے زمانے کا تجارتی مرکز و بندرگاہ ایلات۔ (Ezion - geber) اور تل الخلیفہ ایک ہی مقام ہیں۔ نبطی اور بوزنطی عہد کا ایلات ساحل کے مشرقی کنارے پر واقع ہے اور عقبہ کا موجودہ شہر اس کے مشرق میں ہے۔ ایلات کا موجودہ اسرائیلی شہر ساحل کے مغربی کنارے پر واقع ہے۔

مآخذ: (۱) Arabia Petraea : A Musil

ج ۲: (۲) The Other Side of the Jordan : N. Glueck

(۳) وہی مصنف: The River Jordan (۴) وہی مصنف:

Explorations in Eastren Palestine ج ۱ تا ۴.

(N. GLUECK)

* العربیۃ: عربی زبان اور ادب.

(الف) عربی زبان (العربیۃ)؛ (ب) قدیم یا

کیلومیٹر ہے اور مجموعی آبادی تیس ہزار تک پہنچ گئی ہے۔ اس شہر کو ۸۶ کیلومیٹر کی ایک پختہ سڑک کے ذریعے [معمورۃ] العزیز سے ملا دیا گیا ہے۔ ولایت ملطیہ کا صدر مقام اس سے ذرا آگے ہے۔ چونکہ 'سیواس ارز روم' اور سیواس ملطیہ کی ریلیں جو حال ہی میں بنی ہیں اس ضلع کے قریب سے گزرتی ہیں، اس لیے اس کے تجارتی ترقی کے امکانات میں اضافہ ہو گیا ہے۔ اس طرح امید کی جاسکتی ہے کہ عرب کیر اپنی قدیم خوشحالی کو دوبارہ حاصل کر لے گا۔

مآخذ: (۱) کاتب چلبی: جہاں نما، طبع ابراہیم

ص ۶۲۴؛ (۲) اولیا چلبی: سیاحت نامہ (طبع،

احمد جودت)، ۲: ۲۱۵ بعد: (۳) G. Le Strange:

The Lands of the Eastern Caliphate، کیمبرج ۱۹۰۵ء،

ص ۱۱۹؛ (۴) Erdkunde: Ritter، ۱۰: ۷۹۳ تا ۷۹۹؛

(۵) Nouvelle Geographie Universelle: E. Reclus،

Journ. of the Royal: J. Brant (۶): ۳۷۱: ۹

Von (۷): ۲۰۲ بعد: (۸) Geogr. Society (۹۱۸۳۶)،

Briefe über Zustände und Begebenheiten: Moltke

in der Türkei in den Jahren 1835—39، برلن

۱۸۴۱ء، ص ۳۵۷؛ (۸) W. Ainsworth Travels:

and Researches in Asia Minor, Mesopotamia,

Chaldea and Armenia، لندن ۱۸۴۲ء، ۲: ۵؛ (۹)

Journ. Royal Geogr. Society: Taylor، ایک رپورٹ،

لندن ۱۸۶۸ء؛ (۱۰) Asia Mineure: Ch. Texier

ص ۵۸۹ بعد: (۱۱) La Turquie d'Asie: V. Cuinet

پیرس ۱۸۹۱ء، ۲: ۳۵۸ تا ۳۶۱؛ (۱۲) معمورۃ

العزیز ولایتی سالنامہ سی، ۱۳۱۰ء.

(بسم در کت)

* عربہ: (وادی عربہ) شرق اردن کے جنوبی

رخنے کا بڑھاؤ، جس میں بحیرہ مردار کا نشیبی علاقہ

بھی شامل ہے۔ تورات میں عربہ سے مراد وادی

کونا“۔

مستند (کلاسیکی) عربی، عربی کی اعلیٰ ادبی زبان ہے، اگرچہ یہ تنها تحریری زبان نہیں ہے (دیکھیے عربی قدیم اور بعض جدید عوامی بولیاں، بالخصوص مالٹا کی بولی)۔ عربی کی دیگر صورتیں جن سے ہم واقف ہیں، تین نمایاں ادوار سے تعلق رکھتی ہیں: (۱) قدیم عربی جسے عربی اول بھی کہا جاتا ہے، شمالی عرب کی قدیم بولی ہے (اگرچہ بہتر یہ ہوگا کہ اس اصطلاح کو سب عربی بولیوں کے فرضی مشترک مورث اعلیٰ کے لیے مخصوص کر دیا جائے)؛ جرمن: *alt-nordarabisch*؛ (۲) دور اول کی بولیاں (لغات)؛ (۳) عوامی زبانیں (لرون وسطیٰ کی لغة العامة) زمانہ جدید کی اللغة العامیة یا الدارجة بالہجات)۔

(۱) کلاسیکی عربی سے قبل کی زبان ۔

(۱۱) سامی زبانوں میں عربی کی حیثیت ۔

عربی، سامی زبانوں کے خاندان سے ہے جو خود ایک وسیع تر 'سامی - سامی' خاندان کی ایک شاخ ہے۔ اس میں علاوہ دیگر زبانوں کے قدیم مصری بھی شامل ہے۔ زبانوں کا یہ گھرانہ مغربی جنوبی سامی یا جنوب مغربی سامی شاخ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس میں دو مزید ذیلی شاخیں شامل ہیں: (الف) جنوبی عربی (مشمول بر قدیم سبائی، مینی، لتبائی، حضرموتی، ولہیرہ، جو یمن اور جنوبی حضرموت میں رائج ہیں) اور جدید سہری اور عثوری، وغیرہ جو شمالی حضرموت میں مستعمل ہیں اور جزیرہ مقوطرہ کی زبان)۔ ایک رائج العام مفروضے کے برعکس قدیم جنوبی عربی ایک ایسے لسانی گروہ میں سے ہے جو عربی سے بالکل مختلف ہے؛ (ب) حبشی (Ethiopic) (مشمول بر قدیم حبشی یا جمر (Ge'ez)، جدید تگری Tigre، تگریٹیا Tigrinya، امہری Amharic،

کلاسیکی دور سے پہلے (Pre-classical) کی عربی: (۱) عربی کی حیثیت سامی زبانوں میں؛ (۲) قدیم عربی (اصلی عربی = Proto-Arabic)؛ (۳) دور اول (تیسری تا چھٹی صدی عیسوی)۔ (ii) ادبی زبان: (۱) مستند یا کلاسیکی عربی؛ (۲) ازمنہ وسطیٰ کے اوائل کی عربی؛ (۳) ازمنہ وسطیٰ کی عربی؛ (۴) جدید عربی؛ (iii) مقامی زبانیں (Vernaculars)؛ (۱) عام تبصرہ؛ (۲) مشرقی بولیاں؛ (۳) مغربی بولیاں۔

(ب) ادب عربی۔ العربیہ موسوم بہ لغة، نیز لسان العرب سے مراد ہے: (۱) عربی زبان اپنی تمام اصناف میں۔ یہ استعمال زمانہ قبل اسلام سے چلا آتا ہے، جیسا کہ تیسری صدی کے عبرانی ماخذ میں لاشوں عارابی "lāshōn arabhi" اور سینٹ جیروم St. Jerome کی تصنیف (Praefatio in Danielon میں arabica lingua) سے ظاہر ہوا ہے۔ یہی مفہوم غالباً لسان عربی (میں) کا قرآن مجید (۱۹ [التعل] : ۱۰۳ و ۲۶ [السمر] : ۱۹۵ و ۴۶ [الاحقاف] : ۱۲ میں ہے؛ (۲) اصطلاحاً مستند عربی زبان (Cl. Ar.) جو قدیم شاعری، قرآن مجید، اور اسلامی ادب کی زبان ہے؛ وسیع تر مفہوم میں اس زبان کو العربیہ سے متمیز کر کے العربیة الفصیحة یا العربیة النضی کہا جاسکتا ہے۔ فصیحة یا فصیح مشتق ہیں فصیح سے، بمعنی پاک و صاف ہونا؛ آشوری: *ḥṣū* = خالص، روشن؛ آرامی: *ḥṣīḡ* = روشن، درخشاں)؛ اس سے مراد "صاف" (یعنی "عام طور پر سمجھی جانے والی") عربی ہے نہ کہ "خالص عربی"، جیسا کہ وہ *الفصح الکلام* = صاف طور پر بولنا سے ظاہر ہوتا ہے (لسان العرب، ۳: ۲۷۷) دیکھیے نیز *أعرب* = "صاف اور قابل فہم طور پر بولنا" اور صحیح عربی استعمال

میں) Αβισιλα (تیسری صدی قبل مسیح) اور Αβινου (تیسری صدی عیسوی) ناموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ آب کی شکل تمام حالتوں (یعنی رفع، نصب اور جر) میں آبی رہتی تھی، جیسا عبرانی میں ہے۔ قدیم بولیوں میں قبیلہ طیبی کا اسم موصول "ذو" عبرانی کا شاعرانہ "زو" ہے، بحالیکہ دیگر مغربی بولیوں کے "ذی" کا مساوی حرف قدیم آرامی میں ملتا ہے۔ مغربی بولیوں میں بھی الف محدودہ کی آواز کنعانی اور مغربی شامی کی طرح او و کی سی ہوتی تھی اور اس میں عبرانی کی طرح ا یا آ میں بدل جاتا تھا۔ برخلاف اس کے مشرقی بولیوں میں ی حروف سابقہ (prefixes) کے ساتھ الف فعل ناقصہ ہوتا تھا، جیسے کہ کنعانی اور مغربی شامی میں دیکھیے *Journal of : C. Rabin* *Jewish Studies*، ۱۹۵۰ء، ص ۲۲ تا ۶۶)۔

اس طرح عربی بحیثیت مجموعی جنوبی سامی اور شمال مغربی سامی کے بین بین ہے اور دونوں سے اس کے تعلقات ہیں۔ ممکن ہے کہ شمال مغربی سامی اور عربی کے (ارتقائی دور کے) درمیان میں کچھ بولیاں موجود رہی ہوں، چنانچہ ایسا ادعا اس مقامی بولی کے بارے میں کیا گیا ہے جس سے عبرانی کتاب ایوب (*Book of Job*) متاثر ہوئی ہے (دیکھیے B. Moritz، در ZATW، ۱۹۲۶ء، ص ۸۱ تا ۹۳؛ Foster، در *Am. Journ. of Sem. Lang.*، ۱۹۳۲ء، ص ۱ تا ۴)۔

(۲) ابتدائی عربی: عربی کا سب سے قدیم ذکر ان تقریباً چالیس اسماء معرفہ کی شکل میں آیا ہے جو ۸۵۳ تا ۶۲۶ قبل مسیح کی عربی (Aribi)، (عربو) (Urubu) عربی (Urbi)، قب (Aram Naharaim: O' Callaghan) ص ۹۵ کے خلاف جنگوں کے آشوری بیانات میں

حوری (Harari، گورا کہ Gurage، وغیرہ)۔ ابھی تک یہ واضح نہیں ہو سکا کہ آیا حبشی زبان دراصل جنوبی عربی کی کسی صورت سے بنی ہے (قب *Sem. Languages of : E. Ullendorff* *Ethiopia*، ۱۹۵۵ء)۔ جنوبی سامی شاخ کے مشترک خصائص (جو جدید صورتوں میں ایک حد تک اوجھل ہو گئے ہیں) حسب ذیل ہیں: قدیم سامی نظام صوتی کا تقریباً مکمل طور پر باقی رہنا، سواپ کے ف میں تبدیل ہونے اور ش اور س کے باہمی ادغام کے (عربی ش سامی اول کا S ہے)؛ اسما کی جمع اندرونی حروف علت کو بدل کر بنانا؛ فاعل اور استفعل کے وزن پر افعال بنانا؛ تاہم جنوبی عربی اور حبشی میں اکادی سے مشترک بعض ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو عربی میں نہیں پائی جاتیں (W. Leslau، در *JAOS*، ۱۹۴۴ء، ص ۵۳ تا ۵۸)۔

دوسری طرف عربی اور شمال مغربی سامی (عبرانی، آرامی وغیرہ) میں بعض اقدار مشترک ہیں جو جنوبی عربی اور حبشی میں نہیں، مثلاً جمع مذکر، لاحقہ ین/یا، فعل مجہول کی اندرونی ساخت (W. Christian، در *WZKM*، ۱۹۲۷ء، ص ۲۶۳؛ جنوبی عربی کے لیے دیکھیے *Altsüdarab Gramm : M. Höfner*، ص ۸۲) اور پعیل [تعیل] کے وزن پر اسم مصغر (F. Praetorius، در *ZDMG*، ۱۹۰۳ء، ص ۵۲۴ تا ۵۲۹)، دیکھیے *Lexical Relation between Ugaritic : I. al- Yasin and Arabic*، ۱۹۵۲ء۔ عربی کی بعض صورتوں کا شمال مغربی سامی سے زیادہ قریبی تعلق تھا: قدیم عربی میں عبرانی کی طرح ایک حرف تعریف (definite article) تھا جس کے ساتھ بعد میں آنے والے حرف صحیح کو مضاعف کر دیا جاتا تھا (جیسے *Amurru*)

شمارہ ۱۲۸، ص ۳۹ تا ۴۵) - Albright نے اس جماعت کو جو ان متون کی مصنف تھی، کلدانی قرار دیا ہے۔

۔ العلاء کے دیدانی (Dedanite) کتبے غالباً ان سے ذرا ہی بعد کے ہیں (Buch. u. : H. Grimme) *Schrift* : ۱۹ : ۲۸ تا ۲۸ : ۱۹ وہی مصنف، در *OLZ*، ۱۹۳۲ء، ص ۲۵۳ تا ۲۵۸) - اسی مقام پر لیکن بعد کے زمانے کے لحنانی کتبے بھی ہیں۔ ان میں سے مؤخر ترین تقریباً ۶۱۵ء کے ہیں اور ان میں قدیم عربی کے خصائص نمایاں ہیں۔ تقریباً اسی زمانے میں (لیکن دیکھیے Boneschi، در *RSO*، ۱۹۵۱ء، ص ۱ تا ۱۵) لحنانی بادشاہ مسعود نے متروک نبطی - آرامی میں کتبے لگوائے۔

مآخذ : متون : (۱) Savignac و Jaussen : *Mission archéol-en Arabie*، ۱۹۰۴ء تا ۱۹۱۳ء، ص ۶۳ تا ۵۳۴ : نحو : Winnett : *Study of the Lthy. and Thamudic Inscr.*، ۱۹۳۷ء : وہی مصنف، در *Mus.*، ۱۹۳۸ء، ص ۲۹۹ تا ۳۱۰ : (۲) W. Caskel : *Lllyhan : u. Lllyanisch*، ۱۹۵۴ء۔

لحنانی رسم خط میں متون کے کتبے الحسا میں موجود ہیں (G. Ryckmans، در *Mus.*، ۱۹۳۷ء، ص ۲۳۹ : Cornwall، در *GJ*، ۱۹۳۶ء، ص ۴۳ تا ۴۴ : Winnett : *Bull. Am. School for Or. Res.*، عدد ۱۰۲، ص ۴ تا ۶) - S. Smith (در *BSOS*، ۱۹۵۴ء، ص ۴۴) کا خیال ہے کہ یہ کتبے اہل حیرہ کی تصنیف ہیں۔

قمودی زبان کی نمائندگی دیواروں پر کندہ وہ تحریریں (graffiti) کرتی ہیں جو شمالی حجاز، سیناء، شرق اردن، جنوبی فلسطین (تین ہزار)، در *A. v. d.*، ۱۹۲۴ء، *Inscriptions thamoudeennes* : Branden : *Some* : Littmann، و Harding، در *Th. Inscr. from.....Jordan*، ۱۹۵۲ء، حسیہ (لو ہزار

ملنے ہیں اور جنہیں T. Weiss-Rosmarin (در *JSOR*، ۱۹۳۲ء، ص ۱ تا ۳) اور F. Hommel : *Ethnologie u. Geogr. die alten Orients*، ۱۹۲۶ء، ص ۵۷۸ تا ۵۸۹) نے جمع کر دیا ہے۔ ان سب کو بطور عربی ناموں کے شناخت کیا جا سکتا ہے : Landsberger اور Bauer کا یہ خیال (در *ZA*، ۱۹۲۷ء، ص ۹۷ - ۹۸) کہ اربی آرامی تھے ایسا ہی بے بنیاد ہے جیسا B. Moritz (Or.) *Studies.....Paul Haupt*، ۱۹۲۶ء، ص ۱۸۴ تا ۲۱۱) کا یہ نظریہ کہ آرمو (Arammu) جن کا ذکر اسی زمانے کے متون میں آتا ہے، عرب تھے۔ گمبولو (Gambulu) کا اربی سے گہرا رشتہ تھا (Rassam Prism : Assurbanipal، ۶۵ : ۳) ان کے سرداروں میں (Annals : Sargon، ص ۲۵۴ تا ۲۵۵) ہمدانو (Hamdanu)، زیدو (Zabidu) اور حزائلو (Haza'ilu) شامل تھے اور اسی طرح بعض آرامی تھے، تاہم بیشتر کے نام آشوری تھے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان قبائل میں سے بعض پر اعلیٰ تر تہذیب و تمدن [یعنی آشوری تمدن] کا اثر پڑ چکا تھا۔

آشوری اثران قدیم ترین متون میں بھی نمایاں ہے جو عربوں نے آٹھویں تا ساتویں صدی قبل مسیح میں ایک شمالی عربی خط میں، جو دیدانی (Dedanite) سے ملتا جلتا ہے، لیکن اکادی (Accadian) زبان میں لکھے تھے۔ سوا مخلوط شکلی زب ل کے جو اکادی ازہل "وہ لے کیا" یا اس نے اٹھایا میں مغربی سامی کے حرف سابق کے سابقے سے بنا ہے۔ ان میں وہ دو مختصر کتبے شامل ہیں جو آر (Ur) میں دستیاب ہوئے تھے (Burrows، در *JRAS*، ۱۹۲۷ء، ص ۷۵ تا ۸۰) اور کچھ اسطوانی شکل کی مہریں بھی (W. F. Albright، در *Bull. Am. School f. Or. Res.*،

ماخذ : متون : ۳۹۶ : در M. de Vogue
 'Syrie Central : Inscr. Semit' ۱۸۶۸ تا ۱۸۷۷ : ۹۰۴
 در 'Mission dans ... Syrie : Macler و Dassaud
 'Moyenne Public : E. Littmann ۱۳۶ : ۱۹۰۳
 'Amer. Arch. Exp. Semitic Inscriptions ج ۴
 'Texte u. Untersuch - : H. Grimme ۳۹۰ : ۱۹۰۳
 'ungen zur Saf. arab Religion ۱۹۲۹ : ۱۳۰۲ : در
 'Syria = Safaitic Inscr. - - - - : E. Littmann
 'Publ. of the Princeton Archaeol. Exp. ج ۴ : ۱۹۳۳
 'Crop. Inscr. : در 'Thamud u. Safa : ۵۳۸۰ : ۱۹۵۰
 'Sem. ج ۵ / ۱ : ۱۹۵۰ : دیکھیے نیز R. Dussaud :
 'Arabs en Syrie avant l' Islam ۱۹۰۷ : وہی مصنف :
 'Penetration des Arabes en Syrie avant l' Islam
 ۱۹۵۵ .

مزید ماخذ کے لیے دیکھیے G. Ryckmans، در
 'Revue Biblique ۱۹۳۲ : ۸۹ تا ۹۵ : وہی
 مصنف در، 'Med. Kon. Vlaamsche Acad.
 ۱۹۳۱ : ۱۲-۱۳ : وہی مصنف در 'Mus.
 ۱۹۳۸ : ۱۳۷ تا ۲۱۳ .

چونکہ دیواروں پر کندہ تحریریں بیشتر
 ناموں پر مشتمل ہیں، اس لیے ان سب محاورات
 کے بارے میں ہمارا علم بہت کم ہے۔ اس کا
 امکان ہے کہ لغات عربی کے حوالے سے ان کی
 تشریح کے طریقے کی وجہ سے وہ مستند عربی سے
 اس سے زیادہ مشابہ معلوم ہونے لگی ہیں جتنی
 کہ وہ در حقیقت تھیں۔ اربی (Aribi) ناموں کو
 عربی رسم خط میں منتقل کرنے سے معلوم ہوتا
 ہے کہ عین کی آواز خفیف ہوتی تھی، "ج" کی
 آواز اکادی (Accadian) g کی سی گاف، قاف
 کی گاف کی طرح، ٹا کی تاء کی سی، اور فاء کی
 پ جیسی ہے۔ صفائی علاقے کے ان ناموں کو

دریافت کردہ G. Ryckmans (۱۹۵۲) اور مصر
 (Kensdale) در 'Mus. ۱۹۵۲ : ۲۸۵ تا ۲۹۰ میں
 پائی جاتی ہیں؛ نحو کے لیے دیکھیے v. d. Branden :
 کتاب مذکور؛ E. Littmann : 'Thamud u. Safa :
 ۱۹۳۳ : وہی مصنف، در ZDMG ۱۹۵۰ : ۱۶۸
 تا ۱۸۰۔ متأخر ثمودی متون ابتدائی عربی کے ساتھ
 ساتھ ملتے ہیں؛ ایک سطر حجر کی لوح پر، مؤرخہ ۲۶۷
 (نبطی رسم الخط میں)، یا دیوار پر کندہ چند تحریریں
 سینا میں واقع رم (Ramm) کے مندر میں مؤرخہ تقریباً
 ۶۳۰۔ عربی رسم خط میں قدیم ترین کندہ تحریروں کے
 پہلو بہ پہلو چھ سو سال تک استعمال ہونے کے دوران
 میں اس زبان میں بہ مشکل ہی کوئی تغیر ہوا؛ اس
 میں سے ایک ادبی روایت کی موجودگی کا خیال پیدا
 ہوتا ہے۔

صفائی (safatene یا Safaitic) کندہ تحریریں
 صفا، حرہ اور لجا میں، جو دمشق کے مشرق میں
 ہے، پائی جاتی ہیں (اس علاقے سے باہر کے متون
 کے لیے دیکھیے E. Littmann، در 'Melanges Dussaud :
 ۱۹۳۹ : ۶۶۱ تا ۶۷۱ : یا G. Ryckmans :
 وہی کتاب، ص ۵۰۷ تا ۵۲۰)۔ النمارہ کے آس پاس
 بعض ایسی کندہ تحریریں ہیں جو صفائی
 اور ثمودی کے بین بین ہیں۔ ان میں جو تاریخی
 تلمیحات ہیں ان میں تیسری صدی عیسوی تک
 کی تاریخیں ملتی ہیں (G. Ryckmans، در 'Comptes
 Rend. Ac. Inscr. ۱۹۳۲ : ۱۲۷ تا ۱۳۶ :
 M. Rodinson، در 'Sumer ۱۹۳۶ : ۱۳۷ تا
 ۱۵۵) اور بقول Winnett (در JAOS ۱۹۵۳ :
 ۳۱) ۶۱۳ء تک کی۔ ان میں کا ایک ثمودی
 متن ممکن ہے نصرانی ہو (E. Littmann، در
 'MW ۱۹۵۰ : ۱۶ تا ۱۸)۔ اس کے
 برخلاف دیکھیے (v. d. Branden، در 'Mus.
 ۱۹۵۰ : ۴۷ تا ۵۱)۔

کتبوں کی پرانی عربی کے۔ اس میں ال حرف تعریف موجود تھا (شیء القوم بہ مقابلہ صفائی شیء القوم ایک دیوتا کا نام) $hgra = lgrw$! الف مندودہ کی آواز وار مجہول کی سی ہوتی تھی جیسے کہ شروع کی مغربی (عربی) بولیوں میں۔

قدیم عربی کا ایک ماخذ جس سے بمشکل استفادہ کیا گیا ہے ان اسمائے شخصی میں موجود ہے جو ہزاروں کی تعداد میں معروف ہیں۔ یہ نام عربی کے زمانے سے لیکر آج کل کے بدویوں تک ایک قابل توجہ تسلسل ظاہر کرتے ہیں اور مختلف قدیم عربی محاورات میں ایک مشترک بنیاد کا کام دیتے ہیں (ایک مفید مطلب شکل، در Hardings و Littmann : کتاب مذکور، ص ۵۰ میں ہے) ان سے مستند عربی میں بعض متروک شکلیں ہالی رہ گئی ہیں جیسے ادد (الطبری، ۳ : ۲۳۶۰) $Au\delta a\delta u$ صفائی 'dd (یعنی Odadu) جو کلاسیکی عربی میں اود ہوگا اور ان سے قدیم عربی لغات کے بارے میں بیش قیمت معلومات حاصل ہوتی ہیں۔

مآخذ: (۱) G. Ryckmans: *Noms propres* semit. : Wuthnow (۲) ۱۹۳۳ *semiticques Menachennamen l. d. griech. Inschr. u. Papyri d. Arab.* : Gratzl (۳) ۱۹۳۰ : *Vornern Orientis Altnorder.* : Bräu (۴) ۱۹۰۶ *Frauenamen* ۳۱ ۱۹۲۵ *WZKM 'kultische Personennamen* تا ۱۵۹ تا ۱۱۵۔

عربی کی تاریخ صوتی (Phonetic) کی از سر نو تشکیل کے لیے اور قیمتی ذریعہ جغرافیائی اسما ہیں جو اکادی (Accadian) متون میں پائے جاتے ہیں (دیکھیے اوپر بذیل عربی اور اسی طرح عبرانی متون میں (Arabic and the : J. A. Montgomery) :

یونانی حروف میں منتقل کرنے پر حروف علت کا ایک ایسا نظام ظاہر ہوتا ہے جو عبرانی یا عوامی عربی سے مشابہ ہے، مثلاً $O\sigma\delta\sigma\upsilon$ = آسید۔ ب، ن، ی = ہنی اور ن، ج، ی = نجا کے ہجڑوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سب افعال ناقصہ عبرانی کی طرح ایسا پر ختم ہوتے تھے۔

بحالیکہ یہ سب لوگ اپنی زبانوں کو ایسے مختلف رسوم خط میں لکھتے تھے جو جنوبی عربی رسم خط سے بہت زیادہ مماثل تھے۔ نبطی (ایک سو قبل مسیح سے لے کر چوتھی صدی عیسوی تک) اور اہل تدمر (Palmyrenians) (پہلی سے تیسری صدی عیسوی تک) شاہی آرامی کی مقامی شکلوں کو (جو ہخامنشی سلطنت کی عام زبان تھی) اور آرامی رسم خط کو استعمال کرتے تھے، لیکن ان کے ناموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ نبطی کاملاً عرب تھے اور یہ کہ تدمر (Palmyr) میں ایک اہم عرب عنصر موجود تھا (دیکھیے Goldmann : *Palmyr. Personennamen*، ۱۹۳۷ء۔ تیسری صدی عربی الفاظ بہت کم ہیں (J. Cantineau : *Gr. du Palm. épigr.*، ۱۹۳۵ء، ص ۱۵۰ تا ۱۵۱) *Sprache d. palmyr. Inschr.* : F. Rosenthal، ۱۹۳۷ء، ص ۹۳ تا ۹۶ میں اور بھی کم)۔ نبطی میں کئی طرح کی عربیت ہے اور مؤخر متون میں اس کی مثالیں تعداد میں تیزی سے بڑھتی جاتی ہیں (Cantineau : کتاب مذکور، ۲ : ۱۷۱ تا ۱۱۸) وہی مصنف : *AIEO*، ۱۹۳۳ء، ص ۷۷ تا ۹۷ دیکھیے، لیز F. Rosenthal : *Aramaische Forschung*، ۱۹۳۹ء، ص ۸۹ تا ۹۲)۔ اس بنیادی عربی میں جو غالباً مختلف علاقوں میں مختلف نوعیت کی تھی، نمودی صدق (edk) بمعنی "جائز وارث" شامل ہے برخلاف

بھی اغلب ہے کہ قدیم عربی کی حقیقی جانشین قضاۃ کی بولیاں تھیں جو اس علاقے میں رائج تھیں جہاں وہ مقدم الذکر زبان بولی جاتی تھی اور جس کے بارے میں ہمارا علم عملاً صفر ہے۔ دوسری طرف ان علاقوں سے متعلق جہاں یا تو مشرقی یا مغربی بولیاں رائج تھیں، ہمارے پاس عملاً کتبوں کی شکل میں کوئی بھی مواد موجود نہیں اور ممکن ہے کہ قدیم عربی کے زمانے میں ان علاقوں کی بولی ان قدیم عربی بولیوں سے جو کتبوں کی بدولت باقی رہ گئی ہیں، بالکل مختلف ہو۔

(۳) شروع کی عربی (تیسری تا چھٹی صدی عیسوی) کا ابتدائی دور: انگریزی اور جرمنی زبانوں کے ناموں کی سابقہ مثالوں کی پیروی کرتے ہوئے ہم یہ نام تیسری سے چھٹی صدی عیسوی کے لیے استعمال کر سکتے ہیں جب کہ عرب کے ایک بڑے حصے میں کئی ایسی بولیاں رائج تھیں جو قدیم عربی سے بالکل جداگانہ تھیں، لیکن مستند عربی کے قریب تھیں، اور اس زمانے میں خود مستند عربی کا یقیناً ظہور ہوا ہوگا۔

اس عہد کے بارے میں خارجی شہادت کمیاب ہے، لیکن ہم عصر یہودی مآخذ میں متعدد اقتباسات موجود ہیں (جنہیں A. Cohen نے JQR، ۱۹۱۲/۱۹۱۳ء، ص ۲۲۱ تا ۲۳۳ میں جزوی طور پر جمع کر دیا ہے)۔ ان میں جملے بھی شامل ہیں، مثلاً *מבדל לצמח* = *مبَدَل لَصَمْتِك*، یعنی اپنی جماعت کے لیے جگہ خالی کرو (Midrash Rabba، Canticles، ص ۱)۔

یہی وہ عہد تھا جس کے دوران میں عیسائی اور یہودی روابط کے ذریعے سیکڑوں آرامی مستعار لفظ زبان میں داخل ہو گئے (Arm.: S. Fraenkel، *Fremdwörter im Arab.*، ۱۸۸۶ء)۔ ان کے صوتی

Bible، ۱۹۳۴ء؛ وہی مصنف، *Haverford Symposium on Archeol. and Bible*، ۱۹۴۸ء، ص ۱۸۸ تا ۲۰۱؛ یونانی اور لاطینی متون بحوالہ (Alte: A. Sprenger، *Geogr. Arabiens Skizze etc.*: Glaser، ۱۸۷۵ء؛ *Topographical*: A. Musil، ۱۸۹۰ء تا ۱۹۸۸ء؛ *Itineraries*، ج ۲، ضمیمہ ۳؛ اس سب مواد کے لیے دیکھیے O.: *Ethnologie etc.*: F. Hommel، ص ۵۳۸ تا ۶۳۴)؛ *Altaab. Sprachstudien*: Blau، ۱۸۷۱ء، ص ۵۲۵ تا ۵۹۲ کا طریق کار قابل اطمینان نہیں ہے۔

ممکن ہے کہ قدیم عربی جرہم کی زبان ہو جس کے تقریباً تیس الفاظ ابو عبید (۵۲۳/۵۳۸ء) نے اپنے رسالہ فی ما ورد فی القرآن الکریم من لغات القبائل میں دیے ہیں (دیکھیے Rabin: *Ancient West-Arabian*، ص ۷؛ اور شاید جسے صلاح الدین المنجد نے اسمعیل بن عمرو المقرئ کی تصنیف کے طور پر تصحیح و تحشیہ کے ساتھ شائع کیا، قاہرہ ۱۹۳۶ء)۔ جرہم یقیناً عرب العاربه (رک بان) یا البائندہ میں سے تھے جن سے بقول عرب مؤرخین العرب المستعربہ یعنی ان قبائل نے جو چھٹی صدی عیسوی میں آبادی کا بیشتر حصہ تھے، ملک عرب اور عربی زبان پر اپنی سیادت قائم کر لی۔ ہمیں صاف طور پر یہ پتا چلتا ہے کہ بنو طی، نے بنو صحرار کی زبان اختیار کر لی تھی (یاقوت، ۱: ۱۲۷)۔ ہمیں یہ دریافت کرنا چاہیے کہ (۱) آیا العاربه بعینہ وہی لوگ تھے جو قدیم عربی بولتے تھے؟ (۲) اس سے قبل کہ انہوں نے عربی کو اختیار کیا المستعربہ کونسی زبان بولتے تھے۔ ان دونوں سوالوں کا ہمارے پاس کوئی جواب نہیں۔ اس معاملے کا مزید تعلق مشرقی اور مغربی ابتدائی بولیوں کے اقتراق باہمی سے ہے۔ بحیثیت مجموعی مؤخر الذکر بظاہر قدیم عربی سے نزدیک تر تھیں، لیکن یہ

مآخذ : (۱) الجوہر الیقینی: التَّعَرُّب (طبع Sachau)
 ۱۸۶۷ء (۲) *Neue Beiträge Nöldeke* ص ۲۳
 تا ۳۰ (۳) *Foreign Vocabulary of the: A. Jeffery*
Qur'an : A. Salonen (۴) ۱۹۳۸ء *Substrat-und Kultur* : ۱۹۵۰ء (=)

• (۲ : ۱۷ *St. Or. Soc. Or. Fennica*)

یہ فرض کرنا ضروری ہے کہ ابتداء یہ الفاظ
 کسی ایسے مخصوص لسانی علاقہ میں داخل
 ہوئے ہوں گے جو زیر بحث تمدن سے علاقہ و
 روابط رکھتا تھا، بعد ازاں مستند عربی میں رائج
 ہو گئے۔ ہم بعض ایسے الفاظ کا ذکر سنتے ہیں جو
 مدینے میں مستعمل تھے (Rabin : کتاب مذکور،
 ص ۱۹۶ *Arabiya* : Fück ص ۱۰)۔

علم لسان سے متعلق عربی ادب میں نجدی
 ابتدائی بولیوں (تیمم، اسد، بکر، طی، قیس)
 کے بارے میں بہت کچھ مواد محفوظ ہے اور
 اسی طرح حجاز اور جنوب مغرب کے مرتفع
 علاقے (ہذیل، ازد، یمن) کے بارے میں، لیکن
 اور علاقوں کے بارے میں بہت کم مواد ملتا ہے۔
 یہ معلومات بظاہر دوسری سے تیسری صدی ہجری
 تک کے زمانے میں جمع کی گئی ہیں جب کہ غالباً
 یہ مقامی بولیاں کسی حد تک ان قبائلیوں کی
 مدد سے جو شہروں (امصار) میں موجود تھے
 تیزی سے معدوم ہو رہی تھیں۔ یہ معلومات
 متکلمانہ زاویہ نظر کی بدولت، نیز اس وجہ سے
 کہ انہیں ایسے متون کی دشواریوں کے حل کرنے
 کے لیے استعمال میں لایا گیا ہے جو مذکورہ
 بولیوں سے کوئی تعلق نہیں رکھتے تھے، توڑ مروڑ
 کر پیش کی گئی ہیں۔ بولیوں میں خود ان کی
 خاطر دلچسپی بعد میں پیدا ہوئی اور بہت سا
 مواد صرف مؤخر تصانیف میں محفوظ ہے جن کے
 مآخذ کا ہم جائزہ نہیں لے سکتے۔

مطالعے سے اس عہد کی عربی زبان پر کچھ روشنی
 پڑتی ہے اس طرح زبان کا ایک قدیم تر دور ہے
 جبکہ آرامی ش = س اور اس کے بعد کا طبق جس
 میں یہ ث بن جاتی ہے، جس کا سبب بلا شبہ
 عربی میں ایک صوتی تغیر ہے (D. H. Müller :
Acts VII Or. Congr. ۱۸۸۸ء، ص ۲۲۹ تا ۲۳۸
Grundr. Vergl. Gr. : Brockelmann ۱ : ۱۲۹ تا
 ۱۳۰)۔ اس زمانے میں کچھ اور الفاظ جنوبی
 عربی زبان سے داخل ہوئے (H. Grimme : *Z. A.*
 ۱۹۱۲ء، ص ۱۵۸ تا ۱۶۸؛ نیز دیکھیے F. Krenkow
 در *WZKM* ۱۹۳۱ء، ص ۱۲۷ تا ۱۲۸) اور
 اسی طرح حبشی زبان سے بھی (Nöldeke : *Neue*
Beiträge ص ۳۱ تا ۶۶، مزید دیکھیے Rabin :
Ancient West-Arabian ص ۱۰۹ بذیل تابوت و
 مشکوة)۔ جنوبی عربی زبان سے متعلق ہماری
 محدود معلومات کی وجہ سے ان دونوں مآخذوں
 میں ہمیشہ صاف طور پر تمیز کرنا ممکن نہیں۔
 فارسی کے بعض مستعار الفاظ بھی جو قرآن مجید میں
 پائے جاتے ہیں اس عہد میں داخل ہوئے، اگرچہ
 فارسی الفاظ کی بڑے پیمانے پر درآمد اسلام کے
 قرون اولیٰ میں واقع ہوئی (A. Siddiqi : *Studien*
über d. pers. Fremdwörter ۱۹۱۹ء)۔ یونانی
 الفاظ زیادہ تر آرامی کے توسط سے داخل ہوئے
 اور لاطینی کے یونانی اور آرامی کے واسطے
 سے، مثلاً قنطار سربانی قنطیرا سے ماخوذ ہے
 جو لاطینی میں *centenarius* ہے؛ منڈیل سربانی کا
 منڈیلا ہے جو یونانی *μανδύλα* سے ماخوذ
 ہے (مخصوص یونانی صوتی تغیر کے ساتھ) اور
 لاطینی *mantele* سے۔ ہو سکتا ہے کہ بعض فوجی
 اصطلاحیں، مثلاً صراط ماخوذ از *strata* یا قصر
 ماخوذ از *castra* (دیکھیے فلسطینی یہودی آرامی
 قصرا) لاطینی سے براہ راست آئی ہوں۔

[ان معلومات سے] بولیوں کے مشرقی گروہ میں جس کا مرکز خلیج فارس تھی اور مغربی گروہ میں جس میں جنوب مغربی اور حجازی بولیوں کے علاوہ طیبی، کی بولی بھی شامل تھی، ایک نمایاں افتراق عیاں ہوتا ہے۔ مؤخر الذکر میں امتیازی خصائص یمن اور طیبی کی بولیوں میں سب سے زیادہ صاف طور پر نمایاں ہیں، بحالیکہ ہذیل اور حجاز کی بولیوں میں مشرقی اثر کی شہادت ملتی ہے۔ یہ اختلافات وزن (rhythm) میں (مشرق میں حروف علت کی تخفیفات اور ادغام)، حروف کے نظام صوتی (phonetics) میں (مثلاً مغرب میں آ (ā) جس کی آواز او (ō) کی سی نکالی جاتی تھی اور ای (ē) میں تمیز کی جاتی تھی بحالیکہ مشرق میں دونوں آ (ā) میں مدغم ہو جاتے تھے جس کی آواز آی (āē) کی سی ہوتی تھی۔ حمزہ کی آواز مشرق میں زوردار ہوتی تھی، بلکہ وہ عین میں تبدیل ہو جاتا تھا، لیکن مغرب میں اس کی آواز بالکل ہلکی ہوتی تھی)، صرف و نحو میں (مثلاً مشرقی الذی = مغربی ذو، ذی؛ مشرقی فعل مجہول، قول = مغربی قیل؛ مشرقی صیغۃ امر رد = مغربی ارُدد)؛ نحو میں (مثلاً حجازی ما؛ مشرقی جاء (جاءت) الرجال = مغربی جاؤ والرجال) اور الفاظ میں پائے جاتے ہیں۔

یہ معین کرنا دشوار ہے کہ یہ انتراق
محض زمانہ قریب میں رونما ہوا تھا یا موروثی
اور قدیم تھا۔ اس امکان کو ملحوظ رکھنا
ضروری ہے کہ عرب کے باشندے سامی دنیا کے
مختلف حصوں سے آئے ہوں گے اور یہ کہ
مشترک عربی خصوصیات عرب میں آباد ہونے کے
بعد باہمی اثر سے پیدا ہوئی ہوں گی یا کسی
مشترک بنیاد کی وجہ سے۔

یعنی کی بولیوں کو ایک مخصوص مقام حاصل ہے۔ ابن درید اور نشوان بن سعید کی لغوی تصانیف کی بدولت ان کے بارے میں معلومات بکثرت ہیں اور ان کی صحیح قدر و قیمت بھی جانچی جا سکتی ہے، اس لیے کہ آج کل یہاں جو عوامی زبان ہے اس میں قدیم بولی کا تسلسل قائم رہا ہے (دیکھیے بیانات در C. de Landberg : *Datina*، ۱۹۰۵ء تا ۱۹۱۳ء؛ وہی مصنف : *Glossaire Datinois*، ۱۹۲۰ء تا ۱۹۴۷ء)۔ حمیر کی بولی جس کا ذکر عرب ماہرین لسان نے کیا ہے، مغربی عرب کی متروک زبان تھی جو جنوبی عربی سے بہت زیادہ متاثر تھی۔ اس بولی میں ہمارے پاس چند اشعار اور کہاوتیں موجود ہیں اور متعدد کتبے (مُسَنَد) بھی جنہیں نشوان اور الہمدانی نے اس نظریے کے تحت پیش کیا ہے کہ قدیم حمیر اور سبا کے جنوبی عربی بادشاہ ساتویں صدی عیسوی کی حمیری [رک بہ حمیر] زبان بولتے تھے۔

مأخذ : قدیم تر ادب (جس سے احتیاط سے کام
 لینا چاہیے) : (۱) *G. W. Freytag* (۱) : *Einführung etc.*
 ۱۸۶۱ء، ص ۶۵ تا ۱۲۵؛ (۲) *انستاس ماری*، در
 المشرق، ۶ : ۵۲۹ تا ۵۳۶؛ (۳) *ناصر الیازجی*، در
Acts VII Or. Congr.، ۱۸۸۸ء، ۲ : ۶۹ تا ۱۰۰؛
 (۴) *Volkssprache* : *K. Vollers*، ۱۹۰۶ء۔ زمانہ حال
 کی تحقیق کا آغاز مندرجہ ذیل سے شروع ہوتا ہے :
 (۵) *Die altarab. Dialektspaltung* : *Sarauw*، در *ZA*
 ۱۹۰۸ء، ص ۳۱ تا ۴۹؛ (۲) *Reste* : *H. Kofler*
 ۱۹۴۰ء، ص ۱۶ تا ۱۳، *altarab. Dialekte*، در *WZKM*، ۱۹۴۰ء،
 ۲۳۳ تا ۲۶۲؛ ۱۹۴۱ء، ص ۵۲ تا ۸۸، ۲۴۷ تا ۲۷۳؛
 ۱۹۴۲ء، ص ۱۵ تا ۳۰، ۲۳۴ تا ۲۵۶؛ (۲) *ابراہیم انیس*
 = *اللهجات العربیہ*، ۱۹۴۶ء؛ (۴) *E. Littmann* :
B. Fac. Ar.، ۱۹۴۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۵) *C. Rabin*

ترجمے بھی ہیں زیادہ میں موجود ہیں؛ ان کی تاریخ ۵۱۲ء ہے (E. Sachau) در *Mith. Pr. Ak. W.* ۱۸۸۱ء، ص ۱۶۹ تا ۱۹۰؛ وہی مصنف، در *ZDMG* ۱۸۸۲ء، ص ۳۴۵ تا ۳۵۲، اور حرّان میں لجنہ کے مقام پر جن کی تاریخ ۵۶۸ء ہے (Schröder) در *ZDMG* ۱۸۸۳ء، ص ۱۳۴؛ *Mission...Syrie Moyenne : Dussaud* ۱۹۰۸ء، ص ۳۲۴؛ *Nabatéen : Cantineau* ۱۹۰۸ء، ص ۵۰؛ دونوں کتبوں پر دیکھیے E. Littmann، در *RSO* ۱۹۱۱ء تا ۱۹۱۲ء، ص ۱۹۳ تا ۱۹۸) - حیرہ میں ہند العبرہ کے کلیسا کے ایک کتبے مؤرخہ ۵۶۰ء کا متن مسلم مؤرخین نے نقل کیا ہے، (البکری، ص ۲۶۳؛ *Lahmidien : G. Rothstein* ۱۸۹۹ء، ص ۲۴) - ایک دیوار پر ایک غیر مؤرخہ نقش امّ الجہال میں ہے (E. Littmann) در *ZS* ۱۹۲۹ء، ص ۱۹۷ تا ۲۰۴) - یہ چاروں کتبے N. Abbott کی تصنیف (*Rise of the North Arabian Script* ۱۹۳۹ء، لوحہ ۱) میں موجود ہیں۔ تاریخ والے کتبوں کے طور و طرز سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربی رسم خط اسلام سے بہت پہلے مروج تھا اور حروف ابجد کی شکلیں موجود تھیں۔ Abbott (کتاب مذکور، ص ۵) اس خط کی ایجاد کا مقام حیرہ یا انبار تصور کرتا ہے۔

یہ بات اغلب ہے کہ ہائیل کے کم از کم جزوی ترجمے عربی میں اسلام سے پہلے ہی موجود تھے۔ (*Abhängigkeit d. K. : W. Rudolph* ۱۹۲۲ء، *Judentum u. Christentum* : A. Mingana، *Bull. J. Rylands Library* ۱۹۲۷ء، ص ۷۷ تا ۸۹؛ *Ahrens* در *ZDMG* ۱۹۳۰ء، ص ۱۵ تا ۶۸، ۱۳۸ تا ۱۹۰) - A. Baumstark نے دعویٰ کیا تھا کہ ہائیل کے بعض عربی مخطوطات زمانہ قبل

Ancient West-Arabian ۱۹۵۱ء؛ K. Petráček (۶)؛ *ArO* ۱۹۵۴ء، ص ۴۶۰ تا ۴۶۶۔ عربی کے ابتدائی دور کے دو کتبے موجود ہیں جو نبطی رسم الخط میں ہیں، لیکن ان کی زبان عملی طور پر خالص عربی ہے؛ ان میں سے ایک (العجر میں جسے اب مدائن صالح کہتے ہیں) مؤرخہ ۲۶۷ء شمالی حجاز میں ہے، (M. Lidzbarski) در *ZA* ۱۹۰۹ء؛ ص ۱۹۴ تا ۱۹۷؛ *Savignac و Jaussen*، در *Rev. Biblique* ۱۹۰۸ء، ص ۲۳۱ تا ۲۵۰؛ *Chabot*، در *Comptes Rend. Ac. Inscr.* ۱۹۰۸ء، ص ۲۶۹ تا ۲۷۲؛ *Nabatéen : I. Cantineau* (۳۸:۲) جس میں ایک ثمودی زبان کی سطر بھی ہے؛ دوسرا کتبہ امرؤ القیس "ملاک العرب" کا النمارہ میں ہے، مؤرخہ ۳۲۸ء (R. Dussaud) در *Riv. Archéol.* ۱۹۰۲ء، ص ۴۰۹ تا ۴۲۱؛ وہی مصنف: *Mission...Syrie Moyenne*، ص ۳۱۴؛ *Ephemeris : M. Lidzbarski* ۱۹۰۸ء، ص ۳۸۳؛ *Rép. Epigr. Sém.* (۳۳:۲)؛ *Cantineau* (۴۹:۲)؛ *M. Hartmann* (۴۹:۲)؛ *OLZ* ۱۹۰۶ء، ص ۵۷۳؛ *Arab. Fragm.* ۱۹۰۸ء، ص ۵۰۱؛ اور اب *Pénétration etc. : M. Dussaud* کا بھی) یہ خیال تھا کہ امرؤ القیس حیرہ کا کوئی بادشاہ تھا، لیکن کتبے کا مغربی بولی میں ہونا "تی [= ت]" اسم ضمیر واحد مؤنث اور ذو اسم موصول سے عیاں ہے۔

۲۔ ادبی زبان

(۱) کلاسیکی عربی

عربی میں قدیم ترین متون سینا میں رم کے معبد میں دیواروں پر کندہ کتبیں نقش ہیں جن کی تاریخ تقریباً ۵۳۰ء ہے (H. Grimme) *Rev. Bibl.* ۱۹۳۵ء، ص ۱۲۷ تا ۱۳۶؛ ص ۹۰ تا ۹۵) - بعض نصرانی کتبے جن کے ساتھ ان کے یونانی

۱۳۵ تا ۱۳۶ : Hirschberg : *Diwān des as-S b. 'A* (۱۹۳۱ء، مقدمہ) اور کہا جاتا ہے کہ مدینے میں وہ مسلمانوں کو لکھنا سکھاتے تھے (البلاذری : فتوح، ص ۴۷۳)۔

Wellhausen (*Reste arab. Heidentums*) بار دوم، ۱۹۲۷ء، ص ۲۳۲) کا یہ خیال بہت معقول ہے کہ کلاسیکی عربی کی نشو و نما میں حیرہ کے دربار کا بھی حصہ ہے۔ اسلامی روایت ان لوگوں میں جنہوں نے سب سے پہلے عربی لکھی، زید بن حماد (حدود ۵۰۰ء) اور اس کے بیٹے شاعر عدی کا نام بھی شامل کرتی ہے، یہ دونوں حیرہ کے عیسائی تھے (الآغانی، ۲: ۱۰۰ تا ۱۰۲)۔ عدی کی زبان کو مکمل طور پر فصیح نہیں سمجھا جاتا تھا، جس کا مفہوم یہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت تک عربی زبان اپنے ارتقائی مدارج طے کر رہی تھی۔ الْمُفْضِل (المرزبانی : الموشح، قاہرہ ۱۳۴۳ھ، ص ۷۳) بتاتا ہے کہ عدی نے کئی قبائلی بولیوں سے کام لیا ہے، جو ایک ایسا طریق عمل ہے جس سے بقول بعض دیگر علما قریش کی بولی کی فضیلت کی توجیہ کی جا سکتی ہے۔ اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ آج کل اقامت پذیر عربوں کی شاعری اکثر بدوی بولیوں میں ہے، نیز یہ کہ قدیم ترین مستند قطعات نظم، یعنی وہ جو حرب بسوس سے متعلق ہیں، فرات کے علاقے سے آئے ہیں، تو اس بیان میں مزید زور پیدا ہو جاتا ہے۔ حیرہ کا دربار بدوی شعرا کا مرکز رہا؛ اس سے شاعری کی زبان کے ارتقا اور یکسانیت میں مدد ملی۔ حیرہ میں اس کے تحریری استعمال نے اسے نکسالی بنانے میں مزید مدد دی۔

جہاں تک خود اس شاعرانہ زبان کے منبع

کا تعلق ہے، قدیم تر اسلامی روایت اسے مختلف

اسلام کے ہیں (Islamica، ۱۹۳۱ء، ص ۵۶۲ تا ۵۷۵ : BZ، ۱۹۲۹-۱۹۳۰ء، ص ۳۵۰ تا ۳۵۹ : OC، ۱۹۳۳ء، ص ۵۵ تا ۶۶ - برخلاف اس کے دیکھیے Graf : *Gesch. d. Chr. Arab. Lit.*، ۱: ۱۴۲ تا ۱۴۶)۔ الحان داودی (*Psalms*) کا عربی میں ایک حصہ بھی یونانی رسم خط میں موجود ہے (Violt، در OLZ، ۱۹۰۱ء، ص ۳۸۳ تا ۴۰۳)۔ اس سے اور Baumstark کے دو متون (B. Levin : *Griech. Arab. Evang. Uebers.*، ۱۹۳۸ء) سے ایک ایسی زبان کا پتا چلتا ہے جو مستند عربی سے بہت قلیل حد تک عوامی بولیوں کی طرف ہٹی ہوئی تھی۔ عیسوی عربی ادب کا یہ ایک مخصوص پہلو ہے (Graf : *Sprachgebrauch d. älteren Chr.*، ۱۹۰۵ء)، جو ابتدا کے اوراق بردی (papyri) اور علمی تحریروں کی زبان دونوں میں نمایاں ہے۔ اس کا باعث ابتدائی عوامی زبان کا اثر ہو سکتا ہے، لیکن ایک ایسی عربی زبان بھی ہو سکتی ہے جسے اب تک نحویوں نے معیاری نہیں بنایا تھا۔

اس کا امکان کمتر ہے کہ عرب کے یہودیوں نے بھی مستند عربی کی ادبی نشو و نما میں کوئی حصہ لیا ہو، اس لیے کہ اس عہد میں عہدنامہ قدیم کے ترجمے یہودی نہیں کر رہے تھے (اگرچہ ایک یہودی ترجمے کا ذکر البخاری، ۲: ۱۹۸ میں آیا ہے)۔ وہ یہودی روایات جو امیہ بن ابی الصلت (کی شاعری) میں (J. W. : *Jüd. u. Chr. Lehren im vor-u. früh-Islam. Arabien*، ۱۹۳۹ء) ہائی جاتی ہیں، ان سب میں زبانی نقل کے آثار نظر آتے ہیں؛ تاہم یہودی ظہور اسلام سے پہلے مستند عربی استعمال کرتے تھے، جیسے کہ؛ مثلاً السَّمَوَل بن عادباہ (نیز دیکھیے I. Guidi : *Arable antéisl.*، ۱۹۰۲ء، ص

قبائل میں تلاش کرتی تھی، بحالیکہ مؤخر علما نے، بلاشبہ مذہبی وجوہ کی بنا پر، اسے قریش کی بولی قرار دیا۔ اس نظریے کو Grimme (Mohammed) (۱۹۰۳ء، ص ۲۳) نیز طہ حسین (الادب الجاہلی، ۱۹۲۷ء) اور Langues Dhorme (۱۹۳۰ء، et écritures simil) (ص ۵۳) نے قبول کر لیا تھا۔ [ادارہ اس رائے سے متفق نہیں]۔

بشتر مغربی علما اس کا اصلی گھر نجد کے بدویوں کے درمیان تلاش کرنے میں متفق ہیں، جیسا کہ عملاً دوسری سے چوتھی صدی ہجری کے مسلم نحوییوں نے بھی کیا ہے جو صرف نجدی بدویوں کو قابل اعتماد راوی تصور کرتے تھے۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ ایک مخصوص قبیلے کی زبان تھی، بعض کے نزدیک یہ مختلف بولیوں کی باہمی آمیزش سے بنی اور بعض دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ اس نے چند خالصہ مصنوعی خصائص اپنالے تھے۔ ایک اہم خصوصیت اس کا قدیم صوتی اور نحوی نظام ہے۔ نظام صوتی کے لحاظ سے اس میں وہ اختصارات مفقود ہیں جو مشرقی بولیوں کا طرہ امتیاز ہیں اور نحو کی رو سے اس میں ابتدائی نثر کی ترکیبیں اب تک قائم ہیں (Vers und Sprache im Altarab : Bloch) (۱۹۳۶ء)۔

بہر حال اس میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ چھٹی صدی کے آخری حصے میں یہ ایک خالص ادبی زبان تھی جو تمام بول چال کی زبانوں سے الگ اور فوق القبائلی تھی۔ اسے آج کل اکثر شاعرانہ زبان کہا جاتا ہے۔ اس کے تسلسل کے ضامن مستند ناقلین یا رواۃ تھے۔ یہ زبان عملاً پورے عرب میں پکساں تھی۔ بعض مزمعہ مقام خصائص، مثلاً قبیلہ طی کا ”ذو“ اور اہل حجاز کا ”ما“ بھی ان علاقوں کے باہر کی شاعری میں پائے جاتے ہیں۔ الفاظ کے انتخاب میں

اختلافات شاید رہے ہوں، مثلاً پروفیسر کرینکو Krenkow نے راقم مقالہ کو ایک خط میں یہ بتایا تھا کہ شمالی عرب شاعر شیر کے لیے ”اسد“ کا لفظ استعمال کرتے تھے اور جنوبی ”لیث“ کا۔ نمایاں اختلافات، جیسے کہ اور معیاری زبانوں میں بھی ہیں، بلاشبہ تلفظ میں تھے۔ یہ دلچسپ بات ہے کہ قبیلہ عبدالقیس کے ابوالأسود الدؤلی نے تیس آدمیوں میں سے ایک عبسی کو بہترین تلفظ ادا کرنے والا منتخب کیا تھا (الانباری : نزہۃ، ص ۱۱) اور یہ کہ عثمان حجازی کے نزدیک بھی کسی کاتب کو کوئی تحریر لکھوانے کے لیے ایک ہڈی بہترین شخص تھا (Gech. d. Qor.) (۲ : ۳)۔ بہر حال یہ ممکن ہے کہ بعض علاقائی خصائص اور متروک محاورات کو جو اشعار میں پائے جاتے تھے، مؤلفین نے حذف کر دیا ہو، اس لیے کہ ہا اوقات یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ کوئی نحوی کسی ایسے شعر کو کسی خصوصیت کے ضمن میں نقل کر دیتا ہے جو اس شاعر کے دیوان میں نہیں پایا جاتا، اس لیے کہ شعر میں خفیف سارد و بدل کر دیا گیا ہے۔

مآخذ : (۱) K. Vollers، در ZA.، ۱۸۹۷ء

ص ۱۲۵ تا ۱۳۹ : I. Guidi (۲) : Una somiglianza fra la storia dell' arabo e del latino, Miscellanea linguistica, G. Ascoli، ٹورینو، ۱۹۰۱ء، ص ۳۲۱ تا ۳۲۶ : (۳) وہی مصنف : Arabie antéisl. Verhandl. d. : A. Fischer (۴) : ۱۹۲۱ء، ص ۱ تا ۳۳ : Philologentags zu Halle، ۱۹۰۳ء، ص ۱۵۳ : (۵) Beitr. z. Sem. Sprachwiss : Nöldeke، ۱۹۰۳ء، ص ۱ تا ۱۳ : C. de Landberg (۶) : La langue : C. Brockelmann (۷) : ۱۹۰۵ء، arabe et ses dialectes : M. Hartmann (۸) : ۱۹۲۳ء، Grundr. d. vergl. Gramm.

میں بھی نہیں ملتی۔ بعض الفاظ کی املا کے بارے میں قرآن مجید کی اولین املا کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور ان میں کسی قسم کا رد و بدل کیے بغیر انہیں جوں کا توں رہنے دیا گیا ہے۔

قرآن مجید قریش کی زبان میں نازل ہوا۔ قریش کی زبان صوتی لطافت، پاکیزگی ساخت اور حسن ترتیب کے اعتبار سے عرب کی تمام بولیوں پر فوقیت رکھتی تھی۔ قرآن مجید کے اثر سے عربی زبان میں حسن اسلوب، کثرت مضامین اور زور استدلال پیدا ہوا (احمد حسن الزیات: تاریخ الادب العربی، مطبوعہ قاہرہ)۔

مآخذ: (۱) السیوطی: الاتقان؛ (۲) الزرکشی: البرعان فی علوم القرآن؛ (۳) صبحی الصالح: مباحث فی علوم القرآن؛ (۴) طاهر الجزائري: التبیان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن؛ (۵) محمد جمال الدین القاسمی: معائن التأویل، جلد اول؛ (۶) ابو عمرو الدانی: المحکم فی نطق المصاحف؛ (۷) Nöldeke: Sprache d. Korans، مترجمہ G. H. Bou-Neue Beiträge، ص ۱ تا ۳، در Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran، عنوان: G. Bergsträsser (۸) ۱۹۵۳ء؛ (۹) T. Sabbagh: La métaphore dans le K.؛ (۱۰) Zayat: Les néologismes arabes؛ (۱۱) R. Blachère: Introduction au début de l' Islam؛ (۱۲) ۱۵۶ تا ۱۸۱، ۱۹۳۷ء، ص ۲۹، WZKM، در G. E. v. Grunebaum، ۱۹۳۷ء، ص ۵۰ تا ۵۰۔

حدیث کی زبان سادہ، فصیح اور دل نشیں ہے اور زیادہ تر روزمرہ کی جانب مائل ہے۔ سلاست زبان اور فصاحت بیان دعاؤں اور خطبوں میں زیادہ نمایاں ہے۔ کتب حدیث کے ابواب "الزهد

در O L Z، ۱۹۰۹ء، ص ۱۹ تا ۲۸؛ (۹) R. Geyer، در GGA، ۱۹۰۹ء، ص ۱۰ تا ۵۶؛ (۱۰) Nallino، در الهلال، اکتوبر ۱۹۱۷ء، Scriitti=۱۸۱:۶ تا ۱۹۰:۱۱؛ (۱۱) Taal van den Koran: J. H. Kramers، ۱۹۳۰ء؛ (۱۲) H. Fleisch: Introd. à l'étude des langues sem.؛ H. Birkeland، ۱۹۳۷ء، ص ۹۶ تا ۱۰۳؛ (۱۳) Språk og religion hos Jder og Arabere، ۱۹۳۹ء؛ (۱۴) J. Fück: Arabiya، ۱۹۵۰ء، ص ۵؛ (۱۵) Hist. de litt. Arabe: R. Blachère، ۱۹۵۲ء؛ باب ۳؛ (۱۶) W. Caskel، در ZDMG، ۱۹۵۳ء، ص ۲۸* تا ۳۶*؛ (۱۷) Amer. Anthropol. Assoc. Memoir، عدد ۱۷، ۱۹۵۳ء؛ (۱۸) C. Brockelmann: Handbuch d. Orientalistik، ۱۹۵۳ء؛ ۲/۲: ۲۱۳ تا ۲۱۷؛ (۱۹) Ancient West-Arabian: Rabin، ۱۹۵۱ء، باب ۳؛ (۲۰) وہی مصنف، در Stud. Isl.، ۱۹۵۵ء، ص ۱۹ تا ۳۷۔

حقیقی کلاسیکی عربی کے بارے میں تحقیق و تنقح کے مآخذ ہمارے پاس حسب ذیل ہیں: (۱) زمانہ قبل اسلام اور آغاز اسلام کی شاعری؛ (۲) قرآن مجید؛ (۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور خلفائے راشدین کے رسمی خطوط جنہیں ابتدائی مؤرخین نے اپنی تصانیف میں درج کیا ہے اور قدیم اوراق بردی (papyri)؛ (۴) حدیث؛ (۵) ایام العرب کی نثر۔

زمانہ قبل اسلام کی شاعری اور ابتدائی دور کے اسلامی شعرا کی زبان ایک بدوی روایت کی شاہد ہو سکتی ہے جو قرآن مجید (کی زبان) سے جدا گانہ تھی۔

[قرآن مجید ایک الہامی کتاب ہے جو اپنے اسلوب اور اعجاز کے باعث منفرد حیثیت رکھتی ہے۔ اس کی نثر میں بھی وہ فصاحت و بلاغت اور حسن و جمال ہے جس کی نظیر بہترین شاعری

والرّاق“ اثر انگیزی اور دلاویزی کے اعتبار سے منفرد حیثیت رکھتے ہیں۔ صحیحین اور اسام مالک کی الموطا زبان و ادب کے اعتبار سے بہترین شاہکار ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی فصاحت و بلاغت کا اثر صحابہ کرامؓ پر بھی ہوا۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے خطبات و ارشادات عربی زبان کا قیمتی سرمایہ ہیں۔ صدر اول کی زبان کے نمونے المبرد کی الکامل، الجاحظ کی کتاب البیان والتبيين اور ابن عبد ربہ کی العقد الفريد میں محفوظ ہیں۔

ایام العرب کی زبان میں جو ہم تک ماہرین لسان کے ذریعے پہنچی ہے، صرف چند انحرالی خصوصیات نظر آتی ہیں (W. Caskel، در Islamica، ۱۹۳۱ء، ص ۴۳)۔

کلاسیکی عربی میں ایک انتہائی بیش بہا ذخیرہ لغات تھا جس کا سبب کچھ تو بدویوں کی قوت مشاہدہ تھی اور کچھ شعر و شاعری کی کثرت و فراوانی۔ اس فراوانی کا ایک باعث بولیوں کی باہمی آمیزش بھی ہو سکتی ہے۔ اسلوب و ہیئت کے اعتبار سے یہ زبان زیادہ باثروت نہ تھی، لیکن اس میں اس مقصد کے لیے کافی لوج تھا کہ وہ اپنی بنیادی ساخت کو بگاڑے بغیر ایک انتہائی متمدن اور ممتاز ثقافت کی ضروریات کو ابق بن کر زندہ رہ سکے۔

عرب کے زمانہ جاہلیت ہی میں فصیح زبان کو سیکھنے کی ضرورت محسوس ہونے لگی تھی اور جب غیر عربوں کو بنو امیہ اور بنو عباس کے عہد میں اسے سیکھنے کی ضرورت پیش آئی تو وہ لوگ جن کے پاس یہ محفوظ تھی اور جو اسے سکھاتے تھے، یعنی راوی، موقع پر موجود اور تیار تھے۔ ابو الأسود الدؤلی اور خلیل بن

احمد اسی طبقے سے تھے، لیکن جلد ہی ان کے ساتھ ایسے لوگ بھی شامل ہو گئے جو یونانی فکر سے متاثر تھے اور جنہوں نے راویوں کے روایتی علم کو نحو کی ایک منظم شکل دے دی۔ جو علم [صرف و نحو] اس طرح تخلیق ہوا، اسے نہ صرف شاعری بلکہ قرآن مجید کی توضیح و تشریح کے لیے بھی استعمال کیا، گویا اس سے پہلے کہ کلاسیکی عربی عہد اسلامی کی ادبی زبان بنی، وہ چہان بین اور تنظیم کے ایک عمل سے گزر چکی تھی اور بعد ازاں اس کے قدیم مآخذ یعنی شاعری اور قرآن مجید کے اعلیٰ معیار کے مطابق ترمیم و تجدید بھی ہو گئی۔

مآخذ: (۱) J. Flück Arab Studien, in : J. Flück (۱) : Arabistik, Laizk ۱۹۴۳ء، ۸۵ تا ۲۵۳؛ (۲) الرافعی: تاریخ ادب العربی، ج ۲، مطبوعہ قاہرہ؛ (۳) ضیاء الدین ابن الاثیر: المثل السائر، مطبوعہ قاہرہ۔

اہل یورپ کے مطالعہ ادب عربی کی تاریخ میں پہلا مرحلہ عرب ماہرین لسان کے کام سے بیش از بیش مؤثر طور پر استفادہ کرا رہا ہے۔ Postel (۱۵۳۸ء) اور Erpenius (۱۶۱۳ء) کی تصنیف کردہ سب سے پہلی صرف و نحو کی کتابیں قدیم درسی کتابوں پر مبنی تھیں۔ پہلا شخص جس نے زیادہ قدیم اور بلند پایہ عربی تصانیف سے باقاعدہ کام لیا، سلوستر دسالی S. de Sacy (۱۸۱۰ء) تھا۔ کیسپری C. P. Caspari (۱۸۳۸ء) کی کتاب الزمخشری پر مبنی تھی۔ W. Wright کے ترجمے (۱۸۹۶ء اور بعد کی طباعتوں) کے تیسرے ایڈیشن میں بہت سے اضافے کر دیے گئے۔ D. Vernier (۱۸۹۱ - ۱۸۹۲ء) نے سیبویہ سے استفادہ کیا، M. S. Howell (۱۸۸۰ء تا ۱۹۱۱ء) نے تمام عرب نحوہوں سے اقتباس کیا۔

E. Fagnan کی *Supplément* (۱۸۸۱ء)، R. Dozy کی *Additions* (۱۹۲۳ء) اور ان حواشی کے جو الطبری کے لائیڈن ایڈیشن (۱۹۰۱ء) میں بڑھائے گئے اور BGA کی جلد ۳، ۵، ۸ وغیرہ کے باوجود قرون وسطیٰ کی عربی کے الفاظ بھی پورے طور پر منضبط نہیں ہو سکے۔ I. Krachkovsky، H. Wehr اور Neustadt (۱۹۴۷ء) Shusser (۱۹۵۲ء) جدید عربی سے بحث کرتے ہیں۔ بہر حال ابھی کلاسیکی عربی میں بھی بہت کچھ کرنا باقی ہے۔ بعض اوقات خلا ان حواشی سے پر ہو جاتا ہے جو متون کی طبعات کے ساتھ شامل ہوتے ہیں، مثلاً Nöldeke کی *Delectus* (۱۸۹۰ء) پر A. Müller کے حواشی، المفضلیات، طبع C. J. Lyall، پر A. A. Bevan کے حواشی (ج ۳، ۱۹۲۴ء)، نیز وہ جو Ch. Lyall نے دیوان عبید اور عامر بن طفیل پر اضافے کیے (۱۹۱۳ء) اور F. Krenkow نے دیوان طفیل اور دیوان طرماح (۱۹۲۷ء) پر۔ بیت المقدس کی عبرانی یونیورسٹی نے زمانہ جاہلیت کی شاعری کا ایک مجموعہ لغات تیار کیا ہے۔ قاہرہ میں A. Fischer کی مرتبہ لغات کو شائع کرنے کی تجویز ہو رہی ہے؛ Nöldeke: *Belegwörterbuch*، طبع از J. Kraemer (جس میں Bevan اور دوسرے لوگوں کے جمع کردہ الفاظ بھی شامل کر دیے گئے ہیں) پر ۱۹۵۲ء میں کام شروع ہو گیا تھا۔

(C. RABIN)

(۲) اوائل قرون وسطیٰ کی عربی :

درسی اعتبار سے عربی ادبی زبان کا معیار تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی اور چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے زمانے سے معین ہو گیا تھا۔ اس کے صرف، نحو، جملوں کا استعمال، لغات اور محاورات ادبی کی

لغات میں ارتقا کا آغاز Raphaelengius (۱۶۱۳ء) نے کیا۔ Giggeius نے (۱۶۳۲ء) میں فیروز آبادی کی قاموس پر کام شروع کیا۔ Golius نے (۱۶۵۳ء) میں الجوهری کی صحاح کو اپنے کام کی بنیاد بنایا۔ E. W. Lane نے تاج العروس کے ضخیم ترجمے کو نئی ترتیب سے ایک شاہکار کی صورت میں پیش کیا (۱۸۸۳-۱۸۹۳ء)۔ لین پول کے تالیف کردہ حصے ۶ تا ۸ کم افادیت کے حامل ہیں اور Belot اور Hava وغیرہ کی عملی لغات جو لسان العرب پر مبنی ہیں لغت نویسی کی آخری کڑیاں ہیں۔

دوسرے مرحلے میں یورپی علما نے متون کی جانب بلا واسطہ رجوع اور آزادانہ تجزیے کی مدد سے عربوں کے کارناموں میں اصلاح و اضافے کی کوشش کی۔ صرف و نحو میں یہ عمل S. de Sacy : *Kleinere Schriften*، ج ۱ تا ۲، ۱۸۸۶ تا ۱۸۸۸ء) پر H.L. Fleischer کے حواشی سے شروع ہوا۔ اس کے علاوہ یہ تصانیف خاص اہمیت کی حامل ہیں: *Zur Gramm. d. klassischen Arabisch*: Th. Nöldeke در SBAG، wien، ۱۸۹۷ء، ج ۲؛ H. Reckendorf : *Syntaktische Verhältnisse d. Arab.* ۱۸۹۵ء تا ۱۸۹۸ء؛ وہی مصنف: *Arabische Syntax*، ۱۹۲۱ء؛ *Grundr. d. vergl. Gramm.* : C. Brockelmann، ج ۲ (۱۹۱۳ء)؛ M. Gaudesfroy - Demomby : *Gramm. de l'Arabe Classique* : R. Blachère و nes ۱۹۳۷ء۔ لغت نویسی کے سلسلے میں عربی تصانیف کا بڑا نقص یہ ہے کہ ماسوا بعض متخصصانہ ذخیرہ الفاظ اور الفیومی کی المصباح المنیر کے بعد کے کلاسیکی دور کے لسانی اضافوں کو زیادہ تر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ G.W. Freytag (۱۸۳۰ء تا ۱۸۳۷ء) اور A. de Biberstein-Kazimirski (۱۸۶۰ء) پہلے ہی متون سے استفادہ کر چکے تھے۔

تعیین منظم اور ہر مشقت تحقیق و تدقیق کے بعد واضح طور پر کر دی گئی تھی۔ اس وقت سے لے کر زمانہ موجودہ تک اسے ایک مسلسل اور بے روک ٹوک زندگی حاصل رہی ہے، اگرچہ ہر عربی بولنے والے ملک میں روزمرہ کی زندگی کے لیے ایک مخصوص عوامی زبان بن گئی ہے، تاہم لکھنے کے لیے سب لوگ برابر وہی معیاری ادبی زبان استعمال کرتے رہے ہیں۔

اسلام کی ابتدائی صدیوں کے علما نے جن کے سر اس مہتم بالشان لسانی معیار کی تعین کا سہرا ہے، اپنا نقطہ آغاز قرآن مجید کے متن کو قرار دیا، جو تاریخی لحاظ سے معتبر اور مستند ہے اور اپنی تعریف بطور ایک واضح عربی کتاب کے [کتاب عربی مبین] کرتا ہے اور جس کا انضباط تالیف اور سرکاری طور پر اشاعت پہلی صدی ہجری کے چوتھے عشرے/ساتویں صدی عیسوی میں ہوئی۔ احادیث کے مجموعے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے رسائل و خطب، خلفائے راشدین اور صدر اسلام کے مشہور خطبا کے اقوال و خطبات، نیز عربی شاعری کے منتخب مجموعے بھی حوالوں اور ادبی زبان کے تحریری نمونوں کے طور پر کام میں لائے گئے، لیکن ان علما کی سب سے بڑی مساعی زمانہ جاہلیت کے ادب کو جو اب تک راویوں اور بدویوں کے ذہن میں محفوظ تھا، جمع کرنے، اسے نئی زندگی بخشنے اور اس کی توثیق و تصدیق کی طرف مبذول رہیں۔ زمانہ جاہلیت کے آخری ڈیڑھ سو سال کی شاعری، نیز خطبات اور امثال کو جمع کر کے ان کا مطالعہ کیا گیا، ان کی شرحیں لکھی گئیں اور انہیں معاورات قرآنی کی توضیح کے لیے اور لسانی و ادبی صحت کی سند کے طور پر استعمال کیا گیا۔

وہ مفروضہ جس پر اس تعمیری تجدید و تعین معیار کی عمارت کھڑی کی گئی یہ تھا کہ زمانہ قبل اسلام اور بعد اسلام کی ادبی زبان یکساں تھی۔ یہ مفروضہ متعدد تاریخی اور ادبی معلومات کی بنا پر صحیح ثابت ہوتا ہے۔ قرآن مجید کا دعویٰ یہ تھا کہ اس نے عربوں سے انہیں کی زبان میں خطاب کیا، جیسا کہ ہر مقدس رسالت کے سلسلے میں خدائے تعالیٰ کا معمول رہا تھا: [وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ] (۱۴) [ابراہیم: ۴] یعنی ہم نے کبھی کوئی پیغمبر نہیں بھیجا، مگر اس کے اپنے لوگوں کی زبان میں۔

جب عربوں نے قرآن مجید سنا اور اسے سمجھا، تو اس کے ادبی معامن کے معترف ہوئے اور اس کی اعلیٰ ہائے کی فصاحت نے ان پر بہت اثر کیا (ابن ہشام، قاہرہ ۱۹۱۴ء، ۱: ۲۰۱، ۲۱۶ تا ۲۱۷)۔

زمانہ جاہلیت کی شاعری کے مستند ہونے کے لیے جسے تلاش و جستجو سے حاصل کیا گیا، اس کی ترکیب، ساخت، اسلوب بیان اور زبان میں قرآن سے مطابقت اور بعد اسلام کی شاعری سے اصول نظم میں مماثلت کے دعوے کی تائید میں بہت سے حوالوں کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ ایک اور حقیقت جس پر تاریخی حوالے متفق ہیں یہ ہے کہ جاہلیت کی شاعری جس شکل میں کہ وہ جمع کی گئی ہے اور ہم تک پہنچی ہے پورے ملک عرب میں پڑھی جاتی تھی اور استحسان کی نظر سے دیکھی جاتی تھی، چنانچہ وہ شاعرانہ زبان جو حیرہ میں بنو لخم اور شام میں غسانیوں کے درباروں میں سنائی دیتی تھی اور جسے لوگ نجد اور حجاز میں سن کر سراہتے تھے ایک ہی تھی۔

[قرآن مجید اپنی فصاحت و بلاغت اور وحی الہی ہونے کے باعث] عربوں کے لیے ایک ایسا ہی معجزہ بن گیا جیسا بنی اسرائیل کے لیے ایک عصا کا سانپ میں تبدیل ہو جانا یا بیماروں کو شفا دینا تھا۔ عربوں کی زندگی، عقیدے اور عملی فلسفے کا انقلاب تمام و کمال اسی قرآن مجید کا رہین منت تھا۔ اس کے نزول کے آغاز ہی سے مسلمانوں نے اسے حفظ کرنا شروع کر دیا اور اس کی تحریر ان کاتبوں [= کاتبان وحی] کے ہاتھوں ہونے لگی جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کام کے لیے مامور فرمایا تھا (الْجَهْشِيَارِي : السُّورَاءُ وَالْكِتَابُ، طبع سقا وغیرہ، قاہرہ ۱۹۳۸ء)۔

عام دستور یہ تھا کہ ہر مسلمان چند آیات (تقریباً دس) یاد کر لیتا تھا اور ان سے آگے نہیں بڑھتا تھا جب تک کہ وہ ان کا مفہوم نہ سمجھ لے اور ان کی تعلیم پر اپنی عملی زندگی میں کاربند نہ ہو جائے (الطَّبْرِي : جَامِعُ الْبَيَانِ، ۱: ۲۷ تا ۲۸)۔ زیادہ عرصہ نہیں گزرنے پایا تھا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے بعض (مثلاً حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ، حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ) نے قرآن کی تفسیر میں مہارت خصوصی حاصل کر لی۔ اس طرح ادبی اور لسانی علم کی ایک نئی شاخ قائم ہو گئی جس نے آگے چل کر ادبی عربی کے معیاری بنانے میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ [تفصیلات کے لیے رُكَّ بَہِ قرآن اور علم القرآن]۔

اس طرح قرآن مجید اسلام کی پہلی اور اولین ادبی تحریر کا سب سے زیادہ مستند نمونہ بن گیا۔ برق رفتاری سے پھیلتا ہوا اسلام جہاں جہاں بھی پہنچا، اس ادبی و دینی آئین کو اپنے ساتھ لیتا گیا۔ ہر مؤمن اسے کلتی یا جزوی طور پر

اس ادبی زبان کی تشکیل میں اولیت کے دعاوی مختلف قبائل کی جانب سے ہوتے رہے۔ ایک بیان میں جو اسلامی کتابوں میں اکثر مذکور ہوتا ہے یہ نظریہ پیش کیا گیا ہے کہ جاہلیت کی شاعری کا آغاز بنو ربیعہ میں مہلہل سے ہوا، پھر وہ قبیلہ قیس میں منتقل ہوئی جہاں دونوں نابغہ [الذبیانی و الجعدی] اور زہیر نے عروج حاصل کیا، اور آخر کار یہ بنو تمیم میں پہنچی اور اسی قبیلے میں یہ ظہور اسلام تک باقی رہی (الْمُزْهَر، ۲ : ۴۷۶، ۴۷۷)۔ اس موضوع پر روشنی ان متعدد کوششوں میں تلاش کی جا سکتی ہے جو اس روایت کی توضیح و تشریح کے ضمن میں کی جاتی رہی ہیں کہ ”قرآن مجید سات ”احرف“ (بولیوں یا زبانوں) میں نازل ہوا“۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ سات بولیاں بالائی ہوازن اور زیریں تمیم کی تھیں۔ اس کا مفہوم یہ لیا جا سکتا ہے کہ ان سات بولیوں کا جو واضح ترین اور فصیح ترین تھیں، ادبی زبان کی تشکیل میں بڑا حصہ تھا (السُّيُوطِي : الْاِتْقَانُ، قاہرہ ۱۹۳۵ء، ص ۴۷)۔ [عربوں کی بولیوں سے مراد ان کے وہ سات مشہور لہجے ہیں جن میں قرآن مجید کے الفاظ کو ادا کیا جا سکتا ہے، اور قرآن مجید کے الفاظ اس بات کے متحمل ہیں کہ انہیں سات لہجوں میں سے کسی ایک میں ادا کیا جاسکے۔ اس سے نہ تو لفظوں کی بناوٹ اور ساخت میں فرق آتا ہے اور نہ مفہوم و معنی میں کوئی تبدیلی پیدا ہوتی ہے]۔

ادبی عربی کے ارتقا اور شیوع کا دوسرا دور اسلام سے شروع ہوتا ہے۔ اسلام نے شاعری کے دلدادہ عربوں کے سامنے اپنے دعوے کی حقانیت ثابت کرنے کے لیے قرآن مجید پیش کیا۔

زبانی یاد کر لیتا ہے اور اپنی ادبی سرگرمیوں میں اس کے اسلوب اور افکار سے متاثر ہوتا ہے۔

قرآن مجید کا ایک پہلو اور بھی تھا جس سے یہ ادبی زبان کی روش ارتقا پر اثر انداز ہوا، یعنی اس کی معجزانہ اور ناقابل سبقت برتری۔ عربوں کے نامور ادیبوں نے اس کے اعجاز بلاغت کے آگے عاجز و بے بسی کا اعتراف کرتے ہوئے سر تسلیم خم کیا اور مسلمان صدیاں گزرنے پر بھی اسے ایک ادبی رہنما اور لسانی سند تصور کرتے ہیں۔ فصاحت قرآنی (اعجاز القرآن) کے اسرار و رموز کے مطالعے نے ادبی تنقید کے لیے ایک نیا راستہ کھول دیا اور بہت سا بیش قیمت مواد فراہم کر دیا (دیکھئے محمد خلف اللہ : *Qur'anic Studies as an Important Factor in the Development of Arabic Literary Criticism*، در *Faculty of Arts Bulletin* اسکندریہ ۱۹۵۳ء)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ حیات اور اس کے کچھ بعد تک عربوں کی شاعرانہ سرگرمیوں کی جگہ دین اسلام کی تبلیغ و اشاعت نے لے لی۔ بعض مسلمانوں کو قرآن مجید پڑھنے اور اس کے حسن اسلوب پر غور و فکر کرنے کا ایک بہتر مشغلہ مل گیا اور بعض شام، عراق اور ایران کی جنگوں میں مشغول اسلامی فوجوں میں شریک ہو گئے۔ کچھ عرصے تک فن خطابت، فن شاعری کا جانشین بن گیا۔ ادبی زبان اب پیش از پیش رشد و ہدایت اخلاقی ہلندی اور نئے دستور کے لیے وضع قوانین کا ذریعہ بنتی گئی۔ زمانہ قبل اسلام کی ادبی زبان کے ڈھانچے کے اندر معانی کے نئے نئے رنگ اور ادبی محاورات بننے شروع ہو گئے۔ بقول ابن فارس عربوں نے اپنے ایام جاہلیت میں اپنے آبا و اجداد سے بولیوں، ادب، رسم و رواج اور قربانیوں کے دستور کا ایک ورثہ پایا تھا، لیکن جب اسلام آیا

تو حالات بدل گئے۔ قدیم مذہبی عقائد متروک ہو گئے، عادات منسوخ ہو گئیں اور بعض لسانی اصطلاحات ایک معنی سے دوسرے کی جانب منتقل ہو گئیں، اس لیے کہ بہت سی چیزوں کا اضافہ ہوا، احکام عائد کیے گئے اور قواعد مقرر ہوئے۔ ان تغیرات کی مثالیں السیوطی، ابن خالویہ، الثعالبی اور ابن دُرَیْد نے دی ہیں (دیکھئے المزہر، ۱ : ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۲)۔

اس طرح ادبی عربی کے ارتقا کے دوسرے دور میں نئے اہم اسباب و عوامل پیدا ہو گئے جن میں سے بعض دینی تھے اور بعض اجتماعی۔ اس دور میں بہت سے ضروری لسانی تغیرات رونما ہوئے، اس سے بڑھ کر یہ کہ منظر اب معتد بہ حد تک وسیع تر ہو رہا تھا اور اپنی جگہ بدل رہا تھا۔ عرب اب اپنے ہی جزیرہ نما میں محصور نہ تھے، بلکہ اسلام کی تیزی سے بڑھتی ہوئی فتوحات کے ساتھ ساتھ ادھر ادھر پھیلتے جا رہے تھے۔ وہ جہاں کہیں جاتے تھے اپنے ہمراہ نہ صرف اپنی شستہ و مؤثر زبان رکھنے والی مقدس عربی کتاب قرآن مجید، بلکہ اپنے قبائلی، لسانی خصائص اور اپنا روایتی موروثی ادب (اشعار، امثال، روایات و قصص اور فصیح و بلیغ خطبات) لے کر جاتے تھے جو ان کے حلقوں میں محفوظ تھا۔ یہ فتوحات عربوں کے لسانی اتحاد کا ایک بڑا باعث تھیں۔ بڑی بڑی حملہ آور فوجوں میں سے کئی ایک قبائل کے مخلوط لوگوں پر مشتمل ہوتی تھیں جن کے ساتھ ان کی عورتیں اور بچے بھی ہوتے تھے۔ اس طرح مفتوحہ شہروں میں قبائلوں میں بڑے پیمانے پر اختلاط اور باہمی شادی بیاہ ہوتے رہے۔ نئی قائم شدہ بستیوں، مثلاً کولے میں شمالی اور جنوبی عرب کے عناصر موجود تھے اور اسی طرح نجد اور حجاز کے بھی۔

کر دیا۔ بعض ایرانی بادشاہوں، مثلاً بہرام گور کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کی پرورش عرب کے درباروں میں ہوئی تھی اور وہ عربی میں شعر کہتے تھے۔ H.C. Woolner (در Language in History and Politics) کا قول ہے کہ ساتویں صدی عیسوی میں فارسی پر ایک قوی آرامی رو اثر انداز ہوئی، جس نے عربی کی اشاعت کے لیے راستہ ہموار کر دیا۔ اس اثر کی ایک شکل سریانی (شامی زبان) کے ذریعے آئی جسے ایران میں ثقافتی زبان کے طور پر ایک اہم مقام حاصل تھا۔

مصر میں بطلیمیوسی زمانے سے یونانی زبان ثقافت، سیاست، نظم و نسق ملکی اور بعد میں کلیسا کی زبان رہی تھی، بحالیکہ وہاں کے باشندوں میں روزمرہ میل جول کے لیے تبادلہ خیال کا ذریعہ قبطی زبان تھی؛ تاہم کلاسیکی عربی کو سرکاری زبان اور عوامی عربی کو مصریوں کی بول چال کی زبان بننے کا عمل فتح کے بعد ایک صدی کے اندر مکمل ہو گیا تھا۔ مستند علما کا بیان ہے کہ اس عہد کے بعد قبطی زبان مصر کے بیشتر حصوں سے تقریباً مکمل طور پر غائب ہو گئی اور صرف ان عالموں کے پاس باقی رہ گئی جو خاص طور سے اس کے مطالعے کا شوق رکھتے تھے (احمد امین: فجر الاسلام، بار سوم، ص ۲۵۹)۔ اسلام جب شمالی افریقہ میں داخل ہوا تو اسے وہاں تین زبانیں ملیں: لاطینی جو نظم و نسق حکومت اور ثقافت کی زبان تھی؛ یونانی، لاطینی اور سامی عناصر سے مخلوط ایک زبان جو قرطاجنہ نے ورثے میں چھوڑی تھی، اور اندرون ملک میں بربر زبان۔ شہروں میں عربی نئے دین کی اشاعت اور عرب آبادکاروں کی مسلسل آمد سے رائج عام زبان بن گئی، لیکن اندرون ملک میں بربر زبان اپنے مضبوط مورچوں

عرب اب قبائلی مرحلے سے گزر کر شہروں اور ملکوں کے دور میں داخل ہو رہے تھے۔ ان کی معاشرتی وحدتیں اب قبائلی نہ تھیں بلکہ شہری تھیں، جیسے کہ بصرے اور کوفے میں، اور یا علاقائی جیسے کہ شام اور مصر میں۔ عربوں کی اس نئی جماعت بندی سے بولیوں کے اختلافات ضرور کم ہو گئے ہوں گے اور اتحاد کے ان عوامل کو مزید قوت حاصل ہو گئی ہوگی جس کی ابتدا ظہور اسلام سے پہلے ہی ہو چکی تھی۔

ان فتوحات کے ساتھ عربی زبان اب نئے غیر عرب علاقوں میں پھیل رہی تھی۔ وسیع اسلامی سلطنت کے مختلف حصوں میں اس کی رفتار ترقی مختلف رہی؛ بعض ملکوں، مثلاً شام اور مصر میں یہ ملک کی قومی زبان بن گئی اور اب تک ہے۔ دوسرے ملکوں، مثلاً ایران میں یہ چند صدیوں کے لیے ثقافت کی زبان رہی، لیکن زمانہ گزرنے پر اس نے اپنی جگہ مقامی فارسی زبان کے لیے خالی کر دی۔ اپنے ابتدائی مراحل میں اس کی اشاعت اور عرب ممالک میں عوامی زبانوں کے ظہور کی کہانی ایک طویل اور دلچسپ قصہ ہے (دیکھیے شکری الفیصل: المجتمعات الاسلامیة، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ج ۲)۔ بعض ممالک میں عربی کی اشاعت اور اسکی قومی زبان بننے میں مختلف اسباب سازگار ہوئے۔ شام میں عرب پہلے ہی آباد ہو چکے تھے؛ عربی شاعری کو غسانی درباروں میں مقبولیت حاصل تھی اور بہت سے باشندے آرامی بولتے تھے جو عربی سے مماثل زبان تھی۔ عراق میں بھی عرب قبائل زمانہ قبل اسلام سے آباد ہو چکے تھے اور الحیرہ میں ایک عرب سلطنت کا قیام عمل میں آ چکا تھا۔ عراق میں ان علاقوں میں جہاں فارسی زیادہ تر رائج تھی عربوں اور ایرانیوں کی قدیم ہمسائیگی نے فاتح زبان کے لیے راستہ صاف

قوت و طاقت پیدا ہوئی اور لے الفاظ نے اس کے دامن کو مالا مال کر دیا۔ فارسی کا خاص طور پر سامانِ تعیش، زیورات، صنعت، فنونِ لطیفہ، انتظامِ حکومت اور سرکاری دواوین (رجسٹروں) سے متعلق اصطلاحات کے ادخال میں بڑا ہاتھ تھا۔

(محمد خلف اللہ)

(۳) وسطی عربی :

عرب سلطنت کی تخلیق سے جو اپنے عروج کے زمانے میں کوہستان پائرینیز (Pyrenees) اور بحرِ ظلمات (Atlantic) سے لے کر سیر دریا اور دریائے سندھ کے ساحلوں تک پھیلی ہوئی تھی، عربی زبان کے ارتقا پر دور رس نتائج مرتب ہوئے۔ عربی جو اب تک محض عرب اور اس کے نزدیکی ہمسایہ ممالک میں بولی جاتی تھی، مسلمان فوجوں کے ساتھ ساتھ اس وسیع سلطنت کے دور دراز ترین حصوں میں جا پہنچی۔ خیمہ گاہوں اور غزوات کی زندگی نے مختلف قبائل کے لوگوں کو ایک دوسرے کے بہت قریب کر دیا اور شہروں میں قبائلی محلوں (خِطَط) کے قرب نے جلد ہی ان کی بولیوں میں مساوات و یکسانیت پیدا کر دی۔ علاوہ ان بولیوں کے بین القبائلی بول چال کی بعض قسمیں بھی موجود تھیں جن میں سے خاص طور پر قابل ذکر خطابت کی زبان تھی جسے قبیلے کا خطیب اپنی تقریروں کے لیے استعمال کرتا تھا۔ اس کے علاوہ شاعری کی زبان تھی؛ یہ دونوں زمانہ جاہلیت میں نشو و نما پا چکی تھیں اور اب قرآن مجید کی زبان نے انہیں مزید رونق و وسعت عطا کر دی تھی۔ شاعرانہ زبان میں کچھ مخصوص صفات وزن اور قافیے، لغات، تعبیرات، صنائع و تصورات کی پائی جاتی تھیں جو قدیم شاعروں سے ورثے میں ملی تھیں، لیکن اور لحاظ سے بظاہر وہ روزمرہ گفتگو

پر عربی کے پھیلنے میں مزاحم ہوتی رہی۔ اس طرح یہ فتوحات عربی زبان کو نہ صرف بطور ایک ادبی بلکہ عوامی زبان کے طور پر بھی متعدد مختلف ملکوں میں منتقل کرنے کا ذریعہ بن گئیں۔ جس طرح کہ بہت سے عرب ان ملکوں میں اپنی زبان کو اپنے ہمراہ لے کر نقل وطن کر آئے، اسی طرح بہت سے غیر عرب بھی مقابل سمت میں [یعنی عرب میں] جاتے رہے۔ بہت سے بطور غلاموں اور موالی کے مکے، مدینے، بصرے اور کوفے کے بڑے عرب مرکوزوں میں بس گئے۔ قدرتی طور پر انہوں نے عربی کو باہمی میل جول کی زبان کی حیثیت سے اختیار کر لیا اور ان میں سے بعض نے نصیح عربی میں مہارت حاصل کر کے شاعری اور ادب میں شہرت حاصل کر لی۔ بعض ایرانی موالی کو حجاز کے دونوں بڑے شہروں (مکے اور مدینے) میں اپنی موسیقی اور راگ رنگ کے لیے ایک سیر حاصل زمین مل گئی۔ اس طرح پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے دوران میں تمام سلطنت اسلامی میں عربوں اور غیر عربوں میں باہمی اختلاط کی ایک حرکت پیدا ہو رہی تھی۔ اس حرکت کا نتیجہ ایک عظیم الشان تمدن تھا، جو عربی اسلامی تمدن کے نام سے مشہور ہوا۔ مفتوحہ قوموں کا اس تمدن میں حصہ ثقافت، علم و فن اور نظم و نسق حکومت کے شعبے میں تھا، بحالیکہ خالص عربی حصہ لسانی اور مذہبی میدانوں میں تھا۔ قدیم آرامی اور ایرانی ثقافتوں کی آمیزش سے ایک نیا نمونہ تیار کیا گیا اور اس کی نمائش کا ذریعہ عربی زبان بنی۔ اس طرح خیالات و تصورات کے نئے عناصر نے عربی زبان میں ایک نئی روح بھونک دی۔ فصاحت اور بلاغت کے نئے احساسات سے اس میں

کی زبان سے زیادہ مختلف نہ تھی۔ اشعار اب بھی بر موقع فی البدیہہ کہے جاتے تھے اور انہیں سمجھنے کے لیے سامعین کو کسی قسم کی تعلیم کی ضرورت نہیں ہوتی تھی۔

یہ پہلی صدی ہجری کے نصف آخر ہی میں ہوا کہ ہمیں حجاز کی عشقیہ شاعری میں بعض نئے لسانی خصائص نظر آنے لگے۔ ان شاعروں نے جنہیں ان کے ماحول نے اپنے جذباتی تجربات پر غور و فکر کرنے کی فرصت مہیا کر دی تھی، بدوی شاعری کی رسمی روایات کو اپنے مقاصد کے لیے ناکافی پایا اور انہوں نے نئے اونچے طبقے کے اسلوب گفتگو سے کام لینا شروع کیا جو حجازی بولے اور اقامت پذیر شہری زندگی کی ضروریات سے متاثر ہوئی تھی (دیکھیے Paul. Schwarz : *Der Diwan des 'Umar b. abi Rabi 'a*، ۴ (۹۰۹ء) : ۹۴ تا ۱۷۲)۔

نئے صوبوں میں سوا شام کے شاید عربوں کی تعداد مقامی آبادی سے معتدبہ حد تک کم تھی اور اس آبادی کے لوگ اپنی مادری زبان استعمال کرتے رہے، لیکن حکومت سے معاملات میں انہیں اپنے فاتحین کے محاورے کی پابندی کرنا پڑتی تھی، اگرچہ ابتدا میں وہ ایک طرح کی کام چلاؤ زبان ہی استعمال کرتے رہے۔ پھر وہ غیر مسلم بھی تھے جو جنگوں میں اسیر ہوئے تھے اور جنہیں ان کے عرب آقاؤں کے گھروں اور حرموں میں جگہ دی گئی تھی۔ ان لوگوں نے بہت جلد عربی کو اپنا لیا اور عام طور پر اسلام قبول کر لیا۔ ان میں سے بہت سوں یا ان کی اولاد کو غلامی سے آزادی دے دی گئی اور یہ حیثیت موالی (= آزاد کردہ غلام) ان لوگوں نے سلطنت کی اقتصادی زندگی میں، خصوصاً شہروں میں جہاں وہ اکثریت میں تھے، ایک اہم خدمت انجام دی۔ ان کی زبان میں بہت

سی تبدیلیاں پیدا ہو گئیں، جس کا سبب کچھ تو ان کے آبا و اجداد کی زبان کا اثر تھا اور کچھ اپنے عرب مریٹوں اور ہمسایوں کی بولی کا؛ اسی طرح آخر میں ان کے اقتصادی اور معاشرتی ماحول میں تیزی سے رونما ہونے والے تغیرات بھی کار فرما تھے۔ اس تغیر پذیر زبان کے مختلف محاورات مقامی وسطی عربی بولیوں کے پیشرو تھے، جو مختلف صوبوں کے شہروں میں ادنیٰ طبقے کے لوگ استعمال کرتے تھے۔ ان کی ایک خصوصیت تلفظ کی سادگی تھی۔ حلقی (glottal) وقفے کو حذف کر دیا گیا، "ق" جس کی آواز بدوی گفتگو میں نکالی جاتی تھی بے آواز ہو گیا؛ زور دار اور بے زور آوازوں اور نیز ضاد اور ظاء کو مخلوط و ملتبس کر دیا گیا۔ ان علاقوں میں جہاں پہلے زیادہ تر آرامی رائج تھی بین السنی (interdentals) احتکاکی حروف اپنے متماثل حروف مطبوعہ (occlusives) میں تبدیل ہو گئے، لیکن وسطی عربی کا سب سے زیادہ قابل ذکر خاصہ آخر کے حروف علت مقصورہ (یعنی فتحہ، کسرہ و ضمہ) کی تخفیف اور یکسر فقدان، اور اس کے ساتھ ہی اعراب (desinential inflexion) سے اعراض تھا جس کا نتیجہ زبان کی ساختوں میں اہم تغیرات کی شکل میں رونما ہوا (J. Cantineau : *Bulletin de la société linguistique*، ۱۹۵۲ء، ص ۱۱۲)۔ اعراب کی تبدیلی کا پرانا طریقہ متروک ہو گیا، نصب، جرّ اور رفع کی حالتوں، ظرفیہ حالت (status) اور افعال کے صیغوں (moods) کی تمیز باقی نہ رہی۔ ان کا کام اب ترتیب لفظی، مبہم اور تعقیدی (periphrastic) عبارات اور ان دیگر ذرائع سے لینا پڑا جو تحلیلی اور تفصیلی قسم کی زبانوں میں عام طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ وسطی عربی کو فلسطین، شام اور عراق کے عیسائیوں

نے بھی اختیار کر لیا اور - رقی یہودیوں نے بھی - دوسری صدی ہجری/آنہویں صدی عیسوی اور بعد کے زمانے میں یہ لوگ اسے استعمال کرتے رہے، بحالیکہ عرب مسلمانوں کی کلاسیکی عربی بدستور ادبی سرگرمیوں کے اظہار کا ذریعہ رہی - قرآن مجید اور قدیم عربی شاعری کی زبان کو موالی بھی بہ نظر استحسان دیکھتے رہے جو شروع ہی سے عربی زبان کے اونچے معیار سے مطابقت کی کوشش میں رہے، اور پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی ہی سے عربی شاعری میں حصہ لینے لگے تھے (مثلاً زیاد الأعجم)۔ پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے آخر میں موالی کو کلاسیکی عربی میں کچھ نہ کچھ تعلیم کی ضرورت محسوس ہوئی - اس طرح وہ صرف و نحو کی تعلیم و تعلم کی تحریک کا باعث بن گئے، بحالیکہ خود عربوں کو یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ زبان خالص نہ رہے گی - اس طرح انہیں اپنی زبان کی صحت و پاکیزگی کو باقی رکھنے کی ضرورت کا احساس ہو گیا۔

جب ایک مرتبہ موالی نے عربی زبان کو اختیار کر لیا، تو کلاسیکی زبان بنو امیہ کے سقوط کے بعد بھی زندہ رہی اور پوری اسلامی دنیا میں ثقالت اسلامی کے اظہار کا ذریعہ بنی رہی، نہ صرف ان صوبوں میں جہاں عربی زبان زیادہ تر رائج تھی یا اس کا رواج بڑھ رہا تھا، بلکہ ایسے ملکوں میں بھی جہاں اسے کبھی بھی اپنے پاؤں مضبوطی سے جمائے کا موقع نہ مل سکتا تھا - بصرے اور کولنے کے دیستانوں میں عربیہ کے قواعد کو ان بدویوں کے معاشرت کے مطابق معیاری اور مستند بنایا گیا جن کی زبان کو خالص ترین مانا جاتا تھا - یہ معیاری زبان دربار اور اعلیٰ معاشرے میں مستعمل تھی اور اس میں مہارت تامہ حاصل

کرنا ہرادیب یا عالم کے لیے مقدم ترین فضیلت سمجھا جاتا تھا - ادبی مقاصد کے لیے اس کے استعمال میں بہت مختلف قسم کے نمونے نظر آتے ہیں - ان تمام تحریروں میں جو عربی اور بدوی زندگی سے متعلق ہیں (مثلاً امثال العرب، ایام العرب، بلکہ مغازی اور سیرۃ بھی) ایک حد تک قدیم زبان کی سادہ اصلیت اور صنائع و بدائع لفظی سے مبرا سادگی باقی رہی - حدیث اور فقہ کے ادب میں معاشرتی اور اقتصادی تغیرات نہ صرف جملوں کی ساخت بلکہ الفاظ کی ساخت پر بھی اثر انداز ہوئے عہد عباسی کے ابتدائی دور کے غیر مذہبی نگاروں (مثلاً ابن المقفع) کی زبان ایک بالکل مختلف نمونے کی ہے - اس زبان پر ان تغیرات نے جبراً لازمی معاشرے میں غیر عرب اقوام کے عروج کے باعث پیدا ہوئے، زمانہ جاہلیت کے ورثے نے اور مشرقی یونانیت (Hellenism) سب ہی نے پورا پورا اثر ڈالا - یہ زبان شستہ، سلیس اور لوچدار ہے اور صحیح طریقے پر اظہار خیالات کے لیے بہت موزوں ہے - اگرچہ اس کے لغات میں بدوی زبان کے الفاظ کی بھرمار نہیں (جیسی کہ ازجوزہ شاعری میں نظر آتی ہے)، تاہم وہ باثروت اور اظہار مطلب کے قابل ہے اور اس کی نحوی ساخت اسی اور ملی شکلوں کی اس بھاری بھرکم اور زائد از ضرورت نشوونما سے بری ہے جو بدوی زبان میں اس قدر نمایاں ہے - یہی استواری اور سادگی اسی عہد کے نام نہاد "جدید" (محدث) شاعروں (مثلاً ابوالعلاہ) کے اشعار میں بھی پائی جاتی ہے، اگرچہ بحیثیت مجموعی شاعری میں پرانے نمونوں کی پیروی ہمیشہ زیادہ سے زیادہ کی جاتی رہی ہے۔

اس زمانے کی روزمرہ زندگی کی زبان اور ان بولیوں کے بارے میں جو اسلامی معاشرے کے

مختلف طبقات بولتے تھے ہمیں بہت کم معلوم ہے۔ دوسری/آٹھویں صدی کے آخر تک لسانی حالات کس قدر پیچیدہ ہو گئے تھے، اس کا کچھ اندازہ ہمیں الجاحظ [رک باں] کے بعض ملاحظات سے ہو سکتا ہے جو نہ صرف حقیقی بدویوں کی خالص صحیح زبان، شہروں کے قرب اور کسانوں سے میل جول کے باعث اس کی بہ تدریج خرابی، ادنیٰ طبقوں کی عوامی زبان، بساطیوں کی اصطلاحی زبان (cant)، فقیروں کی رمزیہ بولی (= ارغہ) اور تجارت اور مختلف پیشوں کی مخصوص اصطلاحات کے بارے میں ہیں، بلکہ ایک طرف غلط تلفظ اور ناقص کلام اور دوسری طرف تکلف اور تصنع سے متعلق بھی۔

ان متضاد رجحانات کا اثر تحریری زبان پر جلد ہی ہونے لگا۔ وہ مترجمین اور علما جنہوں نے یونان کے فلسفے، طب، ریاضیات اور دوسرے علوم کے ترکے کو دنیاے اسلام تک پہنچایا، عربی لغات کے دامن کو اصطلاحات سے بہت حد تک مالا مال کر دیا، لیکن نہ تو عربی صرف و نحو سے بخوبی واقف تھے اور نہ ان میں علمی کمال اور کامل طرز بیان کے حصول کا ذوق ہی پایا جاتا تھا، اس لیے ان کے ترجموں میں عام طور پر وسطی عربی کے بعض خصائص نمایاں ہیں (دیکھیے Hunain b. Ishāk und : G. Bergsträsser seine Schule، لائیڈن ۱۹۱۳ء، ص ۲۸ تا ۵۳)۔

دولت عباسیہ کے زوال اور تیسری/نویں صدی کے دوران میں ترکی سپاہیوں کے عروج سے تعلیمی معیاروں میں ایک عام انحطاط پیدا ہو گیا، یہاں تک کہ درباری زبان میں بھی اس کی پہلی سی پاکیزگی باقی نہ رہی، بلکہ وہ سوقیانہ ذوق کے باعث بگڑ گئی۔ ۵۳۰/۹۱۲ء کے قریب شائستہ محفلوں، قانونی عدالتوں اور مدارس کی بول چال میں

کلاسیکی زبان کا استعمال ختم ہو گیا اور وہ ایک ادبی زبان کی شکل میں منجمد ہو کر رہ گئی۔ اعراب کے نحوی قواعد کی پابندی کو اظہار علمیت اور تکلف کی علامت سمجھا جانے لگا۔ اس کے ساتھ ہی بدویوں سے گزشتہ گرمجوشی کے احساسات میں کمی ہونا شروع ہوئی اور ان کی زبان کو، جس کی بولیوں میں اس اثنا میں بہت سے تغیرات پیدا ہو گئے تھے، اب عربی کلام کا بہترین نمائندہ تصور نہیں کیا جاتا تھا۔ کلاسیکی زبان محض منجمد موقعوں پر بولی جاتی تھی۔ اس کے علاوہ اس کا استعمال ادب کی قلمرو تک محدود تھا اور ادب میں اس کا استعمال زیادہ تر اسلوب کا ایک مسئلہ تھا۔ اس وقت سے لے کر اصطلاح عربیہ کا مفہوم الفاظ، جملوں، صرفی اشکل اور نحوی تراکیب کا ایک ناقابل تغیر نظام ہو گیا جو نحویوں اور لغات نویسوں کے وضع کردہ قواعد کا سختی سے پابند تھا اور جس میں کم سے کم نظریاتی طور پر کوئی اصلاح ممکن نہ تھی۔ اپنے موضوع کے لیے جو کسی مصنف کو خود محدودے چند عنوانوں میں سے انتخاب کرنا پڑتا تھا اس فنی زبان کو استعمال کرنے کی غرض سے ان اسالیب میں سے کسی ایک اسلوب کو انتخاب کا اختیار تھا جو قافیہ، وزن، صنائع اور دیگر اقسام تحسین کلام استعمال کرنے میں ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے تھے، لیکن ایک دفعہ جب وہ اپنے موضوع اور اسلوب کو انتخاب کر لیتا تھا تو پھر وہ روایتی نمونوں کا پابند ہو جاتا تھا (دیکھیے G.E. The Aesthetic Foundation of : von Grunebaum Arabic Literature, Comparative Literature ۱۹۵۲ء، ص ۳۲۳ تا ۳۴۰)۔ یہی وجہ تھی کہ کسی لکھنے والے کے لیے نہ صرف عربی صرف و نحو

اور لغات کی پیچیدگیوں کا پورا علم ضروری تھا، بلکہ اس کے لیے کلاسیکی نثر و نظم کے بہترین نمونوں کا مطالعہ اور انہیں زبانی یاد کرنا بھی لازمی تھا، (اگرچہ یہ سوال کہ کون سے مصنف کلاسیکی حیثیت کے تھے، اکثر کرم مباحثے کا موضوع رہتا تھا)۔ ان حالات میں عربیہ کا ایک عالمانہ زبان بن جانا قدرتی بات تھی اور اس لیے عرب اور غیر عرب دونوں ہی اس کے مطالعے میں کوشاں رہتے تھے، بلکہ غیر عرب اقوام نے بعض بہترین نثر نگار پیدا کیے (مثلاً الخوارزمی اور ہدیج الزمان)، اور ماہرین علم لسان (جیسے ابوہلال العسکری) بھی۔ ادب معلیٰ سے خواص کا ایک طبقہ ہی مستفید ہو سکتا تھا اور بعض اوقات اس کی تشریح و توضیح کی ضرورت ہوتی تھی، یا تو خود مصنف کی جانب سے (جیسے ابوالعلاء المعری) اور یا اس کے مداحوں کی طرف سے (مثلاً المتنبی)، تاکہ سامعین اس کا کلام سمجھ سکیں۔ بعض اوقات عامیانہ چیزوں کو بھی فنی مقاصد کے لیے استعمال کیا جاتا تھا (موشع اور زجل میں) اور یہاں تک کہ ابو دلف نے اپنے قصیدۃ السامانیہ میں فقیروں اور عیاروں کی رمز بہ بولیوں (= ارغہ) سے بھی کام لیا۔ تاہم بحیثیت مجموعی اعلیٰ ادب کی لغات پاکیزہ اور عمدہ قسم کی ہوتی تھی۔

لیکن یہ بلند معیار صرف شاعری اور مرصع نثر میں درکار ہوتے تھے۔ ادب کی اور شاخوں میں زبان اور اسلوب کا بہت تنوع پایا جاتا ہے۔ اکثر محض دیباچہ مقفی نثر اور جیدہ الفاظ میں لکھا جاتا ہے، بحالیکہ کتاب کے بڑے حصے میں مصنف کی زبان کے وسطی عربی کردار کے آثار نمایاں ہوتے ہیں۔ عملی مقاصد کے لیے جو کتابیں لکھی جاتی تھیں ان میں موضوع کی مناسبت سے مخصوص اصطلاحات کا

استعمال ضروری تھا۔ اگر مصنف صرف و نحو کا علم کماحقہ نہیں رکھتا تھا تو کلام میں اغلاط کا ہونا لازمی تھا۔ اس کی بدترین مثال شاید کتاب عجائب الهند مصنفہ بزرگ بن شہر یار الرامہرمزی ہے، جو ۵۳۴/۹۵۳ء کے بعد لکھی گئی (Le Livre des Merveilles de l'Inde، طبع P. A. van der Lith و L. M. Devic، لائڈن ۱۸۸۳ تا ۱۸۸۶ء)، اور جو سوقیانہ باتوں سے لبریز ہے (دیکھیے de Goeje کے ملاحظات، در طبع van der Lith، ص ۲۰۵)، جن میں سے بعض وسطی عربی میں عموماً پائی جاتی ہیں اور بعض غالباً مصنف کی غیر عربی مادری زبان اور اس کے پیشے کے باعث ہیں۔

ان خلل انداز رجحانات کو سلطنت عباسیہ کے انقراض سے تقویت ملی۔ ۵۲۵/۹۸۵ء ہی میں المقلسی کو یہ موقع مل گیا کہ وہ دنیاے اسلام کا حال لکھتے وقت ہر ملک کے ذکر میں اس کی لسانی خصوصیات بیان کر سکے۔ اس کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں سب عربی بولنے والے ممالک میں اونچے طبقوں کے لوگوں کی روزمرہ زبان مقامی بولیوں کی پورشوں کی بدولت خاصی بگڑ چکی تھی، اور یہ کہ سب سے زیادہ صحیح عربی مشرقی (ایرانی) ممالک میں سننے میں آتی تھی جہاں صرف و نحو کے مطالعے کی جانب بہت توجہ کی جاتی تھی۔

المقلسی کے زمانے ہی میں سامانی خاندان کی بڑھتی ہوئی آزادی کے باعث جدید فارسی ادب کا احیا ظہور میں آ چکا تھا، جس کے نتائج مشرقی ممالک میں عربی کے اسلامی زبان ہولے کی حیثیت کے لیے بہت اہم تھے۔ عربی بولنے والی دنیا کے باہر سلجوقیوں کی مملکت میں عربی کی جگہ بتدریج جدید فارسی لیتی گئی، نہ صرف دربار، معاشرت، سیاست اور نظم و نسق ملکی کی زبان کی

حیثیت سے، بلکہ نظم، ادب لطیف، اور ادب کی دوسری غیر مذہبی اور بعد میں مذہبی شاخوں میں بھی۔ اس کے ساتھ ہی عربی بولنے والے ملکوں میں خود مختار خاندانوں کے عروج کے باعث ان بولیوں کے ارتقا کو جو ان کی مملکت میں رائج تھیں مزید تقویت حاصل ہو گئی اور ادبی اور عوامی زبان میں جو کشمکش پہلے سے موجود تھی اس میں اور اضافہ ہوتا گیا۔ اس طرح عربی زبان کی اس تصویر میں جو سلجوقی عہد (پانچویں/گیارہویں تا ساتویں/تیرہویں صدی) کے ادب میں منعکس ہوتی ہے، ایک حیران کن پیچیدگی موجود ہے۔ اس دور میں مرصع نثر کے ایسے شاہکار بھی نظر آتے ہیں جو بالکل بے عیب زبان میں لکھے گئے ہیں، جیسے مقامات الحریری (م ۵۱۶/۱۱۲۲ء) جن سے صرف اہل ذوق لطف اندوز ہو سکتے تھے۔ اعلیٰ شاعری میں قدیم نمونوں کا تتبع جاری رہا، لیکن بعض شعرا شاعرانہ انداز بیان کو اپنے ہم عصر لوگوں کے محاکاتی اسلوب کے مطابق بنا کر اس میں ایک جدت پیدا کرنے میں کامیاب ہو گئے، مثلاً بہاء الدین زہیر (م ۶۵۶/۱۲۵۳ء)۔ بعض نے مقامی بولیوں سے بھی کام لیا، مثلاً ابن قزمان (م ۵۵۵/۱۱۶۰ء) اور ابن دانیال (حدود ۶۹۳/۱۲۹۳ء)۔ اسامہ بن منقذ (م ۵۸۳/۱۱۸۸ء) نے اشعار رسمی اسلوب ہی میں کہے، لیکن اس کی مشہور توزک [کتاب الاعتبار = انگریزی ترجمہ از Philip Hitti، نیویارک ۱۹۲۹ء] کا انداز بیان سیدھا سادہ ہے جس میں شام کی بولی کارنگ جھلکتا ہے۔ بعض نحوویوں نے ان تعبیرات کو قبول کرنے میں جو پہلے صحیح کلام سے خارج سمجھی جاتی تھیں مسامحت برتنا شروع کر دی، بحالیکہ بعض دوسروں، مثلاً ابن یعیش (م ۶۴۳/۱۲۳۵ء)

(دیکھیے دیباچہ از G. Jahn، ۱: ۱۰ تا ۱۲ میں) نے ایک ایسے بھونڈے اسلوب میں لکھنا شروع کر دیا جس میں نحو کے ان قواعد و اصول کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا جن کی وہ خود تشریح و تلقین کر رہے تھے۔ معمولی نثر میں صرف و نحو کی خلاف ورزیاں بطور قاعدہ کلیہ کے پائی جاتی ہیں، نہ کہ بطریق استثناء؛ شہادت کے لیے دیکھیے یا قوت (م ۶۲۶/۱۲۲۹ء) (طبع Wüstenfeld، ۵: ۵۸ تا ۶۵ اور آلفزینی (م ۶۸۲/۱۲۸۳ء) (طبع Wüstenfeld جلد ۲ و ۹)۔ جو کتابیں عربی بولنے والے ممالک کے باہر لکھی گئیں ان سے بعض اوقات یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین کو زبان پر پورا عبور نہ تھا۔ ایرانی (اور بعد میں ترکی) مصنفین مثلاً ابن المجاور (م ۶۹۰/۱۲۹۱ء) (دیکھیے Arab. Texte zur Kenntnis der Stadt: Löfgren Aden im Mittelalter، ۲/۲: ۲۱) تذکیر و تانیث کے فرق، جنس کی عدد سے مطابقت اور ال تعریفی سے متعلق قواعد کو نظر انداز کر دینے کی جانب مائل تھے۔ ان کے علاوہ کچھ اور تصانیف صوفیانہ خصائص رکھتی ہیں، جیسے رزمیہ افسانے (مثلاً سیرۃ غتر: سیرۃ بنی ہلال)، مغازی کے قصے (مثلاً از ابوالحسن البکری، حدود ۶۹۳/۱۲۹۳ء) اور مذہبی حلقوں کی صوفیانہ نظمیں، جن کا مقصد درمیانی اور نیچے کے طبقات کی اخلاقی اصلاح اور تفریح طبع تھا اور اس لیے کسی حد تک عوامی زبان اور اسلوب میں لکھی گئیں۔ اسی قسم کی عامیانہ چیزیں دروز کی تحریروں میں بھی پائی جاتی ہیں (دیکھیے de. Sacy: Chrestomathie Arabe، ۲: ۲۳۶، حاشیہ ۹، وغیرہ) اور اسی طرح یزیدیوں کی مذہبی شاعری میں

und Sprachgebrauch in as Geschichte der Ärzte
Sitz Ber Bayr. Ak. d. Wiss. Ibn abi Usalbi
(۱۸۸۳ء، ص ۸۵۳ تا ۹۷۷) روزمرہ زبان کی جیسے
کہ وہ اس زمانے میں اچھے طبقے میں بولی جانی
تھی، نمائندگی کرتے ہیں؛ بعد کے مصنفین جیسے
ابن ایاس (حدود ۱۱۵۲/۹۳۰ء) دیکھیے
P. Kahle اس کی طبع کے دیباچے میں، ج ۴،
۱۹۳۱ء، ص ۲۶ تا ۲۸) اور ابن طُولُون (حدود
۱۱۵۵/۱۵۳۸ء) دیکھیے R. Hartmann : Das
Tübinger Fragment der Chronik des Ibn Tūlūn
۱۹۲۶ء، ص ۱۰۳) الفاظ تک میں مقامی بولی
سے اور بھی زیادہ اثر پذیر ہوئے ہیں۔ بعض
دوسروں جیسے امیر بیکتاش الفخیری (حدود
۱۲۴۱/۱۲۳۱ء) دیکھیے K. V. Zettersteden :
Beiträge zur Geschichte der Mamluksultane
لائڈن ۱۹۱۹ء، ص ۱ تا ۳۳) کے اسلوب سے
ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان کی مادری زبان ترکی
تھی۔ شاعری میں بعض اوقات عوامی بولی سے
کام لیا جاتا تھا، جیسے کہ ابن سُوْدُون (م ۸۶۸/۸۶۸ء)
۱۲۶۳ء) نے اپنی مزاحیہ اور طنزیہ نظموں میں
لیا ہے۔

ان عظیم انقلابات نے جو دنیا میں لوہیں/
پندرہویں صدی کے آخر سے ظہور میں آئے، ادبی
عربی پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ ۱۲۹۲/۸۹۷ء
میں غرلاطہ کے ہاتھ سے لکل جالے اور مسلمانوں
کے اخراج کے بعد عربی جزیرہ لمائے آئی پیریا
(Iberia) سے غائب ہو گئی۔ المغرب میں جہاں
کلاسیکی زبان کا ہمیشہ سے مقامی بولیوں سے بڑا
اختلاف رہا تھا، مؤخر الذکر میں سے ایک نئی
شاعرانہ زبان کا ظہور ہوا جو نُلْحُون کے نام سے
موسوم ہے اور جسے دسویں صدی ہجری/سولہویں
صدی عیسوی سے تراکش میں روز افزوں مقبولیت

(دیکھیے Scheich Adl : R. Frank ص ۱۰۷
بعد)۔ قدرتی طور پر دوسرے مذاہب کے
مصنفین، مثلاً عیسائیوں اور یہودیوں
(دیکھیے J Friedlaender : Der Sprachgebrauch
der Maimonides، ج ۱، فرنکفرٹ، a. M.
۱۹۰۲ء) اور سامریوں (Samaritans) (دیکھیے
ابوالفتح Annales Samaritani، طبع E. Vilmar،
۱۸۶۵ء) کا عربوں کی ادبی روایات میں کوئی
ہاتھ نہ تھا۔ اگرچہ اور لحاظ سے ابن مَیْمُون
(Maimonides) کی طرح کے لوگوں پر اسلامی
ثقافت کا کافی گہرا رنگ چڑھ گیا تھا، لیکن اس
سے قبل کہ ان ممالک میں ادبی عربی کے ارتقا کی
وضاحت کی جا سکے۔ ابھی فرداً فرداً مصنفین کی
زبان کے بارے میں مزید تحقیقات ضروری ہیں
اس طرح کے مطالعے کے لیے مصنفوں کے اپنے ہاتھ
کے لکھے ہوئے یا کم سے کم ہم عصر مخطوطات
کو پڑھنا ضروری ہوگا، کیونکہ جو طبقات
ہمارے پاس موجود ہیں مشرقی طابعین نے غالباً
ان کی تصحیح نہیں کی ہے (دیکھیے August
Müller، اس کی ابن ابی اَصْبِیْعہ کی طبع کے دیباچے
میں، Königsberg ۱۸۸۳ء، VII تا VIII) اور یا
یورپی مؤلفین محققین نے، دیکھیے الفاسی :
جامع الالفاظ طبع S.L. Skoss کا دیباچہ ج ۱،
۱۹۳۶ء، ص CXL تا CXLIII)۔

منولوں کے حملوں سے ایشیائی ممالک کی
بربادی کے بعد ادبی عربی کی تاریخ میں ایک نئے دور
کا آغاز ہوا۔ مصر کا عروج ہوا اور ملوکوں کے
عہد حکومت (۱۲۵۰/۹۲۳ء تا ۱۵۱۷ء)
میں وہ ثقافت اسلامی اور ادب عربی کا مرکز بن
گیا۔ ان صدیوں میں ادبی زبان مابعد کلاسیکی
تھی۔ نثر نگار، جیسے ابن ابی اَصْبِیْعہ (م ۸۶۸/۸۶۸ء)
۱۲۷۰ء) دیکھیے August Müller Über Text : ۱۲۷۰

لائبزک ۱۸۸۵ء تا ۱۸۸۸ء؛ (۲) Th. Nöldeke :
 'Zur Grammatik des classischen Arabisch
 Arabiya, Unter : J. Fück (۲)؛ نیز دیکھیے :
 'suchungen zur arabischen Sprach und Stilgeschichte
 برلن ۱۹۵۰ء (عربی ترجمہ از عبدالحلیم النجار، قاہرہ
 ۱۹۵۱ء؛ فرانسیسی ترجمہ از C. Denizeau، ۱۹۵۵ء)۔
 (J.W. Fück)

(۴) جدید کتابی عربی : عرب دنیا کے
 زاویہ نظر میں یورپ کی دخل اندازی نپولین
 کی ۱۷۹۸ء کی مصری مہم سے شروع ہوتی ہے۔
 مغربی تمدن کے بے شمار عناصر کو اپنا لینے سے
 عربی اسلوب پر دور رس اثرات ہوئے۔ یہ عمل
 محمد علی پاشا کی اصلاحات کے لائحہ عمل سے
 شروع ہو چکا تھا جس میں بالارادہ مغربی
 اسلوب کو اختیار کرنا شروع کیا گیا اور جس
 کا مرکز توجہ فرانس تھا، جو ہر جگہ پہلی
 عالمگیر جنگ کے بعد تک ایک مثالی نمونہ مانا
 جاتا تھا۔ طلبہ کی جماعتوں کی فرانس میں درس و
 تعلیم کے لیے روانگی، مدارس کی یورپی اصولوں
 پر تاسیس اور ایک عربی مطبع (press) کے قیام
 اور سب سے بڑھ کر بکثرت یورپی کتابوں کے
 تراجم کے نتیجے میں بے شمار مغربی خیالات کے
 اظہار کے لیے تعبیرات کی ضرورت پہلے مصر میں
 اور پھر دوسرے ملکوں میں بھی محسوس کی
 جانے لگی، یعنی ان غیر ملکی خیالات کے لیے جن کے
 متعلق پہلے صرف غیر ملکی الفاظ ہی مل سکتے تھے۔
 مصر سے شروع کے مترجمین جن میں سب سے
 زیادہ قابل ذکر الطحطاوی (۱۸۰۱ تا ۱۸۷۳ء)
 تھا (دیکھیے Brockelmann، ۲: ۸۱؛ تکملہ، ۲ :
 ۲۳۱؛ W. Braune، در M S O S، ۲/۳۶ : ۱۱۹
 تا ۱۲۵؛ J. Heyworth-Dunne، در B S O S، ۹ :
 ۹۶۱ تا ۹۶۷؛ ۱۰ : ۳۹۹ تا ۴۱۵) کی تصانیف

حاصل رہی ہے۔ دیگر عربی بولنے والے ملکوں کو
 رفتہ رفتہ عثمانی سلاطین نے زیر کر لیا جنہیں
 عربی زبان اور اس کے ادب کے ارتقا سے دراصل کوئی
 دلچسپی نہ تھی، یہاں تک کہ مصر میں بھی، جو
 اب تک عربی ثقافت کا پشت پناہ رہا تھا، ادبی
 سرگرمی اپنی انتہائی پستی کو پہنچ گئی۔ ادبی
 عربی ایک مخصوص طبقے کا امتیاز بن کر رہ گئی۔
 عوامی بولی کو بعض اوقات لوگ ادبی مقاصد
 کے لیے استعمال کرنے لگے (مثلاً الشریینی،
 حدود ۱۰۹۸/۱۶۸۷ء نے اپنی ہزل الخوف میں)۔
 دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی ہی میں
 مقامی زبان میں نظمیں لکھی جانے لگی تھیں (دیکھیے
 'Chansons populaires arabes : M.U. Bouriant
 پیرس ۱۸۹۳ء فؤاد حسنین علی : Agyptische
 Volkslieder ج ۱، ۱۹۳۹ء)۔ شام میں مارونی
 اسقف جرمانوس [ابن] قرحات (۱۱۴۵م/۱۷۳۲ء)
 نے اپنے ہم وطنوں میں عربی صرف و نحو، علم لغات
 اور بلاغت کے مطالعے کے احیا کے لیے بہت کچھ
 کیا۔ عربی ممالک سے باہر علما عربی زبان کو
 استعمال کرتے رہے، خصوصاً دینیات، فقہ اور اسی
 نوع کے اور موضوعات کے لیے، لیکن اگرچہ اب
 تک اس کے حلقہ اثر میں شمالی اور مشرقی افریقہ
 کے بعض حصے، زنجبار، ملایا اور مجموعہ جزائر
 انڈونیشیا بھی شامل ہو چکے تھے، تاہم گزشتہ
 عہد کی نسبت اس کا رسوخ اب کم ہو گیا تھا۔ اس
 جمود اور انحطاط کا زمانہ تیرہویں صدی ہجری/
 انیسویں صدی عیسوی کے شروع تک جاری رہا۔
 مآخذ : مآخذ متن مقالہ میں مذکور ہو چکے
 ہیں، کلاسیکی اور مابعد محاورے کے متعلق عربی متون
 کی طبقات کے دیباچوں اور صرف و نحو کی اور لغات کی
 کتابوں میں بہت سے ملاحظات موجود ہیں، بالخصوص
 (۱) Kleinere Schriften : H.L. Fleischer ج ۱ تا ۳

میں بھی، متعدد غیر ملکی الفاظ کے پہلو بہ پہلو جنہیں بلا کسی تمیز کے لے لیا گیا ہے، مغربی تصورات کو ادا کرنے کے لیے خالص عربی جدید (نوساختہ) کے الفاظ بھی پائے جاتے ہیں۔

تاہم زائد از ضرورت غیر ملکی الفاظ کے بکثرت استعمال کے برخلاف صحیح معنوں میں کوئی تحریک الیسویں صدی کے نصف آخر سے پہلے شروع نہیں ہوئی۔ یہ مسئلہ کہ عربی میں نئی تعبیرات کی روز افزوں ضرورت کو کیسے پورا کیا جائے، فکری زندگی کا ایک اہم مسئلہ بن گیا۔ خود یورپ کے اختلاط سے عربوں میں صدیوں کے وقفے کے بعد اپنی لسانی اور ادبی روایات پر نظر ثانی کرنے کا جذبہ پیدا ہو گیا۔ قدیم ادبی تصانیف بالخصوص عربی لغات اور کتب صرف و نحو کی طباعت سے بہت سی قدیم روایات کے احیا میں سہولت پیدا ہو گئی۔ یہ عقیدہ، کہ عربیہ بحیثیت عربی زبان کی قدیم ترین ادبی شکل کے کسی بھی بعد کی شکل سے بہتر اور زیادہ صحیح تھی، اور اس بنا پر عصر حاضر میں بھی صحت لسانی کے لیے اسی کو اعلیٰ ترین سند ماننا چاہیے، پوری لسانی تحریک کا رہنما خیال بن گیا، اگرچہ اس کے خلاف بھی کچھ آوازیں بلند ہوئیں۔ اس طرح قدیم لغت و اسلوب کا دوبارہ احیا ہوا اور ساتھ ہی اس رجحان کا کہ جہاں کہیں بھی ممکن ہو، قدیم مثالی زبان سے رجوع کر کے ارتقائی زبان کو مصنوعی طریقے سے قابو میں رکھا جائے۔ اس تحریک کا آغاز شامی اور لبنانی علاقے میں ہوا۔ زبان کے سب سے پہلے ناقدین میں نمایاں ابراہیم [بن ناصیف] الیازجی (۱۸۴۷ تا ۱۹۰۶ء) Brockelmann : تکملہ، ۲ : ۷۶۶) تھا، جس نے اپنے زمانے کے صحافیوں کی زبان پر اپنی کتاب لغة الجرائد (قاہرہ ۱۹۰۹ء) میں نکتہ چینی کی۔ [یہ سلسلہ مضامین

بصورت مقالات الضیاء میں شائع ہوتا رہا، بعد میں مقالات کو کتابی شکل میں شائع کر دیا گیا]۔ فصیح عربی کے دلدادگان کی خواہشات کی رو سے عربیہ کی لابی تجدید اور اس کی لغات کی توسیع کو الفاظ، اصول اور اشکال کے اس سرمائے پر جو خود عربیہ میں موجود ہے، انحصار کر کے بروئے کار لانا چاہیے۔ یہ سوال کہ تفصیلی طور پر کیا طریقہ اختیار کیا جائے اور یورپی الفاظ کو کس حد تک استعمال کیا جائے، بار بار معرض بحث میں آتا رہا ہے۔ تقریباً سب جرائد میں یہ شمار مضامین اور بعض علحدہ اشاعت میں لہیک آج تک بھی بکثرت نوساختہ الفاظ تجویز کیے جاتے رہے ہیں، اگرچہ یہ بتا دینا ضروری ہے کہ ان میں سے بہت کم عام مجاورے میں داخل ہو سکے ہیں۔ مخصوص ماہرین لسان کے حلقے سے بہت آگے نکل کر اس تحریک نے عام تعلیم یافتہ لوگوں کے بڑے بڑے حلقوں کو بھی متاثر کیا ہے۔ فنی مصطلحات سے کشمکش ہر فنی یا علمی شاخ کے متخصمین کے لیے ایک دشوار مسئلہ ہے اور ان میں سے بہت سوں کے لیے از خود لسانی تخلیق اور خود ساختہ اصطلاحات کو شائع کرنے کا محرک بن جاتا ہے۔ اس موضوع پر عربی میں جو مضامین لکھے گئے ہیں، وہ تعداد میں بہت زیادہ اور متفرق ہیں اور ان سے یہاں صرف عام طور پر بحث کی جا سکتی ہے۔ مخصوص میدانوں کے لیے مصطلحات کے بڑے بڑے مجموعے موجود ہیں (جن میں سے چند ایک خاص طور پر قابل ذکر ہیں، احمد عیسیٰ : معجم أسماء النبات، قاہرہ ۱۹۳۰ء؛ امین المعلوف : معجم الحيوان، قاہرہ ۱۹۳۲ء؛ مصطفی الشہابی : معجم الالفاظ الزراعیۃ، دمشق ۱۹۳۳ء؛ محمد اشرف : English

[[۱۸۶۶ تا ۱۹۳۷]] کا رسالہ لغۃ العرب (ج ۱ تا ۹، ۱۹۱۱ تا ۱۹۳۱ء) صفائیہ (زبان و اسلوب کو پاک اور صاف رکھنے کی تحریک) کے رجحان کا سرکردہ ترجمان تھا۔ ۱۹۳۷ء میں ایک اور ادارہ ”المجمع العلمی العراقي“ قائم ہو گیا جو علاوہ اور باتوں کے اختراع اصطلاحات کے مسائل کی طرف بھی توجہ کرتا ہے، لیکن فنی اور علمی موضوعات کے لیے معیاری اصطلاحات کے معاملے میں ان سب سرکاری کوششوں کو جس حقیقی دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے، وہ نئی تعبیرات کے وضع کرنے میں نہیں، بلکہ متعلقہ متخصصین میں ان کے عام استعمال کے حصول میں پیش آتی ہے۔ اگرچہ نئی وضع کردہ اصطلاحات کو متخصصین کے دائرے میں مقبول بنانے کے امکان کا اندازہ بڑھا چڑھا کر کیا جا سکتا ہے، تاہم تحریک صفائیہ کے حقیقی معاوڑہ زبان پر عملی اثر سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ بہت سی انفرادی مثالوں میں یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ کس طرح مصنوعی طور پر ساختہ الفاظ جلد ہی صحافیوں اور مصنفوں کے عام سرمایۃ الفاظ میں داخل ہو گئے ہیں، لیکن صفائیہ پسندوں کی مساعی تقریباً ایک لفظ منفرد پر مرکوز ہو کر رہ گئی ہیں، یعنی زبان کے خارجی عناصر پر۔ اگر لسانی حقائق کی جانب توجہ کی جائے تو نمایاں امتیاز انگریزی اور فرانسیسی الفاظ و عبارات کا زبان میں سرایت کر جانا ہے، جن کا عربی میں ترجمہ کر دیا گیا ہے (نام نہاد مستعار ترجمہ، نیز اندرونی شکل کا تغیر، مخصوص طور پر ابلاغ عامہ کے وسائل (ریڈیو اور صحائف) اور ایسے لکھنے والوں کی زبان میں، جنہیں کلاسیکی تعلیم بہت کم یا بالکل نہیں ملی، ایک بین یورپی رنگ نظر آتا ہے

Arabic Dictionary of Medicine, Biology and allied Sciences، بار دوم، قاہرہ ۱۹۲۹ء، لیکن اس نوع کی تصانیف کا دائرہ صرف ان تعبیرات کی فہرستیں دینے تک محدود نہیں جو پہلے ہی سے استعمال ہو رہی ہیں، بلکہ ان میں خود اپنی طرف سے تجویز کردہ چیزیں بھی پیش کی گئی ہیں۔ اس لیے انہیں بیانیۃ علمی مواد تصور نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ان میں اصطلاحات کے لیے وافر سرمایہ موجود ہے۔ ان کوششوں میں باہمی تعاون اور مفاہمت پیدا کرنے اور لغات کو معیاری بنانے کے لیے لسانی اداروں کی تاسیس کا خیال گزشتہ صدی کے آخری بیس سالوں میں شروع ہوا تھا (دیکھیے Braune، محل مذکور، ص ۱۳۳)۔ کئی ناکام کوششوں کے بعد ۱۹۱۹ء میں دمشق میں ایک علمی ادارہ ”المجمع العلمی العربی“ کے نام سے قائم کیا گیا، جس نے زبان کی اصلاح کی جانب بھی توجہ کی اور زبان کے مسئلے کے بارے میں بہت سے مضامین اپنے تبصروں میں شائع کیے جو پہلے ۱۹۲۱ء میں نکلے۔ ۱۹۳۶ء میں مصر کی Royal Academy of the Arabic Language (جواب ”مجمع اللغة العربیة“ کے نام سے موسوم ہے) وجود میں آئی۔ قدیم زبان اور ادب کے مطالعے کے علاوہ اس کا بڑا کام جدید لغات کی تنظیم اور توسیع ہے۔ اپنے رسالے (مجلة مجمع اللغة العربیہ، ج ۱ تا ۷، ۱۹۳۳ تا ۱۹۵۳ء) اور ۱۹۴۲ء سے لے کر خاص اشاعت کے ایک سلسلے میں بہت سی مصطلحات کے استعمال کی سفارش کی گئی ہے۔ تاہم اب تک وہ نتیجہ حاصل نہیں ہو سکا جس کی توقع اور خواہش تھی۔ وہ رسمی اصول جن پر یہ ادارہ عمل پیرا ہے، اس کے جلسوں (محاضرہ، ۱۹۳۶ء سے) کی روئداد سے بھی اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ عراق میں بھی جہاں اس سے بیشتر آنستاس الکرملی

تعبيرات اور اسلوب پر پابندی لگانا مصطلحات پر قیود عائد کرنے کی نسبت بہت زیادہ مشکل ہے، لہذا اس نوعیت کا ارتقا لابدی ہے اور اسے بطور ایک حقیقت کے تسلیم کر لینا ضروری ہے۔ ادب لطیف کے میدان میں تاہم اس کے برخلاف ہمیں بہت سی صورتوں میں روایت سے ایک مضبوط تعلق نظر آتا ہے۔ جن مصنفوں کو کلاسیکی تعلیم ملی ہے، وہ آج بھی اپنے اسلوب نگارش میں عربیت کے مطمح نظر کے قریب رہنے کی قدرت رکھتے ہیں۔ وہ بعض اوقات قدیم ادب اور خصوصاً قرآن مجید کے غیر مانوس الفاظ اور جملے بڑی خوش اسلوبی سے استعمال کرتے ہیں۔ تاہم بورہی اسلوب کے اثر سے کوئی بھی مکمل طور پر نہیں بچ سکتا۔

لیکن برخلاف اس کے صرف و نحو میں جس کی تعریف و تعین قواعد سے ہو سکتی ہے اور جو ارادی نظم و ضبط کے زیادہ ماتحت ہے، ایک بالکل مختلف تصویر نظر آتی ہے۔ تحریری زبان پر تعبیر صوتی کا بالکل کوئی اثر نہیں ہوا اور علم الصرف قدیم ترین زمانے سے لے کر اب تک بجنسہ قائم رہا ہے۔ یہی چیز نحو کے بارے میں بھی صحیح ہے، کم از کم اس کے بنیادی پہلوؤں میں۔ یہاں عربیہ سے قدامت پسندانہ الفت حیران کن طور پر مؤثر ثابت ہوئی ہے۔

لغات میں ایک معتد بہ بنیادی سرمایہ قدیم ترین زمانے سے محفوظ رہا ہے۔ مابعد کلاسیکی الفاظ جن میں مؤخرتر قرون وسطیٰ کے الفاظ بھی شامل ہیں، جدید لغات کے ایک عنصر کی تشکیل کرتے ہیں۔ ان خیالات کے اظہار کے لیے جو یورپ سے آئے ہیں، ایک بڑی تعداد ایسی تعبیرات کی موجود ہے جنہیں عام طور پر تسلیم کر لیا

کیا ہے اور جن میں سے بیشتر صفائیت پسندوں کی مذکورہ بالا خواہشات سے پوری مطابقت رکھتی ہیں۔ عربیہ کے فراموش شدہ الفاظ کو از سر نو زندہ کر دیا گیا ہے اور انہیں بغیر کسی رسمی تبدیلی کے، لیکن کم و بیش بدلے ہوئے مفہوموں میں استعمال کیا جاتا ہے (مثلاً قطار = اونٹوں کی قطار جو ایک دوسرے کے پیچھے کھڑے کیے گئے ہوں، اب ریل گاڑی کے لیے مستعمل ہے)۔ عربیہ کے ان الفاظ کو جواب تک استعمال میں ہیں، نئے اور زائد معنی دے دیے گئے ہیں (مثلاً برق = آسمانی بجلی، اب نیز بمعنی تار برقی)۔ بعض دفعہ معنوں کے تغیر میں اس اجنبی لفظ سے مماثلت کو ماحوظ رکھا جاتا ہے جس نے لمونے کا کام دیا تھا (مثلاً صندوق = بکس، اب نیز بمعنی نقدی کا بکس، نقدی کا دفتر، فرانسیسی لفظ caisse کے تتبع میں)۔ علاوہ ازیں ایک بڑی تعداد ایسی اشکال اسمی کی جنہیں پرانی اصولوں سے عربی کے اسی صیغوں (زیادہ تر مَفْعَل، مَفْعَلَه، مَفْعِل، مَفْعَلَه اور فَعَال، فَعَالَه) کے اوزان پر بنایا گیا ہے، عام طور پر رائج ہو گئی ہیں (مثلاً مَتَحَف = عجائب گھر، نَفَاثَة = جیٹ jet ہوائی جہاز)۔ اسی طرح اسم مصدر اور اسم فاعل کی شکلوں کو نئے معنوں میں استعمال کیا جا رہا ہے (مثلاً اِذَاعَة = نشر و اشاعت (broadcasting)؛ مَحْرَک = موٹر)۔ پائے نسبتی کو وسیع پیمانے پر نئے الفاظ بنانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے (مثلاً اشتراکی = سوشلسٹ، اشتراکیت = سوشلزم)۔ اس کے استعمال کو وسعت دے کر اسماء سے بہت سے اسماء صفات مشتق کیے گئے ہیں ان کے ذریعے یورپی ترکیبوں کو آسانی سے ادا کیا جا سکتا ہے (مثلاً اَلْبَرِيدُ الْجَوِي = ہوائی ڈاک)۔ اصلی مرکب شکلیں اب تک بھی لائے

مختلف معانی اخذ کرتے ہیں، تاہم علمی و فنی اصطلاحات کو معیاری بنانے کا کام جو آج کل کی عربی زبان کا بنیادی مسئلہ ہے، خاصی ترقی کر چکا ہے اور اس طرح مستقبل میں ہمیں مزید تسلی بخش اور حسب دلخواہ نشوونما کی توقع ہو سکتی ہے۔

یہ حقیقت کہ سب عرب ملکوں میں عراق سے لے کر مراکش تک ایک بنیادی طور پر یکساں تحریری زبان موجود ہے، عرب اقوام کے لیے بڑی فکری اور عملی قدر و قیمت رکھتی ہے۔ یہ ان کی قدیم ثقافتی یکجہتی اور زمانہ موجودہ میں ان کی سیاسی وحدت کی علامت ہے۔ اس طرح ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس چیز کا پہلے سے گمان کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ کہیں بھی تحریری زبان کی جگہ کوئی مقامی بولی لے لے گی اور اسے عملی استعمال سے خارج کر دیا جائے گا۔

مأخذ: (۱) W. Braune، در MSOS ۳۶/۲ : ۱۳۰ تا ۱۴۰؛ (۲) H. Wehr، مجلہ مذکور، ۳۷/۲ : ۱ تا ۶۳ اور ZDMG، ۹۷ : ۱۶ تا ۳۶؛ (۳) D. V. Semyonov، *Sintaksis sovremennogo arab-skogo yazyka* : Masکو - لینن گراڈ ۱۹۳۱ء؛ (۴) Bröckelmann، تکملہ، ۳ : ۵ تا ۷؛ (۵) J. Fück، *'Arabiya* : R.B. Winder و F.J. Ziadeh (۶)؛ (۷) *An Introduction to Modern Arabic*، پرنسٹن ۱۹۵۵ء؛ (۸) *Introduction à l'arabe moderne* : Ch. Pellat، پیرس ۱۹۵۶ء، کتب لغات اور علم لغت سے متعلق اہم ترین تصانیف : (۸) Ch. K. Baranov، *Arabsko-Russkiy slovar*، Masکو - لینن گراڈ، ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۶ء (مع دیباچہ از Kratchkovskiy، مزید حوالوں کے ساتھ)؛ (۹) *Lexique Arabe-Français* : L. Bercher، طبع دوم، الجزائر ۱۹۴۴ء (تکملہ)؛ (۱۰) D. Neustadt، M. Brill، *The basic word list of the* : P. Schusser اور

نفی کے ساتھ مرکب الفاظ تک محدود ہیں (مثلاً لاسلکی = وائرلس (wireless) - پہلی عالمگیر جنگ تک اکثر الفاظ فرانسیسی سے مستعار لیے جاتے تھے اور بعض اطالوی سے - پہلی عالمگیر جنگ کے بعد انگریزی کا اثر بھی نمایاں ہوا، خصوصاً مصر اور عراق میں - عربی میں اجنبی الفاظ کی قلت فصیح زبان کے شیدائیوں کا شاندار کارنامہ ہے - اس صدی کے آخری عشروں میں ترکی الفاظ تقریباً مکمل طور پر غائب ہو گئے ہیں - ایسے الفاظ کو، جو عربی اسم مصدر سے مطابقت رکھتے ہیں یا جنہیں باسانی اس میں جذب کیا جا سکتا ہے، مستعار الفاظ تصور کیے جا سکتے ہیں (جیسے بَنک - بَنوک، فِلم - اَقلام، دکتور - دکاترہ)، یا جنہیں آخر میں یہ کے اضافے سے جو اسم معنی کے آخری حصے (abstract ending) کا کام دیتا ہے، عربی الفاظ سے مماثل بنا لیا گیا ہے، مثلاً دیمو قراطیہ = democracy)۔

یہ متعدد نئے الفاظ جنہیں قبول کر لیا گیا ہے، ابھی تک ناکافی ہیں - خاص علمی اور فنی جزئیات آج تک بھی عربی میں کسی ایسی شکل میں پیش نہیں کی جاسکتیں جسے سب متعلقہ لوگ سمجھ لیں؛ کسی ایک ملک میں بھی مخصوص فنی مصطلحات وضع کرنے کا باقاعدہ نظام موجود نہیں ہے - صورت حال اس بات سے اور بھی پیچیدہ ہو جاتی ہے کہ بین الاقوامی سطح پر افہام و تفہیم کی غرض سے متخصصین لاطینی اور یونانی کی جن اصطلاحات سے مدد لیتے ہیں، ان کا عربی میں ترجمہ کر دیا جاتا ہے - ایک ہی چیز کے لیے کئی اصطلاحات رائج ہیں - دوسری طرف ایسی صورتیں بھی ہیں کہ ایک ہی اصطلاح سے مختلف مصنفین

اوپر مذکور ہوا، عربی کو متعدد غیر زبانوں سے سابقہ پڑتا رہا ہے جن کی بہت سے وہ لیتی رہی ہے، اگرچہ ان میں سے بعض نے عربی کے دوش بدوش اپنی توانائی کو برقرار رکھا ہے (مثلاً یوہری)، لیکن ایک خاص بات یہ ہے کہ عربی کو مقامی زبانوں کی جگہ لینے میں اسی صورت میں کامیابی ہوئی جب ان زبانوں میں عربی سے ملنے جلنے بنیادی خصائص موجود تھے۔ یہ صورت حال مصر میں رونما ہوئی، جہاں کہ قبطی زبان کا رواج قرون وسطیٰ میں ختم ہو گیا تھا، بحالیکہ ہندی یوہری حلقے نے باوجود اسلام کے تسلط کے اس کا کامیابی سے مقابلہ کیا ہے۔

ابتدا

آج کل جو عربی بولی جاتی ہے وہ بنیادی طور پر وسطی اور شمالی عرب کی قدیم بولیوں سے مشتق ہے۔ ان بولیوں کے بارے میں جہاں تک کوئی رائے قائم کی جا سکتی ہے، وہ یہ ہے کہ اگرچہ ان میں فرق ضرور کیا جاتا تھا تاہم بظاہر ان کے درمیان بنیادی اختلافات نہ تھے، اس لیے کہ کلامیکی ماہرین لسان جو اب بھی بہت اہم مآخذ ہیں، صرف تلفظ اور الفاظ کے اختلافات کا ذکر کرتے ہیں؛ بحالیکہ بظاہر ان زبانوں کی ساخت یکساں تھی۔ انہیں ماہرین لسان نے فصاحت [رکبان] کو معیار قرار دے کر قدیم بولیوں کو تین بڑے گروہوں میں تقسیم کیا: حجاز کی بولیاں جنہیں خالص ترین مانا جاتا ہے؛ نجد کی اور آخر میں ہمسایہ قبائل کی زبانیں جن کے بارے میں خیال ہے کہ وہ بڑی حد تک دوسری سامی یا غیر سامی زبانوں کی آمیزش سے بگڑ گئی تھیں۔ یہ امتیاز جو ہمیشہ سے لطیف رہا ہے، آج قابل قبول نہیں، اس لیے کہ متعلقہ بولیاں نمایاں حد تک ترقی کر چکی ہیں۔ ان سب تقسیموں میں جو قابل اعتنا

Arabic Daily Newspaper، بروشلہ ۱۹۳۰ء: (۱۱)
Modern Dictionary Arabic-English : Elias
 چہارم، قاہرہ ۱۹۳۷ء: (۱۲) D. Neustadt و
Millon 'Arabi-'Ibri : P. Schusser، بروشلہ ۱۹۳۷ء:
L'arabe vivant : Ch. Pellat، پیرس ۱۹۵۲ء:
Arabisches Wörterbuch für die : H. Wehr (۱۳)
Schriftsprache der Gegenwart، لائپزک ۱۹۵۲ء:
A Dictionary of Modern : وہی مصنف: (۱۵) ۱۹۵۶ء
Written Arabic، طبع J. Milton Cowan، Wiesbaden ۱۹۶۶ء۔

(H. WEHR)

(۳) مقامی بولیاں

(۱) عام تبصرہ

آج بھی عربی بولنے والوں کی تعداد دس کروڑ کے لگ بھگ ہے، جو ایشیائے قریب سے لے کر شمالی افریقہ تک اور خلیج فارس سے لے کر بحر ظلمات تک آباد ہیں۔ عرب ممالک یہ ہیں: عرب مع "ہلال زرخیز" (Fertile Crescent) سے لے کر ایرانی اور ترکی سرحدوں تک، مصر اور سوڈان کا بیشتر حصہ (درہائے نیل سے لے کر شاد (= چاڈ) تک)، طرابلس الغرب، تونس، الجزائر، اور مراکش؛ موریتانیا فرانسیسی مغربی سوڈان اور صحرائے شمالی۔ اس متصل و مسلسل جغرافیائی علاقے کے علاوہ بعض الگ تھلک منطقے بھی ہیں: افریقہ میں جبوتی اور زنجبار؛ یورپ میں مالٹا (پہلے مع جزائر بالیار، صقلیہ اور Pantellaria اٹھارہویں صدی عیسوی تک)، اندلس (پندرہویں صدی عیسوی تک)۔ آخر میں ان شامی لبنانی، منتشر آبادیوں کی جانب بھی توجہ دلانا ضروری ہے جو شمالی اور جنوبی امریکہ میں اور فرانسیسی مغربی افریقہ میں پائی جاتی ہیں۔

اس جغرافیائی رقبے کی حدود کے اندر جو

ہو گئی، جس کا نتیجہ شہری بولیوں کا برابر بڑھتا ہوا افتراق تھا، اگرچہ بحیثیت مجموعی عرب دنیا کے بڑے شہروں میں پھر بھی کچھ مشترک خصوصیات نظر آتی رہیں۔ یہ ممکن ہے کہ ایک معاشرتی نہ کہ جغرافیائی معیار پر انحصار کیا جائے، یعنی ایک طرف تو شہری اور اقامت پذیر آبادیوں کی زبانوں کو پیش نظر رکھا جائے (اس لیے کہ بڑے شہروں کے اثر سے شہری بولیوں کے ہم مرکز (concentric) دائروں کو پھیلنے میں، مدد ملی) اور دوسری طرف بدوی بولیوں کو۔ مؤخر الذکر کم و بیش ہم جنس اور خانہ بدوش قبائل کی بولیاں تھیں جو جزیرہ نماے عرب سے اسلامی فتوحات کے قبل یا بعد نقل وطن کر کے چلے گئے تھے۔ عام طور پر مذکورہ بالا دو بڑے گروہوں کے درمیان حدود کلی طور پر معین نہیں ہیں، بلکہ اس کا بھی امکان ہے کہ ہم بولیوں کے ایک ایسے درمیانی گروہ کا پتا چلا سکیں جن میں شہری اور بدوی خصوصیات نظر آئیں۔ وہ معیار جن کی مدد سے شہری اور بدوی بولیوں میں تمیز کی جاسکتی ہے نیچے فصل ۲ اور ۳ میں بیان کیے گئے ہیں، تاہم یہاں یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیے کہ عام طور پر بدوی بولیوں میں قدامت پسندی کی طرف زیادہ رجحان پایا جاتا ہے اور اس اعتبار سے انہیں اپنے قبیلے میں ایک یکسانیت نظر آتی ہے۔ شہری زبانوں میں نمایاں ارتقائی رجحانات پائے جاتے ہیں؛ ان زبانوں نے صرفی اور نحوی اختراعات کو قبول کر لیا ہے۔ مزید برآں بسا اوقات ایک ہی شہری علاقے میں ایک دوسرے سے ممتاز متعدد بولیاں سنائی دیتی ہیں، نہ صرف مختلف مذہب کے پیروں میں (مثلاً مسلمان، یہودی اور عیسائی) بلکہ

ہیں سب سے زیادہ سہل اور قابل قبول اگرچہ وہ ہے جو جغرافیائی اصول پر مبنی ہے نہ کہ لسانی معیاروں پر (جو یہ ہیں: فعل مضارع کے صیغہ متکلم کے واحد اور جمع کی ساخت مربوط (open) اجزائے کلمہ میں حرکات و حروف علت سے متعلق طریق عمل)۔ یہ تقسیم دو بڑے مجموعوں میں فرق کرنے پر مشتمل ہے: پہلا وہ جس میں (دیکھیے نیچے، فصل ۱۱) مشرقی بولیاں شامل ہیں، یعنی اس خط کے مشرق میں جو تقریباً سولم (Sollum) سے لے کر شاد (Chad) تک چلا گیا ہے اور دوسرا وہ جس کی تشکیل مغربی بولیوں سے ہوتی ہے، یعنی ان سے جو جغرافیائی طور پر مذکورہ بالا خط کے مغرب میں پائی جاتی ہیں۔

حجاز اور بالخصوص قریش مکہ کی بولی کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ وہ زمانہ جاہلیت کی بولیوں میں سے ایک تھی۔ اسے ترقی دے کر ایک ادبی زبان کا مرتبہ دے دیا گیا، لیکن زمانہ جاہلیت کے شاعرانہ محاورہ زبان (koine) میں دخل اندازی کیے بغیر نہیں، تاہم قدیم بولیاں باوجود اس کے باقی رہیں، نہ صرف اپنے ملک میں بلکہ جزیرہ نماے عرب کے باہر بھی، اس لیے کہ عربوں نے جن ملکوں کو فتح کیا وہاں انہوں نے ان کی اشاعت کی۔ چونکہ وہ اپنے روایتی گروہوں میں منظم تھے، اس لیے عرب فاتحین نے کچھ عرصے تک اپنی اپنی بولیوں کو محفوظ رکھا، لیکن فوجی دستوں میں قبائل کی باہمی آمیزش کی وجہ سے ان مقامی بولیوں کی خصوصیات زیادہ نمایاں نہ ہو سکیں۔ یہ ایک قسم کی فوجی بولی تھی جو مفتوحہ اور نوآباد شہروں کی زبان بن گئی، لیکن جلد ہی مقامی آبادی اور زیریں طبقات کی زبانوں کے ظہور سے ایک مخالف صورت حال بھی پیدا

شہری یا اقامت پذیر آبادیوں میں) متروک ہو گئیں، لیکن ساتھ ہی کچھ زبانوں سے مستعار الفاظ بھی شامل ہو گئے۔ عربی بولیوں کا ادب

کلاسیکی عربی کے دینی اثر و نفوذ کی وجہ سے عوامی زبان مسلمانوں میں ایک ادبی زبان کا درجہ نہ حاصل کر سکی۔ علاوہ بریں معدودے چند امثال اور نظموں کے سوا (بالخصوص رُکّہ بہ زجل) عوامی بولی کا ادب بنیادی طور پر زبانی ہے جو کیتوں اور نظموں پر مشتمل ہے اور جن کے موضوع وہی ہیں جو کلاسیکی عربی کی کہانیوں، قصوں، بہاں تک کہ رزمیہ نظموں کے ہیں، یعنی رزمیہ، غزلیہ، ہجویہ، مدحیہ، عشقیہ، وغیرہ۔ جب کبھی بطور استشنا عوامی زبان کی کوئی اہم تصنیف تحریر میں آئی بھی تو اس کی اپنی اصلی شکل مرکز برقرار نہیں رہی، بلکہ اسے کم و بیش فصیح ادبی عربی کا جامہ پہنا دیا گیا ہے، جس کی وجہ سے ہم اس تحریری شہادت سے محروم ہو جاتے ہیں جو بصورت دیگر بہت دلچسپی کا باعث ہوتی۔ اس کی سب سے زیادہ مخصوص مثال "ایک ہزار ایک راتیں" (رُکّہ بہ الف لیلة و لیلة) ہیں۔ ان کوششوں کے متعلق جو زمانہ حال میں ایک عوامی بولی کے ادب کی تخلیق اور عامی زبان کو افسانوں اور تمثیلی قصوں میں استعمال کرنے کے لیے عمل میں آئی ہیں، دیکھیے مادّہ عربی ادب، نیچے۔

عیسائی عربی ادب کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے (دیکھیے G. Graf : Geschichte der Christlich-Arabischen Literatur اور Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur لائپزگ ۱۹۰۵ء) اور نہ اسے جو مالٹا میں رومن

معاشرتی طبقوں حتیٰ کہ مردوں، عورتوں اور مختلف نسلوں کے لوگوں میں بھی۔ اگر کلاسیکی عربی کا موجودہ زمانے کی عربی بولی سے عام مقابلہ کیا جائے تو اہم نکتہ جو قابل ذکر ہے وہ بول چال کی عربی میں پہلے سے اعراب (یعنی رُلح، نصب اور جر کی حرکات آخر) اور تصریف فعلی کا متروک ہو جانا ہے۔ صوتیات کے سلسلے میں شاید کسی حد تک ایک کم مخصوص لونیہ phoneme کا، جس کی نمائندگی ض کرتا ہے، فقدان اور کھلے اجزائے کلمہ میں حرکات ضمہ، فتحہ و کسرہ کا غائب ہو جانا ہے، مزید برآں داخلی حرکات، ضمہ، فتحہ و کسرہ ان اجزائے کلمہ میں بھی جن پر زور (ضغطہ) ہو، سب سے زیادہ ترقی پذیر بولیوں میں اپنا اثر کھو دیتی ہیں۔ صرفی اعتبار سے اعراب کی عدم موجودگی کے علاوہ ہمیں مجہول بتغیر اعراب کا تقریباً مکمل فقدان نظر آتا ہے اور اسی طرح مثنیٰ اور صیغہ جمع مؤنث کا کمتر استعمال ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے، بہ نسبت کلاسیکی عربی کے، ان بولیوں کا نظام صوتی زیادہ باثروت ہے اور اعراب کا دائرہ بھی وسیع تر ہے۔ صیغہ فعل حاضر شہری آبادیوں میں رائج بیشتر بولیوں میں مضارع سے پہلے کئی حروف سابقہ کے اضافے سے بنایا جاتا تھا۔ نحو میں، جو کمتر ترکیبی (synthetic) تھا، نسبت اضافت کے ساتھ ساتھ ایک تجزیاتی ترکیب بھی استعمال ہونے لگی۔ آخر میں جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے ان بولیوں کے بنیادی الفاظ کلاسیکی عربی میں بھی موجود ہیں، البتہ بعض الفاظ مفقود ہو گئے ہیں، اس لیے کہ بہت سی خاص اصطلاحیں (لما یاں) طور پر وہ جو ہدوی زندگی سے تعلق رکھتی تھیں،

۱۔ *I diplomi greci ed arabi di Sicilia*، جلد ۱،
پلمو ۱۸۶۸ء)۔

۲۔ مشرقی عوامی بولیاں - عرب اور شمال عرب
کی بولیاں۔

وہ جغرافیائی علاقہ جس میں یہ بولیاں
رائج ہیں مقدم التذکر کی صورت میں مصر
سے لے کر شام تک اور جہاں تک مؤخر التذکر
کا تعلق ہے ایک طرف تو جزیرہ نما عرب
اور دوسری طرف صحرائے شام اور عراق پر
مشمول ہے۔

جو غیر عرب زبانیں یہاں پائی جاتی ہیں وہ
حسب ذیل ہیں: مصر میں سیوا، بربری زبانیں -
شام و لبنان میں معلولا جبّعدین اور بخّغہ کی آرامی
بولی؛ ان چرکسیوں کی زبان جو شام کے
مختلف دیہات یعنی قنّیطرہ، عین زات تل،
امیری، خنّاسر، منبج میں رہتے ہیں اور اردن میں
جَراش؛ تقریباً دو لاکھ ارمنیوں کی ارمنی
(یا ترکی) زبان (بڑے مرکز بیروت اور حلب)،
تقریباً دو لاکھ تیس ہزار کردوں کی زبان جو
Hassetché، Djarabalus، جبل اکراد اور بعض
شہروں، خصوصاً بیروت اور دمشق میں مقیم ہیں -
عراق میں یہ کرد آبادی کا ایک چوتھائی حصہ
ہیں - علاوہ ازیں موصل کے میدان کی
نوسریانی زبان بھی ہے؛ عرب میں کُمّزاری،
(جزیرہ نما مسندام؛ عمان میں) جو ایک ایرانی
بولی ہے؛ جنوبی عرب کی جدید زبانیں، حضر موت
اور عمان کے درمیان: مہری، کروی، ہرّسی
اور بوٹھیری؛ اسرائیل میں جدید عبرانی
[Yiddish]۔

مصری عربی (بدوی یعنی خانہ بدوش لوگوں
کی بولیاں) جمہوریہ سوڈان کی نیلوی (Nilotic) اور
کوشیتی (Kushiti) زبانوں میں سرایت کر چکی ہے

حروف میں مرتب ہوا، نہ یہودیوں کے عربی
ادب کو - یہودیوں کی عربی تصانیف آج
بھی ادب کی ایک وسیع شاخ ہیں، دیکھیے
مادّہ تونس اور *La littérature populaire* : E. Vassel
des Israélites tunisiens در RT ۱۹۰۳ء؛
Un Recueil de textes historiques judéo- : G. Vajda
omarocains پیرس ۱۹۵۱ء؛ M. Steinschneider
Arabische Litteratur der Juden فرانکفرٹ
۱۹۰۲ء۔

عوامی زبان سے متعلق کوئی مکمل کتاب
ابھی تک نہیں لکھی گئی ہے، تاہم قارئین
کی توجہ ان حوالوں کی جانب مبذول کی
جاتی ہے جو *Langue et Littérature arabes* : Ch. Pellat
پیرس ۱۹۵۲ء، ص ۵۳، میں
مذکور ہیں - شمالی افریقہ کے لیے H. Basset :
Essai sur la littérature des Berbères پیرس
۱۹۲۰ء، میں ایک ایسے موضوع سے بحث
کی گئی ہے جو عوامی عربی ادب سے بہت قریبی
تعلق رکھتا ہے۔

مآخذ : زمانہ جال کے مستشرقین کی تصانیف کا
ذکر جن، میں عوامی ادب کے متون درج ہیں اور جو
مقبول عام ادب کو ایک معین شکل دینے میں مدد دیتی
ہیں، نیچے فصل ۲ اور ۳ میں کیا گیا ہے جو خاص
طور پر جدید عوامی بولیوں کے لیے وقف ہیں - تاریخی
مطالعے کے لیے عرب ماہرین لسان کے حوالوں اور
ان شرحوں کے علاوہ جو مادّہ الاندلس میں مذکور ہیں،
بالخصوص قبطی اور یونانی رسم الخط میں لکھے ہوئے
عربی متون کی جانب رجوع کرنا چاہیے (دیکھیے خصوصاً
قدیم الحان (زبور مزمور) کا وہ قطعہ جس کا ذکر
Violet نے ۱۹۰۱ء میں کیا ہے) اور اسی طرح
قدیم مصری اوراق بردی (Papyri) اور صقلیہ کی
ان دستاویزوں کی جانب جنہیں S. Cusa نے طبع کیا

اور مغربی اثرات کے ساتھ ساتھ جھیل تشاد (Chad) کے علاقے کی افریقی حبشی زبانوں میں بھی پہنچ گئی ہے۔ یعنی عربی صومالیہ میں افریقیہ کی دوسری زبان کے طور پر مستعمل ہے۔ عمان کی عربی زنجبار جا پہنچی ہے۔ ترکمانستان، خزرستان اور تاجکستان میں عرب کی بدوی بولیوں کے اثرات پائے گئے ہیں اور آخر میں امریکہ میں شامی، لبنانی مخلوط زبان (diaspora) موجود ہے۔

مشرقی بولیاں : مصر میں قاہرہ کا محاورہ زبان بغوی معروف ہے، اسکندریہ کا اس سے کمتر، فلاحین کا بہت ہی کم اور خانہ بدوشوں اور پورے بالائی مصر کا بمشکل ہی ٹوٹی جاتا ہے۔ فلسطین میں، ایک سہ گونہ تفریق یعنی شہری باشندوں، دیہاتی باشندوں (فلاحین) اور خانہ بدوشوں کے درمیان احتیاط سے ملحوظ رکھنی چاہیے۔ شام۔ لبنان میں شہری اور دیہاتی آبادیوں کی بولیوں میں یقیناً امتیاز کیا جا سکتا ہے، لیکن ان کے باہمی اختلافات کمتر نمایاں ہیں؛ ان کا تضاد خانہ بدوشوں کی بولیوں سے ہے۔ بڑے شہروں (بیروت، دمشق، حلب، یروشلم) کی بولیاں حیرت انگیز حد تک یکساں ہیں۔ لبنان کے پہاڑی علاقے میں، جو علیحدہ علیحدہ اضلاع میں منقسم ہے، مقامی اختلافات نظر آتے ہیں اور لبنان کے مقابل علاقوں میں اور زیادہ۔ عراق میں شہری اور دیہاتی بولیاں شمالی عرب کے خانہ بدوشوں کی بولیوں سے دب گئی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ دونوں طرح کی بولیوں میں ایک باہمی آمیزش اور کم و بیش درجے تک مفاہمت پیدا ہو گئی ہے۔ حتیٰ کہ بڑے شہروں میں بھی۔ محنت و کاوش سے لسانی تحقیقات ہی کے ذریعے یہ بتا چل سکتا ہے کہ شہری

آبادیوں کی بولیوں کا کونسا حصہ باقی رہ گیا ہے۔ عام طور پر لسانی اعتبار سے بدوی بولیوں کا پلہ بھاری ہے؛ اس طرح عراق اب تک شمالی عرب کی بولیوں کے حلقہ اثر میں ہے۔ بغداد اور بصرے کے یہودیوں کی بولیوں کا مطالعہ بہت کار آمد ثابت ہوگا۔ زمانہ حال کے ترک وطن سے جماعتیں تتر بتر ہو گئی ہیں۔ کسی ادبی موضوع میں عوامی بولی کا استعمال دلچسپی کا باعث ہے، یعنی مصر میں (الحاک) [الحاج] درویش، تھیٹر کے لیے تمثیلی قصے اور لبنان میں (فینائٹوس، شمونہ)؛ دیکھیے *Litterature dialectale et renaissance : J. Lecerf* *arabe moderne* در BEOD ج ۲، ۱۹۳۲ء، ص ۱۷۹ تا ۲۵۸؛ ج ۳، ۱۹۳۳ء، ص ۱۷۵ تا ۱۷۵۔

مشرقی عوامی زبانوں کی طرف، جہاں تک حقیقی نشرو اشاعت کا تعلق ہے، مساویانہ توجہ نہیں کی گئی ہے۔ یہاں ایک مختصر فہرست مآخذ اس عام خاکے کی حدود کے اندر رہ کر دی جائے گی (سہولت کے خیال سے عراق کو بھی یہیں شامل کر لیا جائے گا)۔

کم سے کم چھ تصانیف زیادہ تر قاہرہ کی عربی سے بحث کرتی ہیں؛ ان میں سے مندرجہ ذیل کا ذکر کافی ہوگا : (۱) W. Spitta-Bey : *Grammatik des arabischen Vulgardiaktes von Ägypten*، لاہزک، ۱۸۸۰ء، صفحات xv تا ۵۱۹، چھوٹی تقطیع (متون ص ۴۴۱ تا ۵۱۶)؛ (۲) K. Vellers : *Lehrbuch der ägypto-arabischen Umgangssprache mit Übungen und einem Glossar*، قاہرہ، ۱۸۹۰ء، ص xi تا ۲۳۱؛ چھوٹی تقطیع (طبع F. R. Burkitt، کیمبرج ۱۸۹۵ء)؛ (۳) C. A. Nallino :

مؤخر الذکر کے لیے Colloquial : G.J. Lethem
Arabic, Shuwa Dialect of Bornu, Nigeria and the
region of Lake Chad، لنڈن، ۱۹۲۰ء، صفحات xv
تا ۳۸۷، چھوٹی تقطیع (حصہ سوم انگریزی
سے عربی، ص ۲۳۵ تا ۳۸۷) - Lethem نے
قدیم بدوی عربی کے نمونے دیے ہیں۔ اس
میں تغیرات نمایاں ہیں (حروف تاکید کا
فقدان) اس کا بیان H. Carbou : *Méthode*
pratique pour l'étude de l'arabe parlé au
Ouaday et à l'Est du Tchad پیرس ۱۹۱۱ء،
صفحہ ۲۵۱ (طبع ثانی ۱۹۵۳ء) میں ملتا
ہے۔ روایاتی متون : C. G. Howard : *Shuwa*
Arabic Stories، مع مقدمہ و لغات (ص ۸۳ تا
۱۱۵) اوکسفورڈ ۱۹۲۱ء، صفحات ۱۱۶ تقطیع؛
The Stories of Abu Zeid : J.R. Patterson
the Hilali in Shuwa Arabic، لنڈن، ۱۹۳۰ء، عربی
متن مع ترجمہ۔

لسانی جغرافیہ کے لیے ہم G. Bergsträsser :
Sprachatlas von Syrien und Palästina (بشمول
لبنان و اردن)، ZDPV، ۳۸ : ۱۶۹ تا ۲۲۲
(۲ نقشہ جات) کے رہین منت ہیں۔ *Sprachatlas* (اس
سمت میں) ایک بہت عمدہ ابتدا ہے۔ J. Cantineau :
Remarques sur les parlers de sédentaires Syre-
Libano-Palestiniens، در B S L، شمارہ ۱۱۸،
ص ۸۰ تا ۸۸ میں مزید اضافہ کیا گیا ہے اور اس
میں اس نے تقسیم اصناف کے لیے ایک تجویز بھی
پیش کی ہے۔ وہی مصنف : *Le Parler des Drûz de*
la montagne Hôranaise، در A I E O، الجزائر، ۴ :
۱۵۷ تا ۱۸۳ میں لبنان کی شہری آبادی کی
ایک عوامی زبان زیر بحث ہے۔ حوران کے
بارے میں اس کی محققانہ تصنیف : *Les parlers*
arabes du Hôran, Nations générales, Grammaire

L'araboparletto in Egitto, grammatica, dialoghi e
raccolta di circa 6,000 vocabuli میلان، ۱۹۰۰ء،
صفحہ xxviii تا ۳۸۶، طبع ثانی، میلان
۱۹۱۳ء؛ A. Powell و D.C. Philot (۴) : *Manual of Egyptian Arabic*
قاہرہ ۱۹۲۶ء،
صفحہ xxxiv تا ۹۱۱؛ علاوہ ازیں (۵)
Arabic-English Dictionary of : Spiro-Bey
the Modern Arabic of Egypt، طبع ثالث،
قاہرہ ۱۹۲۹ء، صفحات xvi تا ۵۱۸ (مرتبہ
باعبار حروف تہجی)۔ بالائی مصر کے لیے
فقط یہ کتابیں ہیں (۶) *Contes arabes*
مطبوعہ H. Dulac، در JA، سلسلہ ہشتم، ۵ :
۵ تا ۳۸ (عربی حروف میں مع ترجمہ)؛ (۷)
Chansons Populaires، جمع کردہ G. Maspero :
Ann. Serv. Ant. Égypte، ۱۴ : ۹۷ تا ۲۹۱) لسانی
تحقیقات کے لیے ناکافی ہیں۔ زیریں مصر کے
خانہ بدوشوں کے لیے : *Lieder die Libyschen*
Wüste of M. Hartmann، لائپزگ ۱۸۰۹ء، میں
سے چند صفحات؛ اس کتاب کو احتیاط سے کام
میں لانا چاہیے۔

سوڈان کے بارے میں ہمیں زیادہ علم نہیں
ہے۔ اسی طرح جھیل تشاد (Chad) کے علاقے کے
متعلق ہمارا علم محدود ہے۔ مقدم الذکر کے لیے
دیکھیے *Sudanese Grammar* : A. Worsley، لنڈن
۱۹۲۵ء، صفحات vi تک ۸۰، چھوٹی تقطیع؛
Sudan Arabic, English-Arabic : S. Hillelson
Vocabulary (ص ۲۰۵ تا ۲۱۹، کیمبرج ۱۹۳۵ء،
صفحہ xxiv تا ۲۱۹، چھوٹی تقطیع، دیکھیے
بالخصوص مقدمے کے صفحات xi تا xxiv؛
وہی مصنف : *Sudan Arabic, English-Arabic*
Vocabulary (مع متن) طبع ثانی، لائڈن
۱۹۳۰ء، صفحات xxviii تا ۳۵۱ در ۱۶ تقطیع)۔

The Grammaire du dialecte Libano-Syrien بیروت ۱۹۳۷ء میں کسی خاص عوامی زبان کا ذکر نہیں ہے۔ (۲) مخصوص رسائل (الف) لبنان، M.T. Feghali : *Le parler de Kfar 'abida* (لبنان و شام)، پیرس ۱۹۱۹ء، صفحات XV تا ۳۰، چھوٹی تقطیع؛ اس قسم کی بولی صرف لبنان کے ایک حصے میں ہائی جاتی ہے۔ H. Fleisch : *Notes sur le dialecte arabe de Zahlé (Liban)* ۲۷ : ۷۵ تا ۱۱۶ جزوی طور پر بقاع (Bk'ea) کی مقامی بولی سے مخصوص ایک تصنیف؛ H. El-Hajjé : *Le Parler arabe de Tripoli (Liban)* پیرس ۱۹۵۳ء، صفحات ۲۱۳، چھوٹی تقطیع (متن مع ترجمہ، ص ۱۷۶ تا ۱۹۹)۔ (ب) شام پر : J. Cantine : *Le dialecte arabe de Palmyre* ج ۱، صرف و نحو صفحات X تا ۲۷۸، چھوٹی تقطیع، ج ۲ متن، صفحات vii تا ۱۴۹، چھوٹی تقطیع بیروت ۱۹۳۴ء۔ (Mém. Inst. Fr. Damas) ج ۲ جس میں شہری آبادی کی ایک بولی کا بیان ہے۔ وہ کتابیں جو دمشق سے متعلق ہیں صرف یہ ہیں : Bergsträsser کا لسانی تبصرہ (دیکھیے نیچے)، J. Cantineau و Y. Helbaeu : *Manuel élémentaire d'arabe oriental (Damas Musulman)* پیرس ۱۹۵۳ء، صفحات ۱۲۴، چھوٹی تقطیع اور وہ ابتدائی معلومات جو J. Oestrup : *Contes de Damas* (لائڈن ۱۸۹۷ء، ۱۶ صفحات، چھوٹی تقطیع) ص ۱۲۲ تا ۱۵۵ میں دی گئی ہیں۔ (۳) کارآمد متون : فلسطین کے لیے یہاں : L. Bauer : *Chrestemathie* کا ذکر کافی ہوگا؛ لبنان کے لیے M. Feghali : *Contes, Legendes et Coutumes populaires du Liban et de Syrie* عربی متن ترجمہ و

پیرس ۱۹۴۶ء، صفحات X تا ۳۷۵، (چھوٹی تقطیع (مطبوعہ SL، ج ۵۲)، اور ایک خریطہ جس میں ساتھ نقشے ہیں؛ وہی کتاب، ۱۹۴۰ء۔ Haim Blanc نے شمالی الجلیل (Galilea) اور جبل قریمل (Carmel) کے دروز کی عوامی بولوں کا مطالعہ اپنی تصنیف : *Studies in North Palestinian Arabic* میں کیا ہے، یروشلم ۱۹۵۳ء، ص ۱۳۹، چھوٹی تقطیع (Or حواشی اور St. Isr. Or. Soc. شماره ۴)۔ آہنگی (phonological) اور صوتی (phonetic) تبصرہ، صفحات ۲۲ تا ۷۸، متون ص ۷۹ تا ۱۰۸۔

شام، لبنان اور فلسطین کے لیے مندرجہ ذیل کتب راز کر ضروری ہے : (۱) عام بانیہ تصانیف : *Dictionnaire Arabe-Français* : A. Barthélemy ۵ کڑے، پیرس ۱۹۳۵-۱۹۵۴ء (آخری دو طبع H. Fleisch)، ۹۴۳ صفحات چھوٹی تقطیع (اس میں 'ا' کی زبان سے بالاستیعاب بحث کی گئی ہے (۱۹۰۰ء) اور لبنان، دمشق اور یروشلم کے الفاظ مذکور ہیں)؛ G. R. Driver : *A Grammar of the Colloquial Arabic of Syria and Palestine* لنڈن ۱۹۲۵ء، ص ۲۵۷ تا ۲۵۷، چھوٹی تقطیع؛ L. Bauer : *Das palästinische Arabische die Dialekte des Städters und des Fellachen, Grammatik, Übungen und Chrestemathie*، ص ۱۶۴ تا ۲۵۶، طبع ثالث، لائپزک ۱۹۱۳ء، صفحات viii تا ۲۶۴، چھوٹی تقطیع، طبع رابع، لائپزک ۱۹۲۶ء و *Wörterbuch des Palästinischen Arabisch, Deutsch-Arabisch* لائپزک و یروشلم صفحات xvi تا ۴۳۲؛ (Mgr. Michel) Feghali : *Syntaxe des parlers actuels du Liban* پیرس ۱۹۲۸ء، صفحات xxv تا ۶۳۵، چھوٹی تقطیع (PELOV)۔ R. Nakhla :

دیا گیا ہے جہاں اس نے عربی زبان کی کم از کم سات مقامی بولیوں کی نشاندہی کی ہے (ص ۲)۔ بغداد کا لسانی جائزہ جو ایک خاص طور پر دشوار کام ہوگا ابھی تک نہیں لیا جا سکا۔
Bagdadische Sprichwörter جسے A.S. Yahuda نے *Or. Studien* (مجموعۂ مطالعات منتسب بہ Th. Noldeke، ۱۹۰۶ء) میں شائع کیا تھا، ص ۳۹۹ تا ۴۱۶ میں بغداد کی یہودی آبادی کا ذکر ہے۔
 دو اور کتابیں، *The Spoken Arabic* : J. van Ess، *of Irak* (خصوصاً بصریہ کی)، طبع ثانی اوکسفرڈ *Spoken Iraki* : M.Y. van Wagoner و *Arabic* (بغداد)، Ling. Soc. of America، ۱۹۴۹ء، بولیوں کا ملفوبہ ہیں اور تا حال لسانی معلومات کے لحاظ سے کارآمد نہیں ہیں۔

مغربی بولیوں میں ایک مخصوص خاندانی مشابہت پائی جاتی ہے اور یہی بات مشرقی بولیوں کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ اس مقالے میں قدیم ترین بدوی بولیوں کو (ان کے ارتقا کے حقائق اس سے خارج از بحث نہیں ہوتے)، جو بہت کم معروف ہیں، نظر انداز کر دیا جائے گا۔ ہمارا موضوع بحث مشرق اور المغرب کی شہری آبادیوں کی بولیاں ہیں۔ پہلے ہم ان عناصر پر غور کریں گے جو انہیں ایک دوسری سے مربوط کرتے ہیں (اور ان پر بھی جن سے ان کے مابین امتیاز کیا جا سکتا ہے)؛ دیکھیے G. S. Colin : *L'arabe vulgaire*، ELO کی ایک سو پچاسویں برسی (پیرس ۱۹۳۸ء)، ص ۱۰۰ تا ۱۰۱۔

صوتی لحاظ سے : (۱) حلقی یسنی آواز جس کی نمائندگی قدیم ض کرتا ہے، کی جگہ ض (پرزور) نے لے لی ہے اور ذ (پرزور)

حواشی، پیرس ۱۹۳۵ء، صفحات xiii و ۱۹۵ و ۸۷، چھوٹی تقطیع؛ دمشق (نصرانی) کے لیے *Zum arabischen* : G. Bergträsser، *Dialekt von Damaskus* (ص ۱ تا ۵)، *Prosatexte*، ہانور ۱۹۲۳ء، ۱۱۱ صفحات، چھوٹی تقطیع (*Beitr. z. sem. Phil. u. Ling.*، شمارہ ۱)، عربی متن مع ترجمہ؛ حماة کے لیے قصۂ محمد الحلبي مترجمہ و مطبوعہ E. Littmann، ۲ : ۳۰ تا ۵۰۔

عراق کے بارے میں بہت کم معلوم ہے۔ *Neuarabische Geschichten* : B. Meissner، *aus dem Iraq*، لائپزگ، ۱۹۰۳ء، صفحات lviii و ۱۴۸، چھوٹی تقطیع؛ *F. H. Weissbach*، *Beiträge zur Kunde des Irak-Rs Arabischen*، لائپزگ، ۱۹۰۸ء، صفحات xli و ۲۰۸، چھوٹی تقطیع، ج ۲؛ *Poetische Texte*، لائپزگ، ۱۹۰۳ء، صفحات ۳۵۷، چھوٹی تقطیع (*Leip. sem. St.*، ج ۴ : ۱ و ۴ : ۲) کا موضوع بحث شمالی عراق کی دیہاتی آبادی کی ایک ہی بولی ہے۔ Meissner کی تصنیف میں ایک خاصا بڑا حصہ صرف و نحو سے متعلق ہے (ص vii تا lviii) اور ایک مختصر سا فرهنگ بھی شامل ہے (ص ۱۱۲ تا ۱۴۸)۔ موصل اور ماردين کے لیے ہمارے پاس صرف وہ متون ہیں جنہیں A. Socin نے جمع کیا ہے، *ZDMG*، ج ۳۶، *Der Dialekt von Mosul*، ص ۴ تا ۱۲؛ *Der Dialekt von Mardin*، ص ۲۲ تا ۵۳ و ۲۳۸ تا ۲۷۷ مع ترجمہ جس کے ساتھ جزوی عربی متن بھی ہے، بغیر مطالعہ صرف و نحو یا فرهنگ - L. Massignon : *Notes sur le dialecte arabe de Bagdad* (منقول از *Bull. IFAO*، جلد ۹، صفحات ۲۴، چھوٹی تقطیع) میں بغداد کی مقامی بولیوں کے اختلاف پر زور

نے فلسطین اور تونس کے فلاحین میں) ۱
(۲) تین احتکاکی بیسنی (interdental fricatives) یعنی ذ، ث، اور ذ ہرزور) کا انطباقی نطمی (dental occlusives) یعنی د، ت اور تس مراکش اور الجزائر میں، ض ہرزور میں سوا فلسطین اور تونس کے فلاحین کے ہاں تبدیل ہو جانا؛ (۳) حرکات فتحہ، کسرہ اور ضمہ کا کھلے اجزائے کلمہ میں غائب ہو جانے کی طرف رجحان، خصوصاً جب ان ہرزور نہ ہو (بالخصوص کسرہ و ضمہ کا)؛ (۴) دو متصل حروف علت (diphthongs) ای او کو ای او کی سادہ بسیط آوازوں میں منتقل کرنے کا رجحان (بلکہ ای او اور او میں بھی، مغرب میں) - وا لبنان کے ایک بڑے حصے کے۔

از روئے علم الصرف : (۱) قدیم اعراب کا حذف ہو جانا جس کی وجہ سے بولی میں کمتر ترکیبیں استعمال ہوتی ہیں اور ادوات نحوی کا استعمال بڑھ جاتا ہے۔ نسبت یا تعلق کو ظاہر کرنے کے لیے جملے کی ترکیب زیادہ اہمیت حاصل کر لیتی ہے اور اسی طرح مبتدا اور خبر؛ (۲) صیغہ تشبیہ اب تک اپنی اصلی حالت میں قائم ہے؛ (۳) مختلف وجوہ کی بنا پر، مختلف علاقوں میں الفاظ کی ساخت اور بناوٹ مثلاً مصر میں فتح؛ فلسطین شام و لبنان میں تبع؛ (مراکش = دیال؛ تلمسان = تناع؛ تونس، تناع)؛ (۴) ایک مختصر غیر منصرف اسم ضمیر کا استعمال جیسے۔ الی (اسی طرح دی، ادی، مراکش اور کئی اور عربی بولیوں میں (W. Marçais : Tlemcen، ص ۱۷۵)؛ (۵) چیزوں کے لیے نئے استفہامیہ الفاظ کی تشکیل : مصر : ایش؛ فلسطین، شام، لبنان : شو، ایش، ایش؛ (مراکش : آش، واش)؛ تلمسان : واش؛ تونس : آش، آشوہ)؛

(۶) ضمائر اور افعال میں جمع مؤنث کا متروک ہو جانا؛ (۷) تغیر حرکات سے جو فعل مجہول بنتا ہے اس کا متروک ہو جانا : قتل : اس نے مار ڈالا؛ قتل : وہ مارا کیا (سوائے پن کے)؛ (۸) صیغہ استمرار کے لیے، مصر : عمال، عم؛ فلسطین، شام، لبنان : عم (مراکش : کا، فعل جو کسی فعل عادی یا استمرار کو ظاہر کرتا ہے)؛ (۹) ایک قدیم فعل ناقص سے پہلے مختلف معاون الفاظ کے الحاق سے فعل بیانیہ کی تشکیل؛ (۱۰) افعال مضاعف کی ماضی مطلق کی گردان، مثلاً ای (ای) میں ایک آواز کا اضافہ، مثلاً لبنان میں مذابت یا مدیت؛ (۱۱) جمع مکسر کے اوزان کی تعداد میں کمی اور اس سے بھی بڑھ کر مصادر کے اوزان میں۔

مذکور بالا مشترکہ خواص کے علاوہ مشرقی اور مغربی بولیوں میں یکسانیت اور وحدت کا احساس ہوتا ہے، اس طرح ہر کہ ارتقائی رجحانات کے نتیجے دونوں لسانی گروہوں میں مختلف برآمد ہوئے ہیں۔ ان دونوں میں تضاد اسی وقت دکھایا جا سکتا ہے جب کوئی مختلف نتیجہ دونوں طرف قائم اور غیر تبدیل رہا ہو، مثلاً فعل مضارع متکلم کے صیغوں کی ساخت۔ مشرقی بولیوں میں مضارع بیانیہ جب ب کے اضافے سے بنتا ہے تو وہ عام طور پر فعل امر بحالت رفعی (بغیر ب) سے مختلف ہوتا ہے۔ لبنان : برہدیکتب "وہ لکھنا چاہتا ہے۔" اس مضارع بیانیہ کے صیغہ واحد متکلم کے شروع میں ایک حرف زائد "ب" ہوتا ہے۔ لبنان بکتب "میں لکھتا ہوں"، مکتب "ہم لکھتے ہیں" بحالیکہ المغرب کی بولیوں میں ایک حرف زائد "ن" ہوتا ہے اور ثانیاً بطور معناد قیاسی ایک علیحدہ

کلاسیکی: **آلا، آلا، مصر میں د + آل < دول؛ فلسطین و شام میں ہاڈ + آل < ہڈول؛ لبنان میں ہیدا + آل < ہیدول؛ بعلبک میں ہ + آل < ہول، اور دیگر صورتیں؛ تاہم یہ دونوں صورتیں شمالی عرب کی بدوی بولیوں میں بھی پائی جاتی ہیں (Ann, Études : Cantineau, ۲ : ص ۷۹ و ۱۰۷) اور ان بولیوں کی عراقی شاخوں میں بھی - مزید برآں تونس میں ایک لفظ ہاڈولا بھی مستعمل ہے (جو بقول Dictionary : Barthélemy ص ۸۷۶ آخر، بظاہر ایک عراقی بولی کے ذریعے وہاں پہنچی) - اسم حالیہ کا بطور ماضی قریب بار بار استعمال؛ مصر، فلسطین، شام و لبنان میں شایف "تم دیکھتے ہو؟" (کیا تم نے دیکھا ہے؟ کیا تم ابھی تک دیکھ رہے ہو؟)، لیکن عمان میں بھی اس سے مماثل خصوصیات موجود ہیں اور المغرب میں بعض اسمائے فاعل بطور ماضی قریب استعمال ہوتے ہیں۔**

جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے (اس میں عراق بھی شامل ہے) ان دونوں چیزوں میں امتیاز کرنا ضروری ہے: (۱) بولیوں کے الفاظ ان کی تشکیل کے وقت؛ اس میں وہ عربی بنیادی طور پر شامل ہے جسے حملہ آور اپنے ساتھ لائے اور وہ الفاظ بھی جو ان مفتوحہ اقوام کی زبانوں سے اخذ کیے گئے جنہوں نے عربی طور طریقے اختیار کر لیے تھے، مثلاً مصر میں قبطی، فلسطین اور شام و لبنان میں آرامی و سریانی، عراق میں سریانی۔ اب تک صرف لبنان کو موضوع مطالعہ بنایا گیا ہے *Étude sur les emprunts : M. Feghali* بنیادی طور پر *syriaques dans les parlers arabes du Liban* پر مبنی

صیغہ جمع ضمہ (-) کے ساتھ؛ مثلاً تونس: **نُکْتِبْہ** "میں لکھتا ہوں" **نُکْتِبْہ** "ہم لکھتے ہیں"۔ یہ اس تضاد کی ایک عمدہ اور مخصوص مثال ہے جو مشرقی بولیوں اور المغرب کی بولیوں میں پایا جاتا ہے؛ لیکن بالاطلاق ایسا نہیں ہے، چنانچہ ایک زائد حرف "ن" نجد میں بھی مضارع کے صیغہ واحد متکلم میں موجود ہے (*Diwan : Socin*، حصہ سوم، ص ۱۳۳ و ۱۹۴) اور حضرموت میں بھی اس کا وجود مصدق ہے (*Arabica : de Landberg*، ۳ : ۵۵)۔ کھلے اجزائے کلمہ میں حرکات فتحہ، کسرہ و ضمہ کا فقدان، جو المغرب کی بولیوں میں زیادہ تر مکمل ہو چکا ہے، قابل اعتبار نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ لبنان کے علاقہ کفر عبیڈہ میں کھلے زور دار اجزائے کلمہ سے سب حرکات علت غائب ہو گئی ہیں۔ تدمر (*Palmyra*) میں حرکت کسرہ و ضمہ، جب ان پر زور بھی ہو، اس وقت اکثر بے اثر ہو جاتی ہیں جب وہ کسی کھلے جزو کلمہ میں واقع ہوں۔ (یہ ان بولیوں میں سے ایک ہے جنہیں J. Cantineau نے امتیازی کہا ہے، *Études* در *AIEO*، ۲ : ۴۹)۔

مشرقی بولیوں میں بمقابلہ المغرب کی بولیوں کے بعض ایسے نحوی خصائص کی بدولت جو مؤخر الذکر میں معدوم ہیں، ایک طرح کی انفرادیت بھی پائی جاتی ہے، مثلاً مصر، فلسطین، شام و لبنان میں: (۱) فعل مطلق کے اعراب میں حروف علت کے اختلافات کا قائم رہنا اور انہیں ہم شکل بنا لینا: **قَتَلَ یَقْتُلُ** یا **یَقْتُلُ** اور **قَتَلَ یَقْتُلُ** (مصر میں یہ تلفظ ایسا صاف نہیں ہے)؛ (۲) اسم اشارہ کی جمع اسی طریقے سے بنانا، یعنی اسم اشارہ کے صیغہ واحد کی قدیم شکل میں علامت جمع **آل** کا اضافہ

Dict. Ar. Fr. : A. Barthélemy میں اشتقاقیات کے ذیل میں سب مستعار الفاظ سے بحث کی گئی ہے۔ حلب کے لیے ایک باقاعدہ مطالعہ Introduction (جو عنقریب شائع ہوگی) کے حصہ ۲، باب ۳ - ب میں موجود ہے۔

ممکن ہے کہ عربی بولیوں کو یونانی نے بعض مذہبی اصطلاحات براہ راست دی ہوں؛ اس کا عطیہ دراصل بالواسطہ، یعنی عربی، سریانی اور قبطی کے ذریعے ملا۔

ادنیٰ طبقے کی ایک خصوصیت : حلب میں بقی "مچھر"، لبنان اور الجزائر میں بگ (bug) (ادبی عربی بقی = bug) - حلب نے سریانی کے بقا "مچھر" کے مفہوم کو باقی رکھا ہے۔ لفظ ذئن بمعنی "ٹھوڑی، داڑھی" سے جو لبنان میں مستعمل ہے، دو لفظ ہمیشہ کے لیے باقی رہ گئے ہیں : عربی ذئن "ٹھوڑی اور سریانی ذئن "داڑھی"، تاہم ان کا اشتقاق پیچیدہ ہے۔ سریانی ذئن کے معنی ٹھوڑی کے بھی ہوتے ہیں۔

بعض مستعار الفاظ سے کچھ سوال پیدا ہوتے ہیں، مثلاً فارسی لفظ کشتیان (= انگشتانہ) جو ادبی عربی اور ترکی میں معروف نہیں ہے، شام و لبنان میں کیسے پہنچ گیا؟ پہلوی لفظ رندج "رندا" ایک قدیم مستعار لفظ جس کے وجود کی عربی یا ترکی میں کوئی شہادت نہیں ہے (فارسی: رندہ) حلب میں کیسے پہنچا اور کس راستے سے؟ الفاظ کا ایک دوسرے سے تقابلی مطالعہ ابھی اس حد تک نہیں کیا گیا کہ ہم یہاں اس موضوع پر مزید بحث کرنے کے قابل ہو سکیں۔

عربی اور شمالی عربی بولیاں : شمالی عربی بولیوں کا مطالعہ J. Cantineau نے کیا ہے؛ Etudes sur quelques parlers de nomades d'Orient

۱۹۱۸ء؛ (۲) وہ الفاظ جو بولیوں کی تشکیل کے بعد مستعار لیے گئے : پہلوی، فارسی، آرامی، سریانی، یونانی اور لاطینی (مختلف راستوں سے) نے ادبی عربی کو بہت سے ایسے الفاظ دیے ہیں جو اس کے ذریعے اور اس کے ہمراہ مقامی بولیوں میں ان کی تشکیل کے وقت داخل ہو گئے (ایسے الفاظ عربی کے بنیادی الفاظ کا ایک جز ہیں) یا ان کی تشکیل کے بعد عربی سے داخل ہوئے۔ ان اندرونی مستعار الفاظ کی تاریخ سے ہم بالکل بے خبر ہیں۔ خاص مستعار الفاظ کی تقسیم یوں ہوتی ہے : فارسی (ایرانی) الفاظ - عراق میں؛ ترکی، ترکی-فارسی اور ترکی-اطالوی الفاظ عراق سے لے کر مصر تک کے پورے علاقے میں؛ اطالوی الفاظ مصر، فلسطین، شام و لبنان میں؛ فرانسیسی الفاظ (زمانہ حال میں مستعار) مصر، فلسطین، شام و لبنان میں؛ انگریزی الفاظ (حال میں مستعار) مصر میں۔

لبنان میں عربی اور آرامی-سریانی کے اور مصر میں عربی اور قبطی کی ایک وقت موجودگی نے کسی حد تک الفاظ مستعار لینے کا موقع پیدا کر دیا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ مستعار الفاظ کو ادنیٰ طبقے کے الفاظ سے کس طرح ممتاز کیا جا سکتا ہے۔

ترکی کا (لسانی) عطیہ (اپنی مختلف شکلوں میں) موصل، بغداد اور حلب میں بہت اہمیت رکھتا ہے اور اس سے ذرا کمتر دمشق، فلسطین اور مصر میں۔ دمشق کے متعلق E. Saussey : Mélanges Inst. Fr. Damas (Section des arabisants)، ۱ : ۷۷ تا ۱۲۹ اور مصر کے بارے میں E. Littmann در Festschrift Trichudi (ویزبان ۱۹۵۳ء)، ص ۱۰۷ تا ۱۲۷

صرف *Arabia Petraea* : A. Musil ج ۳، وی انا ۱۹۰۸ء میں ملتی ہیں؛ ان متون کو احتیاط سے کام میں لانا چاہیے؛ حجاز : صرف Snouck-Hurgronje : *Mekkanische Sprichwörter und Redensarten* ہیگ ۱۸۸۶ء۔

یمن : S.D.F. Goitein : *Jemenica*، ۱۹۳۲ء *Sprichwörter und Redensarten aus Zentral-Jemen* (صنعاء کے یہودی)، لائپزگ ۱۹۳۴ء صفحات xiii تا ۱۹۴ چھوٹی تقطیع؛ صرف و نحو سے متعلق مطالعات، ص vii تا *L'arabo parlato a San'a* : E. Rossi-xxiii *grammatica, testi, lessico* (اط. الوی - عربی، ص ۱۹۰ تا ۲۱۶)؛ روم ۱۹۳۹ء، صفحات vi تا ۲۵۰، چھوٹی تقطیع (طبع Is. Or.)؛ دیکھیے بالخصوص اسی مصنف کی *RSO*، ۱۷ : ۲۳۰ تا ۲۶۵ اور ۴۶۰ تا ۴۷۲ (بولیوں کی تقسیم، ص ۴۷۲)؛ عدن، E. V. Stace : *An English-Arabic Vocabulary for the use of the students of the* *Colloquial*، صفحات vii تا ۲۱۸، چھوٹی تقطیع، لنڈن ۱۸۹۳ء متن مع ترجمہ۔

دثینہ : Count C. de Landberg : *Glossaire Dathinois*، ج ۱، صفحات xi تا ۱۰۳۸، لائیڈن ۱۹۲۰ء ج ۲، صفحات xvi - ۱۰۳۹ تا ۱۸۱۳، وہی کتاب ۱۹۲۳ء ج ۳ (طبع K. V. Zetter) صفحات xxxiv - ۱۸۱۵ تا ۲۹۷۶، چھوٹی تقطیع؛ وہی مصنف : *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*، لائیڈن ۱۹۰۵ء، صفحات xi - ۷۷۳ تا ۱۹۴۴ء ج ۳ دثینہ؛ کتاب مذکور ۱۹۱۳ء، صفحات xv - ۱۴۴۰ تا ۱۸۹۲ء چھوٹی تقطیع۔

حضر موت : Count C. de Landberg : *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*، ج ۱، حضر موت، کتاب مذکور ۱۹۰۱ء، صفحات xvii

در *AIEO* الجزائر، ۱۹۳۶ء، ۲ : ۱ تا ۱۱۸ ج ۳، ۱۹۳۷ء، ص ۱۱۷ تا ۲۳۷ - لسانی جغرافیہ کے ان مطالعات کی بدولت اس نے ایسی تقسیم پیش کی ہے جس سے اس کے نزدیک اس موضوع کے بڑے مسائل کی تعیین و تعریف ہو سکتی ہے۔ یہاں اس کی گنجائش نہیں کہ جو تنقیدی تبصرہ J. Cantineau نے اپنی پہلی *Étude* کے شروع میں، G. A. Wallin، E. Littman، A. Socin، I.G. Wetzstein، A. Musil (Rwala)، C. de Landberg (Anazeh)، J. J. Hess اور A de Bouchemann (مکمل حوالے در *Cantineau : AIEO*، ۳ : ۱۲۶) کی اشاعتوں پر کیا ہے، اس کا اعادہ کیا جاسکے۔ ان کے علاوہ R. Montagne : *Contes poétiques Ghazou* (تنقیدی تبصرہ اور حوالے از *Cantineau* : کتاب مذکور) بھی ہے۔ مندرجہ ذیل کا ذکر بھی ضروری ہے : R. Montagne : *Sālsfet Shāye Alemsāh g'edd errmāl*، در *Mél. Gaudefroy-Demombynes*، قاہرہ، ۱۹۳۹ء، ص ۱۲۵ تا ۱۱۳ : H. Charles : *Tribus moutennières du Moyen-Euphrate*، *Agēdat*، *Inst. Fr. Damas, Doc. Et. Or.* ج ۸، ۱۹۳۹ء، ایک نسلیاتی (ethnographical) مطالعہ جس میں کئی جملے، الفاظ اور ۱۴ سطریں ایک عبارت کی ہیں۔ H. Charles : *Quelques travaux de femmes chez les nomades moutonniers d la région de Homs-Hama*، *Emür and Bani Khāled*، ایک نسلیاتی اور مقامی بولیوں کا مطالعہ، *BEOD*، ج ۷ تا ۸، ۱۹۳۷ - ۱۹۳۸ء، ص ۱۹۵ تا ۲۱۳؛ تین خاصے طویل متون اور چھ سطوروں کی ایک مختصر عبارت مع ترجمہ - دوسرے علاقوں (بطرہ کے خانہ بدوشوں کے بارے میں معلومات

تا ۷۷۴ جھولی تقطیع (فرہنگ ص ۵۱۷ تا ۷۷۸)۔

ظفار : N. Rhodokanakis : *Der vulgärabische*

Dialekt im Dofār (Zfār) I, Prosaische und poetische

Einleitung, ۱۲ ج ۱۹۰۸ء، Wien، *Texte*

xxxii Wein، *Glossar, Grammatik* ۱۹۱۱ء صفحات

تا ۲۱۹ جھولی تقطیع (*Südarabische Exp.*) ج ۸

و ۱۰)۔

عمان (وزنجبار) : C. Reinhardt : *Eln*

arabischer Dialekt gesprochen in Oman und

Zanzibar، سنکارٹ و برلن ۱۸۹۳ء صفحات xxv

تا ۲۲۸ جھولی تقطیع (*Lehrbücher des*)

(*Seminars f. Or. Spr.*، Berlin) متون ص ۲۹۷ تا

۳۳۸۔

Remarques : J. Cantineau (BSL، شماره ۱۱۸)

نے (ص ۸۱-۸۲) ان خصوصیات کا ذکر کیا ہے

جن کی مدد سے مشرق کی شہری آبادیوں

اور عرب خانہ بدوش قبائل کی بولیوں کے مابین

امتیاز کیا جاسکتا ہے۔ ایک مؤثر معیار صرف

حرف ق کا بے آواز (unvoiced) تلفظ ہے (اس

لحاظ کے بغیر کہ اس کا دوسری حالتوں میں

مخرج کیا ہو سکتا تھا)۔ شہری آبادیوں

کی سب بولیوں میں یہ تلفظ موجود ہے؛

ق کا زور دار تلفظ خانہ بدوشوں کی بولی کی

ایک علامت ہے (جیسا کہ مغربی بولیوں کی

حالت ہے)۔

عرب خانہ بدوشوں کی بولیوں کے مختلف

اصناف کے علم کے لیے ہم J. Cantineau :

Études، در AIEO، ۳ : ۲۲۲ کے رہین منت

ہیں۔ حسب ذیل مختصر خلاصہ اسی پر مبنی

ہے۔

جہاں تک شمالی عرب کی بولیوں کا تعلق

ہے وہ یوں فرق کرتا ہے : بولیاں الف (غزہ)،

بولیاں ب (شمر)، بولیاں ج (شامی - عراقی)؛

غزہ بولیاں : حسانہ، رولہ، سبہ، ولد، علی وغیرہ۔

شمر کی مقامی بولیاں : عبیدہ، خرصہ، رمال، یہ

وغیرہ؛ شمر کی بولیوں سے لسانی طور پر مماثل ہیں؛

گروہ ب۔ ج عراق میں غالباً طی، شام اور اردن میں؛

عمور صلوت، سردیہ، سرحان، اردن کے بنو خالد

کے ایک حصے میں اور بنو صخر میں؛ شامی۔

بولیاں : رثا (رقہ) کی شہری آبادی اور قبائل؛

عراقی حدیدین، موالی، جولان کے نعیم، فضل

(یہ دو مؤخر الذکر ایک ماتحت گروہ ہیں)

جو ادنیٰ خانہ بدوشوں کے زمرے میں، جسے

شواہہ یا راعیہ کہا جاتا ہے، داخل ہیں۔

جوف کی بولی کا سوال ایک علیحدہ مسئلہ

ہے، الرّس کی بولی (قسیم) کسی حد تک ایک

ب۔ الف بولی ہے۔

شمالی عرب کی بولیوں کی جنوبی حد کا تعین

بھی تقریباً دشوار ہے۔ ان بولیوں کے قسیم،

الحسا اور غالباً بنو عارض، بنو وشم اور بنو سدیر

میں وجود کی یقینی طور پر تصدیق ہو چکی

ہے۔ حجاز کی بولیوں کے بارے میں بہت کم

معلومات ہیں اور عسیر کی بولیوں کے متعلق

کچھ بھی معلوم نہیں۔ یہ صریح ہے کہ دثینہ

اور حضر موت کی بولیاں جن کے بارے میں

ہمیں Landberg کے شائع کردہ متون سے پتا چلتا

ہے، بظاہر شمالی عرب کے خانہ بدوشوں کی

بولیوں سے دور کی نسبت رکھتی ہیں اور یہ

بھی ممکن ہے کہ ربع الخالی کے خانہ بدوشوں

کی بولیاں بھی اسی گروہ سے متعلق ہوں۔

برخلاف اس کے E. Rossi 'C. Reinhardt اور

S.D. Goitein کی مساعی کے ذریعے ہمیں یہ معلوم

ہے کہ عمان اور یمن کی بولیاں بالکل مختلف

قسم کی ہیں۔

مآخذ : (خود مادے میں مذکور ہیں : وہ تصانیف جو بحیثیت مجموعی بولیوں سے بحث کرتی ہیں یہ ہیں : (۱) *La langue arabe et ses dialects* : C. de Landberg لائڈن ۱۹۰۵ء : (۲) *C. Brockelman* : *Das Arabische und seine Mundarten* در *Handbuch der Orientalistik* ج ۳، *Semitistik* (۱۹۵۴ء) ص ۲۰۷ تا ۲۴۵ : (۳) *J. Cantineau* : *La Dialectologie arabe* در *Orbis* ج ۴، ۱۹۵۵ء، ص ۱۴۹ تا ۱۶۹ : اس تصنیف میں مزید مآخذ اور عرب کی مقامی بولیوں کے مطالعات کے بارے میں موجودہ صورت حال سے متعلق معلومات کا ذکر ہے۔

(H. FLEISCH.)

(۳) المغرب کی بولیاں

عربی زبان شمالی افریقہ میں دور دور تک رائج ہے، تاہم دوسری زبانیں بھی مستعمل ہیں۔ بربر زبان کا رواج بھی وسیع پیمانے پر ہے (دیکھیے مادہ بربر)۔ اگرچہ بربر زبان بعض حالتوں میں اپنا اثر و رسوخ کھوتی جا رہی ہے، تاہم زیادہ تر اسے ایک انتہائی پھلتی پھولتی حالت میں، نہ کہ پسپائی اور شکست خوردگی کے عالم میں، تصور کیا جا سکتا ہے۔

قدیم (autochthonous) زبان کا اخراج قدرتی طور پر ان حالتوں اور ان ملکوں میں عمل میں آیا ہے جہاں عربی زبان کی رو بغیر کسی رکاوٹ کے پھیل گئی۔ سب سے پہلے ان شہروں میں جنہیں عرب فاتحین نے دوبارہ تعمیر کیا، بسایا یا بنا کیا اور ان کے گرد و نواح میں، پھر برقہ (Cyrenaica) میں اور سب سے بڑھ کر تونس میں جہاں [فاتحین کا] سیل روان اور سب سے پہلے پہنچا، پھر المغرب کے علاقوں غالباً زناتہ

میں جہاں پرانی راعیانہ (pastoral) زندگی نے بدوی عریقت کے لیے راستہ ہموار کر دیا، یعنی صحرا، صحرا کا کنارہ، الجزائر اور قسنطینہ کے بلند میدانی علاقوں، تل کی وادیوں اور عملاً تمام وهران (Orania) میں۔ عربی زبان کا اثر و نفوذ صحرائے اعظم کے گرد و نواح میں تو ہوا، لیکن اس کے نخلستانوں میں آباد بستیوں کو اپنی لپیٹ میں نہ لے سکا۔ یہی صورت اندرون ملک اور سواحل کے کوہستانی علاقوں کی تھی کیونکہ یہاں پہنچنا بے حد دشوار تھا۔ مراکش میں ”تعریب“ کا عمل ساحل بحر ظلمات کے ساتھ ساتھ شروع ہو کر فاس اور تازہ کے تنگ راستے تک پہنچا اور اس نے المغرب کو اپنے دامن میں لے لیا، لیکن بحیرہ روم اور اندرون ملک میں بہنے والے دریاؤں کے کناروں کے پہاڑی سلسلوں، یعنی بربر پہاڑوں کو جو کا توں چھوڑ دیا۔ لہذا المغرب کا وہ رقبہ جہاں عربی کو برتری حاصل ہے بہت وسیع ہے۔ وہاں تقریباً تین کروڑ باشندے یہ زبان بولتے ہیں۔ یہ لوگ مختلف علاقوں میں ہائے جاتے ہیں اور زندگی بسر کرنے کے جدا جدا طریقے رکھتے ہیں، یعنی شہروں کے سبہ باشندے، تقریباً تمام زراعت پیشہ افراد اور میدالوں، سطحات مرتفعہ اور چٹیل علاقوں کے چرواہے، بہت سے دیہات کے باشندے، نخلستانوں کی اقامت پذیر آبادی کے متعدد گروہ اور پہاڑی لوگ جو ہمسایہ شہروں کے اثر سے عرب بن گئے ہیں۔ یہ جغرافیائی انتشار : (جو بخلاف بربر بولیوں کے اب تک جاری ہے) اور ان زندگی کے طریقوں کا اختلاف، ملک کی گونا گوں علاقائی کیفیت اور اس کی ”تعریب“ کے تاریخی احوال و کوائف دونوں کا نتیجہ ہیں۔ ان

دولوں پہلووں پر یہاں بحث نہیں کی جائے گی۔ صرف اس بات کو بخوبی جتا دینا کافی ہوگا کہ اس قسم کے طبیعی اور انسانی حالات کی موجودگی میں بول چال کی عربی میں بولیوں کا بڑا تفاوت پایا جانا کوئی حیرت انگیز بات نہیں ہے۔ یہ تفاوت اتنا بڑا ہے کہ عربی بولیوں کی بحیثیت مجموعی مشترک اور مخصوص خصائص کی بنا پر تعین و تعریف دشوار معلوم ہوتی ہے اور ”مغربی عربی“ کی اصطلاح کا استعمال شاید ایک بیجا جسارت کا مرادف ہوگا، تاہم ایسے، خواہ بعض اس تشریح کی سہولت ہی کے لیے سہی، استعمال کیا جائے گا۔

براہللمان نے اس زمانے میں جب کہ ہمارے پاس شمالی افریقہ میں رائج بولیوں سے متعلق بہ مشکل چند دستاویزی ثبوت تھے، Grundriss میں یہ لکھا تھا کہ المغرب کی مقامی بولیاں زیادہ تر بدوی طرز کی ہیں۔ اس نے بلاشبہ یہ مفروضہ فعل (ماضی) کی حرکت عین کلمہ پر قائم کیا تھا جسے وہ سب سامی زبانوں کی ابتدائی شکل تصور کرتا تھا، یعنی فَعَلَ، فَعِلَ، فَعُلَ جن سے فَعَلَ اور فَعِلَ بن گیا۔ جزو کلمہ کا یہ حذف جو بلاشبہ تاکید (stress) کی وجہ سے ہوا اندلسی زبان میں اب بھی موجود ہے، لیکن مالٹا کی بولی میں نہیں۔ ان مثالوں میں جو المغرب میں ہائی جاتی ہیں، یہ مرکز تنہا مثال نہیں ہے اور نہ یہ خصوصی طور پر بدوی ہے۔ براہللمان کا یہ تبصرہ جو اصولاً بلاشبہ معرض بحث میں آسکتا ہے اس وقت صاف طور پر بالکل غلط ہو جاتا ہے جب ہم بولیوں سے متعلق حقائق کی غیر معمولی پیچیدہ اصلیت سے اس کا مقابلہ کریں۔

یہ ایک صوتی خاصہ ہے جو المغرب کی بیشتر مقامی بولیوں میں پایا جاتا ہے، اس کے بغیر کہ وہ ان سب میں مشترک ہو یا بعض ان تک ہی محدود ہو (اس لیے کہ یہ بعض مشرق وسط کی بولیوں میں بھی موجود ہے)، یعنی حروف علت کی مخصوص آوازوں (vocalic content) کا بڑی حد تک زبان اور حرکات خفیفہ کے نظام کی غیر متعلق (neutral) آوازوں کی جانب ایک لمبا رجحان۔ ظاہر ہے کہ ایک عام جائزے میں بولیوں کے باہمی اختلاف کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا۔ ایسے صحیح ثابت کرلے کے لیے صحیح حقائق کی جانچ ضروری ہے۔ شمالی مراکش، الجزائر اور تونس کی سب بولیوں میں اور مغربی صحرا کی بھی تمام بولیوں میں حرکت خفیفہ کسی کھلے جزو کلمہ، حرف علت + حرف صحیح + حرف علت (v + c + v) میں ماقط ہو جاتی ہے۔ لفظ کے ادا کرتے وقت ساری توجہ لفظ کے آخر پر ہوتی ہے اور اس کی ابتدا کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح وہ لفظ بجائے دو رکنی ہولے کے ایک رکنی رہ جاتا ہے۔ اس طرح ضَرْب کی شکل ضَرْب (“اس نے مارا”) ہو جاتی ہے، فَرْخ کے بجائے فَرْخ “خوشی” ہو جاتا ہے۔ یہ قدرتی طور پر اس صورت میں بھی عمل میں آتا ہے جب کسی لفظ کی اصل کے بعد کوئی حرف لاحقہ یا تصریف امالہ (inflection) آئے، یا اس سے پہلے کوئی حرف سابق ہو۔ اس طرح ضَرْبُوا سے ضَرْبُوا (الہوں نے مارا) رہ جاتا ہے، تَضَرْبُہ سے تَضَرْبُوا یا تَضَرْبُہ “تو نے اسے مارا ہے” بن جاتا ہے۔ شَجَرۃ، شَجَرۃ (درخت) بن جاتا ہے، مَحْكَمۃ سے مَحْكَمۃ یا مَحْكَمۃ (قاضی کی عدالت) ہو جاتا ہے وغیرہ۔

دو جز باقی ہیں۔ یہی حالت فزان، برقا اور تونس کے انتہائی جنوب کی بہت سی بولیوں کی ہے جو اس نقطہ نظر سے مشرقی اور مغربی بولیوں میں ایک واسطے کا کام دیتی ہیں۔ حرکت فتحہ کا کچھ نہ کچھ اثر باقی رہتا ہے، خواہ وہ ایک بخوبی محفوظ وصفی (qualitative) عنصر ہو، جیسے کہ ضَرْب "اس نے مارا" یا حَلِیب "دودھ" میں یا تبدیل شدہ شکل میں ایک عنصر جیسے رَبط "اس نے جوڑ دیا ہے"، طَبْک "ٹوکری وغیرہ میں"۔

الفاظ کی ساخت کے اعتبار سے بھی بعض ایسے خصائص ہیں جنہیں مخصوص طور پر مختلف حد تک مغربی تصور کیا جاسکتا ہے۔ خاص طور پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فعل مضارع کے صیغہ واحد متکلم میں حرف نون نے ابتدائی ہمزہ کی جگہ لے لی ہے، جو مشرق اوسط کی سب زبانوں (بولیوں) میں عام ہے۔ سب سے زیادہ یہ علامتی نون (morpheme n) مراکش، الجزائر، تونس، موریتانیہ، صحرا، فزان، طرابلس، برقا اور مالٹا کی بولیوں میں بلا استثنا پایا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مصر اس کے استعمال کی انتہائی مشرقی حد معلوم ہوتا ہے۔ زمانہ حال میں Ch. Kuentz نے (اسکندریہ اور نیل کے ڈیلٹا کی بعض اقامت پذیر آبادیوں کی بولیاں) انتہائی حدود کی صحیح تعیین کی ہے۔ ع کی جگہ ا کا استعمال، جس کا ذکر ابن خلدون ان ہلالی گیتوں کے ضمن میں کر چکا ہے جو اس نے جمع کیے تھے، اندلس کے مرابطی عہد میں ابن قزمان نے بھی کیا ہے اور قرون وسطیٰ میں نارمنی صقلیہ میں بھی پایا جاتا ہے۔ اسے ساخت الفاظ سے متعلق ایک ایسی بدعت کہا جاسکتا ہے جو المغرب

بعض اوقات [دوسرے] عناصر کی یکجائی اتنی زیادہ ہو جاتی ہے کہ حروف علت کا عنصر یکسر غائب ہو جاتا ہے اور حروف صحیحہ کے ایک سلسلے کا تلفظ ایک حرف صحیح کی مدد سے ممکن ہوتا ہے جو حرف علت کا کام دیتا ہے اور جس پر ایک انتہائی خفیف حرکت ہوتی ہے، مثلاً قصبہ (Q.šba) "نرسل"، شَخْصِصْک (sh-kh ššk.) "تمہیں کون لے رہا ہے؟"۔ یہ مراکشی بولیاں، بالخصوص شہروں (مثلاً فاس) کی انتہائی بگڑی ہوئی بولیاں ہیں جن میں یہ خاصہ باسانی دیکھا جاسکتا ہے۔ اس ارتقا میں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ صحیح طور پر بولے جانے والے محاورات میں زبان کے عناصر کم ہوتے جاتے ہیں (اور اس طرح کم از کم مزاحمت کا طریقہ اختیار کر لیا جاتا ہے)، اکثر یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ کسرہ اور ضمہ کی نوعیت کی حرکات غیر مؤثر ہو جاتی ہیں۔ چونکہ ان کی حرکت خفیف ہوتی ہے لہذا وہ قدرتی طور پر اپنا عمل کھو دیتی ہیں۔ آلات تکلم کے ذرا سے ڈھیلے پن سے ان کی اصلی نوعیت بدل جاتی ہے، اگر اس سے ان کا مکمل فقدان نہ بھی عمل میں آئے۔ بے اختیار خیال آتا ہے کہ کھلے اجزائے کلمہ میں حروف علت کا فقدان ضمہ اور کسرہ کی حرکات ہی سے شروع ہوتا ہے۔ شامی بولیوں کی کیفیت سے جن پر J. Cantineau نے بعض بلند پایہ مقالات لکھے ہیں (خصوصاً وہ جو تَدْمُر (Palmyra) سے متعلق ہے)، یہی بات نمایاں ہوتی ہے۔ افعال صحیحہ کی بنیادی شکل میں گردان کا اختلاف ان پر منحصر ہے کہ اہم حرکت علت ضمہ ہے یا کسرہ یا فتحہ۔ مقدم الذکر میں ایک ہی جزو کلمہ رہ گیا ہے، بحالیکہ مؤخر الذکر میں

سے مخصوص ہے۔ یہ صاف طور پر صیغہ واحد متکلم کے لیے جمع متکلم کے صیغے پر قیاس کرنے ہوئے ایک علامت بنانا ہے، یعنی تَفْعَل، تَفْعَلُو سے (تَفْعَل)۔ فعل کے ایک وزن فعال (f'āl) سے جو شاید قدیم افعال اور استفعال سے ماخوذ ہے، اشتقاق کی مغربی شکل کو بھی (جس کی شہادت سب بولیوں میں، بشمول مالٹا کی بولی کے پائی جاتی ہے)، ایک جدت ہی سمجھنی چاہیے۔ اس سے ایک منتج مفہوم (resultative meaning) [میرورہ] کا اظہار ہوتا ہے: کعال "وہ سیاہ ہو گیا ہے" بیاض byāḍ "وہ سفید ہو گیا ہے" غوار wār "وہ کانا ہو گیا ہے" حراش hrāsh "وہ کھردری کھال والا ہو گیا ہے" طوال iwāl "وہ لمبا ہو گیا ہے" سمان smān "وہ موٹا ہو گیا ہے" شال sbāl "وہ مطہج ہو گیا ہے" زبان zyān "وہ خوبصورت ہو گیا ہے" وغیرہ۔ دوسرے اور تیسرے صحیح حرفوں کے درمیان ایک حرف علت الف کی موجودگی کردان سے متعلق ایک صوتی مسئلہ پیدا کر دیتی ہے جس کا حل مختلف بولیوں نے مختلف طرح سے کیا ہے (Sur le : L. Brunot) *thème verbal f'āl en dialecte marocain* در Milan- ges W. Marçais، پیرس - Maisonneuve، ۱۹۵۰ء، ص ۵۵ تا ۶۲)۔ راجع الی الفاعل اور نیم مجہولی مفہوم کی مشتق شکلوں کے قیاس پر جن میں ایک حرف سابق ت پایا جاتا ہے (تَفْعَل جو فَعْل سے مشتق ہے اور تَفَاعَل جو فَاعَل سے ماخوذ ہے)۔ مغربی بولی نے بعض دوسری بولیوں کی طرح ایک صورت تَفْعَل (f'āl) کی بنائی ہے (جس سے بہت ہی قدیم اتفعل (etbpho 'el) کی یاد تازہ ہو جاتی ہے) جو فَعْل (f'āl) کے مقابلے میں ہے۔ اس بولی میں یہ صورت اکثر علی الرغم لفعل (nf'āl) استعمال ہوتی ہے، پھر اس سے اور آگے

بڑھ کر وہ تَفْعَل (tf'āl) اور تَفْعَل (nf'āl) کی ایک ترکیب تک پہنچ جاتی ہے اور تَفْعَل، تَفْعَل بن جاتی ہے، مثلاً اَنْتَجِرَح "وہ زخمی ہو گیا ہے" تَنْحَرَق tenhrak "وہ جل گیا ہے"۔ بنیادی شکل کے افعال کی مطابقت میں اسمائے فعلی کو بنانے کے لیے قدیم نظام نے حرکات کی متضاد صورتوں کے باہمی رد و بدل سے آزادانہ طریقے پر کام لیا۔ فَعْل، فَعْل، فَعْل، فَعْل، فَعْل وغیرہ۔ یہ حرکات علت کے نظام کا انحطاط ہی ہے جو المغرب میں خاصا عام ہے (اور اسی طرح اجزائے کلمہ کی وہ گڑبڑ جو اس کے ساتھ ہوئی) جس سے بلاشبہ بولیوں کو یہ ترغیب ہوئی کہ اسمائے فعلی کی حالت میں وہ ایسی اشکال اسمی کو ترجیح دیں جن میں حروف علت (long vowels) پائے جاتے ہیں۔ ان صورتوں میں ایک ایسی ہے جس میں ایک غیر معمولی مد صوتی پایا جاتا ہے اور جسے مخصوص طور پر مغربی سمجھا جاسکتا ہے (مالٹا میں بھی یہ مستعمل ہے)، یعنی فَعْل (f'āl) بحالیکہ پہلے یہ ایک شاذ مصدر تھا (ان افعال کے لیے جو شور، یا ہکار ظاہر کرتے ہیں)، اب یہ افعال عملی کا کثیر الاستعمال مصدر ہے، خصوصاً وہ افعال جو جسمانی افعال کو ظاہر کرتے ہیں: شَطِیح (shṭih) "ناچنے کا فعل"، غَسِیل (ghail) "نہانے دھونے کا فعل" طَبِیح (tbikh) "پکانے کا عمل"، سَلِیح (slikh) "کھال اتارنے کا عمل" وغیرہ۔ فَعْل کا مؤثر ہونا شاید مصدر تفعلیل کے قیاسی اثر کا رہین منت ہے جو افعال عملی اور افعال متعدی کا خاصہ ہے جو کیفیت مصدر فَعْل (f'āl) کی ہے، اسی طرح جمع لعالی (lāl) کی قیاسی توسیع بھی بظاہر ایک خالصۃً مغربی خصوصیت ہے۔ یہ دوسری جگہوں میں ایسے اسماء کی جن میں ایک اصلی حرف علت ہو

جمع بروزن فعالیل ہے، مثلاً قہوہ، جمع = قہاوی، معنی، جمع = معانی۔ اسے مزید وسعت دے کر ایسے اسماء کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے جن کی اصل صحیح نہ کہ معلول ہو، مثلاً ابرہ "سوئی" جمع = اباری، قصعہ "بڑا پیالہ" جمع = قصاعی، مشطہ "کنکھی" جمع = مشاطی، وغیرہ۔

صلات نحوی مقامی بولیوں میں متعدد جدتوں کا باعث بن گئے ہیں۔ ان میں سے المغرب میں سب سے زیادہ قابل ذکر حسب ذیل ہیں: (۱) ایک حقیقی حرف تنکیر کی تخلیق جو کسی غیر معین اسم (نکرہ) کی حالت کو ظاہر کرتا ہے (مثلاً کلاسیکی رجل)۔ اس مقصد کے لیے عدد "ایک" کو استعمال کیا جاتا ہے، یعنی واحد (جسے بعض اوقات مختصر کر کے وحی، وخ، ح بنا دیا جاتا ہے) جو غیر منصرف رہتا ہے اور جس کے بعد اسم آتا ہے۔ اسے یا تو ال تعریفی سے معین کیا جاتا ہے، جیسے الواحد الراجل = "ایک مرد"، واحد المرأة "ایک عورت"، واحد الدار "ایک مکان"، اور یا ایک مضاف تعینی سے، جیسے واحد باب الدار "ایک گھر کا ایک دروازہ"، واحد صاحبی "میرا ایک دوست"۔ جہاں جہاں بھی یہ حرف تنکیر رائج ہے، یعنی مراکش، الجزائر اور الجزائر و تونس کی سرحدوں کی بولیوں میں، اس حرف (واحد) کے استعمال سے اسم ضمیر "واحد" کا استعمال متروک نہیں ہوا جو اب تک منصرف رہا ہے۔ واحد رجل "کوئی ایک مرد"، واحد امرأة (mra) "کوئی ایک عورت"، اور وسطی اور شمالی تونس اور لیبیا میں یہی ایک معقول ترکیب ہے؛ (۲) اسم سے براہ راست (کلاسیکی) اضافت، جیسے کہ ریحۃ الورد "گلاب کے پھولوں کی خوشبو" کو حذف کرنے کا رجحان اور اس کی جگہ ایک بالواسطہ اضافت کا

استعمال جو ایک حرف وصل سے کام لیتی ہے، جیسے کہ الریحۃ متاع الورد۔ یہ انوکھی چیز مشرق قریب کی بولیوں میں پائی جاتی ہے (Grundriss: Brockelmann، ۲: ۲۳۸، ۱۶۱)، لیکن بعض ایسے حروف اضافت بھی ہیں جو مغرب کی بولیوں سے مخصوص ہیں: ذ، د، دیاں تراکش اور الجزائر میں، متاع یا نتاع الجزائر اور تونس میں، ت (ماخوذ از متاع) مالٹا میں اور جن فزان میں۔ متاع ماخوذ از کلاسیکی متاع بمعنی "سامان اسباب" کے وجود کی تصدیق اندلس کی بولیوں سے اور بیڈق کی تاریخ الموحدون (چھٹی/تیرھویں صدی) سے پہلے ہو چکی ہے اور اس کا استعمال بحر ظلمات سے لے کر مصر تک ہوتا ہے، جہاں یہ جمع کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ سابق فعل ب، ب کا استعمال جس سے فعل مضارع میں تکمیل، نتیجے یا اتمام کا اظہار مقصود ہوتا ہے اور جو مشرقی بولیوں میں اس قدر عام ہے، برقا (Cyrenaica) میں اور مشرق میں فزان تک پایا جاتا ہے۔ تراکشی بولی میں اسی فعل میں صیغہ فعل سے پہلے ت (یا ک) پایا جاتا ہے جس سے مراد زمانہ حال میں کسی واقعی کام کا اظہار ہوتا ہے۔ تراکشی کا ک شاید وہی سابق فعل ہے جو الجزائر (مشرقی قبائلیہ) میں ایک نیم لچکدار شکل، ک، کے (ماخوذ از کان - اکون) میں واضح طور پر قیاسی معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں ان سوابق فعل کے المغرب، مراکش اور لیبیا اپنے طور پر معنی فعلی کا ایک پیش کنندہ لفظ (pre-sentative) بھی استعمال کرتے ہیں جس میں فعل رأی "دیکھنا" کے صیغہ امر (ra) کے ساتھ لواحق ضمیری کو جمع کر دیا جاتا ہے، ان معنوں میں کہ "میں یہاں ہوں" "تو یہاں ہے" وغیرہ، یا "یہ دیکھو میں ہوں" "تو ہے" وغیرہ، ڈانی،

ڑاک، ڑاح، ڑاھ (یا ڑاھی) ڑانا، ڑاکم، ڑاھم، جس سے مقصد کسی حالت یا عمل کی واقعیت کا (ماضی یا مضارع میں) اظہار ہوتا ہے۔ ڑان چیت [رنی جنت] "یہ لو میں ہوں"، "میں آگیا ہوں"، ڑاھ بیکی "وہ دیکھو رو رہا ہے" اور اس طرح کسی جملہ اسمیہ میں ڑاک مریض "بیمار تو ہے"، ڑاھم لیم "وہ دیکھو نیچے ہیں" مفہوم منفی بھی اسی سے مماثل طریقے پر بنتا ہے: ماراٹیش، مائیش "میں نہیں ہوں"، ماکش "تو نہیں ہے"، ماہوش "وہ نہیں ہے"، وغیرہ اور یہ بمقابلہ فعلیہ کے اسمیہ جماعوں میں زیادہ تر استعمال ہوتا ہے، مائیشکی مریض "میں بیمار نہیں ہوں"؛ (۴) حروف کا احیا: یہ ایک عام لسانی حقیقت ہے کہ مغربی بولیوں کی جدت ایک علامت آتش (یا آہ) کی تخلیق پر مشتمل ہے جو کلاسیکی آتی شیء سے ماخوذ ہے اور جو شمالی افریقہ کے ایک سرے سے دوسرے تک مستعمل ہے (آتش مالٹا میں، ایش شمالی ٹسطنطینیہ میں) تاکہ اسما اور حروف جر کے ساتھ ملا کر متعلقات فعل (adverbs) اور حروف عطف بنائے جاسکیں۔ ہاش [از کلاسیکی باقی شیء] "کس چیز سے"، تاکہ "اس طریقے پر کہ"، لاش [از کلاسیکی الی آتی شیء] "کس کی طرف"، کس غرض سے "کفاش [کیف + شیء] "کس طرح، علاش [علی آتی شیء] "کس چیز پر اور کیوں"، قداش "کس سائز کا"، کس قدر۔ لفظ کیف، کیف بمعنی مانند، مشابہ بطور ایک حرف جر کے استعمال ہوتا ہے اور بمعنی "جب کہ، مانا کہ" بطور ایک حرف عطف کے؛ (۵) تعبیر مازال، مازال ما، منصرف یا غیر منصرف، بمعنی "اب تک"، "ابھی نہیں" کا استعمال جس کے لیے مالٹا اور دوسرے ملکوں میں عباد مستعمل ہے۔

صوتی ساخت کے الفاظ اور نحوی اختلافات

سے بڑھ کر لغات کی وہ خصوصیتیں ہیں جو المغرب کی بولیوں اور مشرق اوسط کی بولیوں میں ایک واضح ترین، خواہ وہ عمیق ترین نہ ہو، تضاد پیدا کر دیتی ہیں۔ المغرب کی بولیوں کی اصطلاحات کے ماخذ، عربی یا غیر عربی، کے تعین کے لیے کوئی باقاعدہ تحقیقات کیے بغیر یہاں ان میں سے عام ترین کا ذکر کیا جائے گا۔ لفظ لَامِین (لام تعریفی کے ساتھ) کا مفہوم (صرف المغرب میں) "رئیس بلدیہ" ہے؛ ناشپاتیوں کے مفہوم میں آنکاس یا آنجاص (لنجاص، لنزاص) کا استعمال جو پہلے اندلس ہی میں تھا، ہر جگہ پھیل رہا ہے؛ "چامے دان" کے لیے عام اصطلاح براد اور "ہانی کے جگ" کے لیے برادہ ہے؛ "سینہ" چھاتی جو ہمیشہ (سینی کال سے لیبا تک) بڑول یا بڑولہ ہے، اور اسی طرح مالٹا میں بھی۔ فزان میں اس کی جگہ ندی پایا جاتا ہے۔ مراکش اور الجزائر کے "انجیر کے پھول" کے لیے ایک ہی اصطلاح باکور ہے۔ پہلے یہ لفظ اندلس میں رائج تھا۔ تونس اور مالٹا کی بولی میں اسی مفہوم میں بڑہ، بیتر مستعمل ہے۔ پگوش کا مفہوم ہر کہیں "گونگا" ہے؛ کلاگ عام طور پر پلارج (پلارنج، پلارج) ہے جس کی اصل یونانی πελαργός "چامے" کے لیے موریتانیا، مراکش اور الجزائر میں تائی اتائی لاتی۔ کا لفظ مستعمل ہے، تونس میں اتی اور شاہی، شای صرف جنوبی تونس اور لیبیا میں نظر آتا ہے؛ "لرد" شخص، "پیادہ" عام طور پر تراس کہلاتا ہے، جو بظاہر کلاسیکی تراس بمعنی "سلاح بردار، سہر بردار" سے ماخوذ ہے۔ truffles کو تراس کہتے ہیں؛ سرین یا کولہوں کے لیے عام طور پر ترنہ مستعمل ہے؛ اولے کو ہرجگہ "تبرور" کہتے ہیں جو ایک بربر لفظ ہے اور لیبیا تک بھی پایا

جاتا ہے جہاں اس کے بجائے لفظ حفڑ ”پتھر“ کو ترجیح حاصل ہے؛ ”پانی“ کے لیے جبار مع (علاقے کے اعتبار سے) لگا، لگا یا صاب کے مفہوم میں تھوڑے بہت تفاوت کے ساتھ (”معلوم کرنا یا پالینا“ جس کی کوئی تلاش میں ہے) استعمال ہوتا ہے۔ اثر (trace) کے لیے لفظ جڑہ (یا جڑہ) ہے؛ مینڈک کے لیے کل مغربی لفظ جڑان ہے، جہاں برابر لفظ ”اگرو“ بھی نہیں پایا جاتا۔ جُغمہ بمعنی گھونٹ مغرب، موریتانیا اور طرابلس کی ایک مخصوص ترین اصطلاح ہے۔ نارنگی کے لیے مراکش اور الجزائر میں تَشِينہ، لَتَشِينہ استعمال ہوتا ہے، بحالیکہ لفظ بردگان تونس میں نظر آتا ہے۔ تَشْلُوق (تَشْلِيق، شلاک) مختلف شکلوں میں تمام شمالی افریقہ میں بمعنی چیتھڑا یا کپڑے کا ٹکڑا مستعمل ہے۔ ”کھولنے“ کے لیے تمام مغرب میں لفظ حل (جس کا مفہوم بندھی ہوئی چیز کو کھولنا بھی ہے) مستعمل ہے، بحالیکہ لفظ فتح نسبتاً شاذ اور ادبی استعمال کے لیے مخصوص ہے۔ سیاہ خضاب یا وسے کو ”خَرْكُوس“ کہتے ہیں جو یونانی χερχός سے ماخوذ ہے؛ مچھلی کے لیے لفظ ”سَمَك“ کی جگہ جو بالکل غیر معروف ہے، ”خوت“ استعمال ہوتا ہے؛ ”خَلْم“ جس کا صحیح مفہوم خدمت کرنا ہے، کام کرنے یا بعض اوقات ”کرنے“ (عام طور پر) کے لیے عام لفظ ہے؛ ”خادم“ لفظ بغیر جنس کی تخصیص کے ”جشی عورت“ کا مفہوم رکھتا ہے؛ چاقو، چھری کے لیے پورا مغرب ”خُدْمی“ کا لفظ استعمال کرتا ہے جو پہلے اندلس میں رائج تھا۔ ”کسی پر پڑنا، نازل ہونا“ کا اظہار معمولاً لفظ خَلَط سے ہوتا ہے؛ سوچنے کے لیے ”ختم“ مستعمل ہے؛ ”دشڑہ“ دیہاتی گھروں بلکہ ”کسانوں کے جھونپڑوں کو بھی کہتے ہیں اور اس کا ایک ہم معنی

لفظ مُشتا ہے، جس کا مفہوم دراصل ”موسم سرما کی قیام گاہ“ (شتا) تھا؛ ذئب کا مفہوم ”بھیڑیا“، نہیں بلکہ گیدڑ، ہے؛ راشی ”ناپائدار، مڑا ہوا“ کے معنی میں عام صفت ہے؛ اَرْتَب ”نرم، ملائم“ بمقابلہ اَحْرَش ”کھردرا، ناملائم“، اسما کے صیغوں کے بعد استعمال ہوتا ہے یا عیوب جسمانی ظاہر کرتا ہے؛ زَرْبَیۃ بمعنی غالیچہ جو ایک قرآنی لفظ ہے (۸۸ [الغاشیۃ]: ۱۶) پورے مغرب میں اب تک باقی ہے؛ ”جلدی کرنا عجلت برتنا“ کے اظہار کے لیے فعل ”زرب“ استعمال ہوتا ہے؛ زوج ”(زوج، جوز، جوج) صحیح معنوں میں جوڑا“، عدد دو کا مفہوم ادا کرتا ہے، یا تو یہ ثنیں کی جگہ اور یا اس کے مقابلے میں رہ کر، پہلے ایک اندلسی لفظ تھا، جو صحرائی اور مشرقی مغرب میں بیشتر رائج ہے اور اسی طرح مالٹا میں بھی؛ ”زایلہ“ بار برداری کے جانور کے لیے عام اصطلاح ہے؛ ”آزعر“ کا مفہوم ”بھورے بالوں والا (والی)“، (blond) ہے؛ زوی ”چیخنا چلانا“ مرغ کے لیے ہر کہیں بشمول مالٹا ”مردوک“، مستعمل ہے؛ لفظ ذیک صرف اوران اور فزان میں مستعمل ہے یونانی لفظ σπόγγος بمعنی ”اسپنج“ سے عام بولی کا لفظ شَفْنِج (یا سفنج) بن گیا جس کا مفہوم محض کاجہ (fritter) رہ گیا ہے، بحالیکہ اسپنج کے لیے لفظ نَشافہ یا جَقافہ استعمال ہوتا ہے۔ ”گرم“ کو سَخُون اور سَخْن کہتے ہیں؛ سلک کے معنی ”اپنے کو نجات دلانا“، اور سلک کے معنی ”نکال لینا“ ہیں؛ کلاسیکی سَلَم ہمیشہ نو ساختہ سلوم، ”سیڑھی“ کے مفہوم میں آتا ہے؛ ”مانکنا“ کے لیے تقریباً ہر جگہ ”ساسا۔ اساسی“ ہے؛ سَیق کا خاص مفہوم ”پانی میں کھنگالنا“ ہے؛ شارب کا لفظ ”ٹھونٹ“ کے لیے اور ”مونچھ“ کے لیے شَلْکُون کا لفظ مستعمل ہے؛ ”کلہاڑی“ کو شاقور کہتے ہیں، اور ”پوری“ کو شکارہ؛ صَبّ

کے لیے چھوڑ دی جائے ”کطابہ [ہنجابی گٹ] ہے؛ ”کھانسنہ“ کٹھ ہے؛ اسود کے ساتھ ساتھ بعض اوقات معنوں کے ایک نمایاں فرق کے ساتھ لفظ اکعل بمعنی ”سیاہ“ موجود ہے؛ الجیروں کو کرٹوس اور انجیر کے درخت کو کرٹم کہتے ہیں؛ چٹان یا ڈھال (escarpment) کے لیے لفظ کاف ہے؛ ابان کے معنی لسی کے ہیں نہ کہ دودھ کے؛ چادر کو ملٹ یا ملٹ کہتے ہیں؛ شمش بمعنی ”خوبانی“ کو بدل کر شمش بنا لیا گیا ہے؛ ”مؤخر“ آخر میں پیدا ہوا کے لیے لفظ ”مظوظی“ مستعمل ہے جو بربری سے لیا گیا ہے؛ عام طور پر مستعمل عربی لفظ قدر ”قوت“ کی جگہ اکثر نجم استعمال ہوتا ہے؛ ہڈیاں عام لعل بمعنی ”ہوانا“ ہے؛ بیوہ عورت کے لیے لفظ ہجالہ ہے؛ وجہ (أجہ) جو اپنے اصلی مفہوم ”چہرہ“ میں معروف ہے، ایک اور مخصوص مفہوم ”چہرا“ (بندوق کا) بھی رکھتا ہے؛ ولی اولیٰ کے معنی ”واپس آنا“ ہیں، لیکن بن جانا، ”ہو جانا“ بھی ہیں، وغیرہ۔

اس طرح لغات کے نمایاں اختلافات مغربی بولیوں کو مشرق قریب کی بولیوں سے جدا کرتے ہیں، یا تو واقعی مستعمل الفاظ کے اعتبار سے، یا ان کی شکل یا ان کے مخصوص معنی (semantic) کے اعتبار سے۔ اگر اس سے بڑھ کر نہیں تو اس کے برابر اختلافات خود مغربی بولیوں کے مابین موجود ہیں، جو اس وسیع علاقے کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک جہاں وہ بولی جاتی ہیں، [مثلاً] متعلق فعل ”اب“ کے اظہار کے لیے اصطلاحات علاقے کے اعتبار سے مختلف ہیں؛ (۱) دابہ، بلاشبہ ایک اندلسی اصطلاح ہے، پورے مراکش (باستناے جنوب) اور الجزائر میں، الجزائر اور تلمسان کی یہودی بولیوں میں معروف ہے؛ (۲) کلاسیکی ذالوث سے متعدد شکلیں مشتق ہیں؛ دلووق، دزووق،

بمعنی ”ٹپکانا، کرنا“ (بارش کے ذکر میں) عام فعل ہے؛ جوتوں کے لیے لفظ صباط ہے (پہلے اندلسی لفظ صباط)؛ المغرب میں ہر جگہ ”مسجد کے مینار“ کو صومعہ کہتے ہیں؛ ”ہک کر تیار ہونے کے لیے“ ”طاب - طیب“ ہے، اور پکانا ”ہختہ کرنا“، طیب؛ طرف علاوہ اپنے عالمگیر معنوں میں یعنی ”آخر“، المغرب میں ”ٹکڑا“، کا مفہوم بھی ادا کرتا ہے؛ غرش عام طور پر دسلے کے معنوں میں مستعمل ہے؛ بکرے کے لیے لفظ غرٹوس ہے اور بھڑنے کے لیے اکثر علوٹ؛ ”اک“ کا کر کرنے کے لیے بطور حسن تعبیر ”افیہ آرام، سکون“ کا لفظ مستعمل ہے، اور لفظ غش بمعنی دھندلنا، بخوبی معروف ہے؛ مغربی بولی میں اس سے ایک دوسری شکل (تفعیل، غشش) بمعنی ”نعمہ، ناراضی پیدا کرنا“ اور اس کا ہانچہ (تفعل، غشش) ”خفا، ناراض ہونا“ بمعنی گئی ہے۔ مغربی غناہ ”کت“ تسرے حرف اصلی کے ساتھ غنا ”کانا“ سے ماخوذ ہے، بحالیکہ مشرقی بولیوں میں صرف ”ساوہ“ واو کے ساتھ معروف ہے؛ ”فروماہ“ مغرب میں ہر کہیں قراس کے معنوں میں آتا ہے جس کا مفہوم مالٹا میں ”گنجا“ ہے؛ چوزے کے لیے ٹلوس اور کچھوے کے لیے بربری اصل کے لفظ فکرون، فکران، مستعمل ہیں بربری ہی سے جگنو کے لیے لفظ فرٹو، فرٹین اور اس کی اور مختلف شکلیں اختیار کی گئی ہیں؛ پشاپ کرنا (کھوڑے یا گدھے کا) کے لیے ”فاک“ ہے؛ قد بمعنی ”کافی ہونا“ ہیں؛ قدم (گدم) کے لیے ”ایڑی“ ہے؛ خشک گوشت کے لیے لفظ قدید مستعمل ہے؛ حلق کے لیے عام لفظ کرجمہ ہے؛ ڈاکر لینا ٹکڑہ ہے؛ ایک مخصوص مغربی لفظ بالوں کی اس لٹ کے لیے جو لمبی ہونے

دُلُوك، درُوك، دُلُوك، درُوك، وغيره (مع یا بغیر رائے ثقیلہ کے) جو موریتانیا (Mauritania)، جنوبی مراکش اور تمام الجزائر (شہروں، دیہات اور مضافاتی علاقوں) میں مستعمل ہیں (اور جو مشرق میں بھی معروف ہیں)؛ (۳) الاَن شستہ زبان کا لفظ ہے، الجزائر کی بدوی زبانوں میں بھی یہ لفظ موجود ہے؛ (۴) الساعۃ (اسسا) مالٹا میں مستعمل ہے؛ (۵) تو، توہ مغرب کے مشرقی خطے، یعنی مشرقی الجزائر سے لے کر لیبیا تک مستعمل ہے۔ ”بہت“ کو تونس میں بڑشہ کہتے ہیں، الجزائر اور مراکش میں بَزاف، جنوبی مراکش میں بلامہ، الجزائر، تونس اور لیبیا کے بدویوں کے ہاں یا سر، جہاں کہ وہ ایک تصریف پذیر صفت کے طور پر مستعمل ہے، نہ کہ متعلق فعل (adverb) کے طور پر۔ کافی، یہ موریتانیا میں کافی ہی کے طور پر مستعمل ہے، اس کے لیے تکفی، یزی، باڑ کہ، باڑا کہ الفاظ مراکش سے تونس تک بولے جاتے ہیں، لیکن مالٹا اور لیبیا میں اس کے لیے پس ہے؛ ”ہے“ ”نہیں ہے“ کا مفہوم ہمیشہ فعل کان سے اسم ضمیر یا فاعل کی شکل میں ادا کیا جا سکتا ہے : کان، کائن، ماکانش وہ شکلیں ہیں جو معمولاً الجزائر اور مراکش میں مستعمل ہیں، لیکن تونس میں ٹمہ، مائماش شکلیں زیادہ تر استعمال ہوتی ہیں، اور تونس کے جنوب اور لیبیا میں فی مافیش۔ ”کچھ نہیں“ کا مفہوم ہر جگہ شے سے ادا ہو سکتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ الجزائر، اور تونس میں یہ منفی شکل آزادانہ طور پر متعلق فعل ”حتی“ سے مؤکد کر کے اسی طرح ادا ہوتی ہے (حتی، حتّ شی)، لیکن تونس اور لیبیا میں اس کی جگہ اکثر کان البڑ کہ ”(اور کچھ نہیں) سوا برکت کے“ لے لیتا ہے [دیکھیے اردو میں : آج گھر

میں آئے، گھی وغیرہ کی برکت ہے، یعنی نہیں ہے]؛ مراکش اور اوران تک ”والو“ مستعمل ہے جس کا صحیح مفہوم ”اور اگر“ ہے؛ کلمہ فجائی ”اچھا، بہت اچھا!“ مراکش اور تلمسان تک کے علاقے میں لفظ مزیان سے ادا ہوتا ہے؛ الجزائر میں یہی کلمہ ملیح (املیح) سے، تونس میں طیب سے اور فزان میں باہی سے ظاہر ہوتا ہے؛ کلمہ استفہام یعنی ”کیا، یہ کیا ہے“؟ کا مفہوم ادا کرنے کے لیے ”واش“، مغربی اصطلاح ہے، لیکن اس کے لیے مالٹی میں شی، مراکش اور موریتانیا کی بولی میں آش، فزانی میں شن یا اش اور تلمسان میں اسم معروف ہے؛ ”کتنا“؟ کا مرادف مالٹا موریتانیا اور زیادہ تر بدوی طرز کی زبانوں میں کم ہے؛ اس کا استعمال شحال، آشحال (کلاسیکی اتی شی حال) کے مقابلے میں کمتر ہوتا جا رہا ہے، یہ ایک اندلسی اضافہ ہے جو مغربی مراکش کی شہری بولیوں میں داخل ہو گیا اور اس کے بعد اسے مضافاتی علاقوں اور دیہاتی اور چراگاہی خطوں میں قبول عام حاصل ہو گیا۔ مشرقی قسطنطینہ، تونس اور لیبیا میں قدّاش، قدّاش کو ترجیح دی جاتی ہے؛ لفظ ”انڈے“، بلاشبہ اس لیے کہ وہ ایک ایسے معنی کی نمائندگی کرتا ہے جو لسانی بندش کے ماتحت آجاتا ہے، کا مفہوم مختلف طریقوں پر ادا کیا جاتا ہے : ”دچی“، لیبیا میں، ”عظام“ تونس، شمالی قسطنطینہ اور الجزائر کے دیہات میں، ”بیض“، دیہاتی اور چراگاہی الجزائر اور مراکش میں؛ ”اولاد جاج“، الجزائر، تلمسان، فاس اور طنجه میں۔ علاوہ لفظ مَطَر کے جو تقریباً ہر جگہ معروف ہے اور بدوی علاقوں میں عام طور پر استعمال ہوتا ہے ایک لفظ نو [کلاسیکی نو، بارش کی پیش گوئی کرنے والا ستارہ] بھی موجود ہے جس کا مفہوم اکثر دشتی اور دیہاتی بولیوں میں ”بارش“ ہے، سوا مغربی صحرا کے جہاں معلوم ہوتا

ہے کہ شائب زیادہ تر مستعمل ہے؛ شہروں اور دیہاتوں میں اور مخصوص طور پر مالٹا میں جو لفظ مستعمل ہے، وہ شتا ہے، صحیح طور پر ”جاڑا“۔ ہنساری کو تونس اور لیبیا میں ”اطار“ [عطار] الجزائر اور قسنطینہ میں ”حوانتی“ اور اوران کی دیہاتی آبادیوں میں حضری اور مراکش میں ”بقال“ کہتے ہیں، جو اصل میں اندلسی لفظ تھا۔ وہ افعال جن کا مفہوم ”بیٹھنا“ ہے، حسب ذیل ہیں: تونس اور الجزائر کے دیہات میں قعد، تلمسان اور قسنطینہ میں کعد، اورانی مضافات شہر میں جمع، مراکش کے شہروں میں گلس، فزان میں گمز۔ ”بھیجنا“ مراکش اور اوران کے ایک معتد بہ حصے میں، صفوٹ (صافوٹ، زیفوٹ، سافد، وغیرہ) ہے؛ الجزائر میں بفت، جنوب میں سب، تونس اور لیبیا میں دز، بحالیکہ رسل تعلیم یافتہ لوگوں کی بول چال کا لفظ ہے۔ ”اٹھانا، ہٹانا“ کے لیے مغربی مراکش، اوران اور الجزائر میں فعل ”رلڈ“ مستعمل ہے، اور قسنطینہ کے ایک حصے میں بھی؛ مشرقی قسنطینہ اور تونس میں لفظ ”مز“ مروج ہے اور سوف، طرابلس اور فزان میں ”رفع“ ہے۔ ”کرنا“ مبہم معنوں کا لفظ ہے، جسے بہت سے افعال سے ادا کیا جاتا ہے: سب سے عام فعل ہے؛ ڈار ادھر جو اصلاً بدوی ہے، ہر جگہ شہری بولیوں میں داخل ہو گیا ہے؛ ساوا (اور اس کی شکل مقلوب واسا) نیز عدل، سول مغربی المغرب میں عام طور پر رائج ہیں؛ ”لفی - یلفی“ اوران کے شمال مغرب تک رائج ہے اور خدم شمالی قسنطینہ میں۔ المغرب کی بولیوں کے باہمی اختلافات خواہ کچھ بھی ہوں، وہ ایک دوسرے سے اب بھی قریبی تعلق رکھتی ہیں اور بڑی حد تک مخصوص طور پر عربی ہیں۔ زبان کی آوازوں کی اکثریت عربی نظام صوتی ہی سے ماخوذ ہے اور

اسی طرح اشکال نحوی، مواد لغوی اور خیالات کو پیش کرنے کے طریقے بھی۔ بولیوں کے وہ اختلافات جو مغرب میں پائے جاتے ہیں، عام طور پر ان اختلافات جیسے ہی ہیں جو درمیانی مشرقی بولیوں میں نظر آتے ہیں؛ انہیں کسی حد تک ایسے اثرات کا نتیجہ سمجھا جاسکتا ہے جو عربی سے بیگانہ ہیں: (۱) بربری اساس کا اثر جسے واضح طور پر بعض علاقوں اور اظہار کے بعض میدانوں میں (ان میں جو مادی زندگی بالخصوص دیہاتی زندگی کی چیزوں سے متعلق ہیں) ایک نئی قوت حاصل ہو گئی تھی، لیکن بعض علاقے ایسے بھی ہیں جہاں بربروں کی یاد زبان سے بالکل محو ہو چکی ہے؛ (۲) شمالی خطوں کی سیاہ فام اقوام کا، جو حبشی (نیگرو، زنجی) ممالک کی سرحدوں پر آباد ہیں؛ (۳) رومانی زبانوں کا؛ لاطینی کا جو اکثر اندلسی، ہسپانوی اور اطالوی زبانوں کے واسطے سے آیا؛ (۴) ترکی کا خصوصاً الجزائر اور تونس میں؛ (۵) آخر میں فرانسیسی کا ایسا اثر جو ابھی تک کار فرما ہے۔

تاہم بظاہر موروثی اور مستعار عناصر نے جو حصہ لیا ہے، وہ تنہا ایسا سبب نہیں جسے مغربی زبان کے اصلی اور مخلوط کردار کی تشریح کے لیے پیش کیا جاسکے۔ ایک اور سبب خود عربی بولیوں کا تنوع ہے جو اس سے قبل، کہ فاتحین انہیں مغرب میں اپنے قدم جماتے وقت مختلف زمانوں میں ساتھ لائے، ایک دوسری سے مختلف ہو چکی تھیں، علاوہ ازیں ایک اور سبب اور شاید سب سے اہم امتیازی عنصر جدتوں کا تلون تھا جو اختیاری یا اضطراری تھیں، جو وجود میں آتی رہیں اور مختلف اطراف میں پھیلی رہیں، بعض اوقات اپنے آپ کو وسیع جغرافیائی گروہوں میں منتشر کرتے ہوئے، اور

بعض دفعہ خود کو ایسے اضلاع میں محدود رکھتے ہوئے جو سختی سے معین الک الک حصوں میں منقسم ہیں۔

مآخذ : عموسی : (۱) O. Houdas : Chresto-
matie maghrébine, پیرس ۱۸۹۱ء : (۲) Joly و Lach-
A propos de l'arabe parlé dans le Nord : eraf
Batna, africain : Brockelmann (۳) ۱۹۰۳ء :
Grundriss der vergleichenden Grammatik der
semitischen Sprachen ج ۱، ۲، برلن ۱۹۰۸ء، مواضع
کثیرہ : (۴) H. Pérès : Cahier d'Arabe dialectal
(Algérie, Maroc, Tunisie)، بار سوم، الجزائر ۱۹۵۷ء۔
مالٹا : (۱) M. Vassalli : Grammatica della
lingua maltese، مالٹا ۱۸۲۷ء : (۲) F. Vella :
Leghorn, Maltese Grammar (۳) ۱۸۳۱ء :
Maltesische Studien : H. Stumme، لائپزگ ۱۹۰۴ء :
(۴) وہی مصنف : Maltesische Märchen, Gedichte und
Rätsel, لائپزگ ۱۹۰۴ء : (۵) G. Vella :
A grammar : Sutcliffe (۶) ۱۹۲۹ء :
of the Maltese language، لندن ۱۹۳۶ء۔

لیبیا و تونس : (۱) H. Stumme : Tripolitanisch-
tunisische Beduinenlieder، لائپزگ ۱۸۹۴ء : (۲)
وہی مصنف : Märchen und Gedichte aus der Stadt
Tripolis in Nordafrika، لائپزگ ۱۸۹۸ء : (۳)
Lieder der libyschen Wüste : M. Hartmann
Manuale dell'arabo : Trombetti (۴) ۱۸۹۹ء :
Bologna, parlato a Tripoli : E. Griffini (۵) ۱۹۱۲ء :
L'arabo parlato della Libia : Ducati
Bologna, parlata in Tripolitania : (۶) ۱۹۱۳ء :
L'arabo parlato a Bengasi : E. Panetta ج ۱ و ۲،
روم ۱۹۴۳ء : (۸) W. Marçais : Les parlers arabes
du Fezzan، در Trav. Inst. Rech. Sahariennes

الجزائر ۱۹۴۵ء، ص ۱۸۶ تا ۱۸۸ : (۹) H. Stumme :
Tunisische Märchen und Gedichte، لائپزگ ۱۸۹۳ء :
(۱۰) وہی مصنف : Grammatik des tunisischen
Arabisch، لائپزگ ۱۸۹۶ء : (۱۱) وہی مصنف :
Neue tunische Sammlungen، لائپزگ ۱۸۹۶ء : (۱۲)
Le nom d'une fois dans le parler : W. Marçais
arabe du Djendouba، پیرس ۱۹۲۱ء : (۱۳) W. Marçais
و A. Guiga : Textes arabes de Takrouna، متن
ج ۱، ۱۹۲۵ء، شرح الفاظ ج ۲ تا ۹ (زیر طبع)، پیرس :
(۱۴) W. Marçais و Dj. Farès : Trois textes arabes :
d'El Hamma de Gabès، در J.A.، ۱۹۳۱ء — ۱۹۳۲ء،
و (۱۵) G. Boris : Documents linguisti-
ques et ethnographiques sur une region du Sud
tunisien (nefzaoua)، پیرس ۱۹۵۱ء، باب
arabes، در Initiation à la Tunisie، پیرس ۱۹۵۰ء :
تونس کی بولیوں اور لہجوں سے متعلق متعدد مقالات
در مجلہ تونس IBLA۔

الجزائر و صحرائے الجزائر : (۱) G. Delphin :
Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé
(Oran)، پیرس ۱۸۹۴ء : (۲) Sonneck : Chants arabes
du Maghreb، ج ۱ و ۲، پیرس ۱۹۰۲ء : (۳)
W. Marçais : Le dialecte arabe parlé à Tlemcen
پیرس ۱۹۰۲ء : (۴) E. Doutté : Un texte arabe en
dialecte oranais، پیرس ۱۹۰۴ء : (۵) G. Kampff-
Südalgerische Studien : meyer، برلن ۱۹۰۵ء : (۶)
L'arabe usuel dans le Sud oranais : L. Mercier
الجزائر ۱۹۰۵ء : (۷) W. Marçais : Le dialecte arabe
des Ulâd Brahim de Salda، پیرس ۱۹۰۸ء : (۸)
M. Cohen : Le parler arabe des Juifs d'Alger
پیرس ۱۹۱۲ء : (۹) J. Desparmet : Enseignement
de l'arabe dialectal (Algiers)، الجزائر ۱۹۱۳ء : (۱۰)
Medjoub Kalafat : Choix de fables traduites en

Taza : E. Lévi-Provençal (۱۲) : ۱۹۲۰ : قاهرہ
 (۱۳) : ۱۹۲۲ : پیرس *Textes arabes de l'Ouargha*
L'arabe dialectal : M. Bon Daoud و L. Brunot
Textes : L. Brunot (۱۴) : ۱۹۲۷ : رباط *marocain*
arabes de Rabat : E. Destaing (۱۵) : ۱۹۳۱ : پیرس
Textes arabes en parler des Chkhuhs de Sous
Textes : E. Malka و L. Brunot (۱۶) : ۱۹۳۷ : پیرس
judéo-arabes de Fès : G. S. (۱۷) : ۱۹۳۹ : رباط
Chrestomatie marocaine : Colin (۱۸) : ۱۹۳۹ : پیرس
Cours gradué d'arabe marocain : M.T. Buret (۱۹)
Introduction : L. Brunot (۲۰) : ۱۹۴۴ : Casablanca
L'arabe marocain : V. Loubig- (۲۱) : ۱۹۵۰ : پیرس
Textes arabes des Zaïr : nac (۲۲) : ۱۹۵۲ : پیرس
Les parlers arabes : Initiation au Maroc : پیرس
 (۲۳) : ۱۹۵۵ : لسانیات مراکش پر متعدد مقالات از
 G.S. Colin و L. Brunot (غیرہ) در *Archives*
marocaines اور *Hespéris* .
 موریٹانیہ و سیاہ افریقہ : (۱) : Marie-Bernard
 (۲) : Reynier : ۱۸۹۳ : پیرس *Méthode d'arabe parlé*
Méthode pour l'étude du dialecte maure
Mission au Sénégal (Notes : R. Basset (۳) : ۱۹۰۹ :
 الجزائر (sur le Hassanla) : (۴) : ۱۹۱۰ : الشنیطی
 الوسیطی تراجم ادب، شنیط، قاهرہ : ۱۹۱۱ : (۵)
 P. Marty : *Proverbes et maximes maures* : ذکر
 (۶) : ۱۹۱۶ : Beyries : *Proverbes et dictions*
mauritanien در REI : (۷) : ۱۹۲۰ : Le Borgne (۸)
Vocabulaire du chamemu en Mauritanie
Etude du dialecte : R. Pierret (۹) : ۱۹۵۳ :
 mauritanica : G.S. Colin (۱۰) : ۱۹۴۸ : پیرس
 (نہرست ماخذ) در Hespéris : (۱۱) : ۱۹۳۰ : G. Kam-
 Materialien zum Studium der arabischen : pfimeyer
 Berlin : ۱۸۹۹ : (۱۲) : Beduinendialekte Innerafrikas

arabe parlé : طبع مادم، لسنطینہ : ۱۹۲۹ : (۱۱)
 Notes sur le parler des Arbal : A. Dhina
 Textes arabes : (۱۲) : ۱۹۳۸ : R.Afr. : وہی مصنف
 du Sud Algérois : R.Afr. : ۱۹۳۰ : (۱۳)
 Les parlers arabes du département : J. Cantineau
 d'Orani (۱۹۳۹) : de Constantine (۱۹۳۸) : d'Alger
 des Territoires du Sud (۱۹۳۱) : (۱۴)
 Contribution a : Ph. Marçais (۱۵) : R. A. fr.
 l'étude du parler arabe de Bou Saâda : قاهرہ
 Le parler arabe de : (۱۶) : ۱۹۳۵ : وہی مصنف
 Djidjelli (Nord constantinois) : پیرس : ۱۹۵۶ : باب
 Les parlers arabes : Initiation à l'Algérie : پیرس
 ۱۹۵۷ : (۱۷) : الجزائری لسانیات سے متعلق
 متعدد مقالے در R. Afr. و AIEO. و Bulletin des
 Études arabes d'Alger : مراکش : (۱۸) : F. de Dom-
 Grammatica linguae mauro-arabicae : وی انا
 Vocabulario espanol- : Lerchundi (۱۹) : ۱۸۰۰ :
 arabigo des dialecto de Marruecos : طنجہ : ۱۸۹۲ :
 Zum arabischen Dialekt von : A. Socin (۲۰)
 Marokko : لاہزک : ۱۸۹۳ : (۲۱) : H. Lüderitz
 Sprichwörter aus Marokko : لاہزک : ۱۸۹۳ : (۲۲)
 Der arabische Dialekte : H. Stumme و A. Socin
 der Houwâra des Wâd Sûs in Marokko : لاہزک
 Marokkanische Sprich- : A. Fischer (۲۳) : ۱۸۹۳ :
 wörter : برلن : ۱۸۹۹ : (۲۴) : G. Kampffmeyer
 Texte aus Fès mit einem Text aus Tanger, : برلن
 Marokkanische arabische : (۲۵) : ۱۹۰۹ : وہی مصنف
 Gespräche im Dialekt von Casablanca : ۱۹۱۲ :
 Textes arabes de Tanger : W. Marçais (۲۶) : پیرس
 Textos arabes en dialecto : Alarcon (۲۷) : ۱۹۱۱ :
 vulgar de Larache : میڈرڈ : ۱۹۱۳ : (۲۸) : G.S. Colin
 Notes sur le parler arabe du Nord de la région de

‘Literary History of the Arabs : R. A. Nicholson

طبع ثانی، کیسبرج ۱۹۳۰ء؛ (۴) Ch. Pellat

‘Langue et Littérature arabes’، پیرس ۱۹۵۲ء؛

‘Abriss der arab. Literatur- : O. Rescher (۵)

‘geschichte’ ج ۱ و ۲ سنٹ گارٹ ۱۹۲۵ء؛ (۶)

جرجی زیدان : تاریخ آداب اللّٰغۃ العربیّة، ۴ جلد،

قاہرہ ۱۹۱۱ء؛ (۷) احمد الاسکندری و عنانی :

الوسیط فی الادب العربی، قاہرہ ۱۹۱۹ء؛ (۸)

‘Arabic Literature : Clement Huart’، وغیرہ اور

عربی زبان میں متعدد دیگر تصانیف کتابیں۔ علیحدہ

علحدہ زمانوں کے مخصوص مطالعات کا ذکر نیچے

ہر شعبے کی فہرست مآخذ میں کر دیا گیا ہے اور

جو مخصوص مصنفین کے بارے میں ہیں وہ ان

سے متعلق مادوں میں ملیں گے۔

ابتدائی عربی ادب

(الف) زمانہ قبل اسلام کا ادب

(۱) نظم : عربی ادب کی تاریخ کا آغاز

پانچویں صدی عیسوی کے آخر کے قریب شمال

مشرقی عرب اور دریائے فرات کے ساحلی علاقے میں

شعرا کے ایک طبقے کے ظہور سے ہوتا ہے جن کے

کلام کے کم و بیش بڑے بڑے قصیدے باقی رہ گئے

ہیں۔ اس طبقے کی دوسری نسل کے شعرا نے، جن

میں سب سے زیادہ ممتاز امرؤ القیس تھا، اصطلاحی

اور فنی طریقوں کو درجہ کمال تک پہنچا دیا۔

ان کی نظمیں جو اصطلاحاً قصیدہ (جمع: قصائد؛

عام بول چال میں قصید) کہلاتی ہیں عرب شعرا

کی بعد میں آنے والی نسلوں کے لیے معیاری نمونے

کا کام دیتی ہیں، اس لیے کہ ان شعرا کے قصائد

تقریباً بلا استثناء نسلوں کے اعتبار سے اسی سانچے

میں ڈھلتے رہے، اگرچہ مضامین اور موضوعات کے

پیش کرنے میں کچھ نہ کچھ فرق ہو جاتا تھا۔

اس طبقہ شعرا کا کلام عرب اور شام و عراق

‘Méthode pour l’arabe parlé au Ouaday : H. Carbou

پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۱۲) G. J. Lethem ‘Colloquial

Arabic, Shuwa Dialects of Bornu, Nigeria and the

region of Lake Tchad’ لندن ۱۹۲۰ء؛ (۱۳) G. Muraz

‘Vocabulaire du parler arabe tchadien’ پیرس

۱۹۲۶ء؛ (۱۴) عربی بولیوں اور لہجوں پر مقالات در

‘Bull. Inst. franç. d’ Afr. noire’ Dakar

(PH. MARÇAIS)

ب۔ عربی ادب :

(۱) ابتدائی عربی ادب :

(الف) قبل اسلام (۱) نظم (۲) نثر

(ب) پہلی صدی کی شاعری

(۲) دوسری صدی کا ادب (الف) نظم (ب) نثر

(۳) تیسری صدی تا پانچویں صدی : (الف)

نظم (ب) نثر

(۴) چھٹی سے بارہویں صدی تک

(۵) جدید عربی ادب : (الف) ۱۹۱۴ء تک؛

(ب) ۱۹۱۴ء کے بعد سے۔

عام مآخذ : عربی ادب کی کوئی مکمل تاریخ

اب تک نہیں لکھی گئی۔ بہت سی اہم تصانیف

ابھی تک مخطوطات ہی کی شکل میں موجود ہیں۔

فرداً فرداً شعرا اور ادبا کے بارے میں ابھی تک

بہت کم مطالعات ہوئے ہیں اور کئی زمانوں

اور خطوں کے متعلق اب تک تحقیقی مطالعہ

نہیں کیا گیا۔ سب سے زیادہ مفصل سوانح

حیات و تصانیف کا بیان C. Brocklemann :

GAL اور تکلمہ (نیز دیکھیے اس کا تتمہ

از فؤاد سیزگین) میں پایا جاتا ہے۔ مختصر

تبصرات ان کتابوں میں درج ہیں : (۱)

‘Storia della Letteratura araba : F. Gabrieli

میلان ۱۹۵۲ء؛ (۲) H. A. R. Gibb :

‘Arabic Literature’ لندن ۱۹۲۶ء؛ (۳)

طوفانوں، جنگ اور لڑائی کے مناظر، رقیبوں کی ہجو کو داخل کر کے پھیلا یا جاتا ہے۔ پوری نظم سالہ سے لے کر سو اشعار تک کی ہوتی ہے اور ان سب کو ایک ہی بحر اور ایک ہی قافیہ میں منظوم کیا جاتا ہے (مزید معلومات کے لیے رک بہ قصیدہ)۔

قصیدے کی ابتدائی تاریخ، یعنی عام طور پر عربی شاعری کا مبداء و مصدر، پردہ خفا میں گم ہو چکا ہے اور اس کا سراغ لگانا تقریباً ناممکن ہے۔ خود علم لسان سے متعلق عربی روایت بھی (جو تقریباً ایک تنہا ذریعہ معلومات ہے) قصیدہ گو شعرا کے ظہور سے پہلے کے زمانے کے بارے میں کچھ نہیں جانتی۔ اس میں ہم شکل ہی شبہ ہو سکتا ہے کہ اس طبقے کے شعرا اپنے پیشرووں کے ایک طویل سلسلے کے کالدهوں پر کھڑے ہوئے ہوں گے، جنہوں نے اُس مختلف النوع نظام عروضی [رک بہ عروض] کو مکمل کیا اور جنہوں نے مخصوص ادبی زبان (عربیہ، دیکھیے اوپر عربی زبان (۳) اور ان فنی طور طریقوں کی بنیاد رکھی جنہیں یہ شعرا استعمال کرتے تھے۔ یہ مفروضہ (پیش کردہ اٹھبیسویں، ۵ ماخذ) کہ قدیم تر زمانے میں بھی طویل اور مسلسل نظمیں لکھی گئی تھیں جن کے از سر نو مرتب کردہ اشعار سے قصیدے کے لیے نمونہ مل گیا، محض خیالی اور غیر اغلب ہے۔ نئے دبستان کا شمال مشرقی عرب میں کُندہ [رک بان] کی سلطنت کے ساتھ یک وقت ظہور اور اس سلطنت کے حیرہ اور غسان کے ساتھ تعلقات سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ شاید ان کی شاعری کو ”ہلال زرخیز“ (Fertile Crescent) سے تائید و تقویت حاصل ہوئی ہو، لیکن ایسا فرض کرنے کے لیے ابھی تک کوئی شہادت فراہم نہیں کی گئی ہے۔ بہر حال یہ عقلی طور پر یقینی معلوم

میں عرب آبادی کے علاقوں میں بہت تیزی سے پھیل گیا اور سب اطراف میں ان کے مقلد اور متبعین پیدا ہو گئے، جنہوں نے بعض علاقوں میں مقامی دبستان (schöols) قائم کیے۔ تیسری نسل (چھٹی صدی عیسوی کے وسط) کے شعرا بھی مختلف علاقوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ چوتھی نسل (چھٹی صدی عیسوی کے آخر) کے شعرا کے کلام میں، جن میں سب علاقوں اور قبائل کے لوگ شامل تھے، آئندہ نسل کی امتیازی خصوصیات کا اظہار ہونے لگا تھا۔ اسلام کے ظہور اور اس کے نتیجے میں قبائلی دلچسپیوں کے دوسری طرف منتقل ہو جانے کی وجہ سے اس طرز کی شاعری عارضی طور پر ماند پڑ گئی۔

قصیدہ، اس منظوم ادب کی امتیازی فنکارانہ تخلیق، دراصل ایک ایسی فنی شکل ہے جس میں کوئی بات بھی دوسرے ادبوں کی فنکارانہ شاعری سے مشترک نہیں ہے۔ اس کا بڑا موضوع فخر یا مدح ہے جس سے پہلے کسی ایک سفر کا ذکر ہوتا ہے۔ مؤخر الذکر کو مندرجہ ذیل طریقوں سے طول دے دیا جاتا ہے: (۱) ایک المیہ۔ عشقیہ تمہید (نسیب) کے ذریعے کسی قبیلے کی کسی عورت سے گزشتہ زمانے میں انس و محبت کی یاد دوسرے، جس کے بعد یا اسی کے ضمن میں سفر کا موضوع آتا ہے؛ (۲) شاعر کے اونٹ یا گھوڑے کی توصیف و تعریف اور بالخصوص (۳) اسے [اونٹ یا گھوڑے کو] جنگلی شکار کے جانور سے تشبیہ دیتا ہے پھر اسے بڑھا کر صحرا کی حیوانی زندگی کا اعلیٰ منظر پیش کرتا ہے۔ اصل موضوع کو بھی اسی طرح ہدوی مہمان نوازی یا شراب نوشی کی خیالی تصویروں، وعد و برق کے

ہوتا ہے کہ قصیدے سے عربی شاعری میں ایک نئے باب کا آغاز ہوا جو عربی شاعری کے متعدد پہلے سے موجود مطالب اور ذاتی احساسات کا امتزاج تھا اور (یہ خصوصیت بعد کے عربی ادب میں بھی اکثر نظر آتی ہے)۔ یہ نمونہ جب ایک دفعہ قائم ہو گیا تو وہ شعرا کی آئندہ نسلوں کے لیے معیار بن گیا اور مختلف مضامین کی آمیزش ہونے کے سبب ان کی شاعری کے ہر کھنے کے لیے سب سے بڑا معیار قرار پایا۔

قصیدہ گو شعرا نے بعض ایسے لسانی اور جمالیاتی خصائص کی بھی مثالیں پیش کی ہیں جو متاخرین کی شاعری پر حاوی رہیں۔ ان میں سب سے بڑی خصوصیت اختصار الفاظ ہے، جس میں علم الصرف، اشارات اور کنایات کے سب ذرائع سے کام لیا جاتا ہے تاکہ ایک صاف اور واضح تصویر کو کم از کم الفاظ میں پیش کیا جاسکے۔ استعارات چند روایتی تصویروں تک محدود ہیں۔ جو زیادہ تر جنگ اور خور و نوش کی صحبتوں سے متعلق ہوتی ہیں، اس کے برعکس تشبیہات کا استعمال کسی بیانیہ عبارت کو تصوراتی گہرائی دینے کے لیے، بڑے پیمانے پر کیا جاتا ہے۔ ایسی ہی وجوہ کی بنا پر وقت یا مقام کی کیفیات کا اظہار بالواسطہ منظر کشی سے کیا جاتا ہے اور کسی ایسے جملے کے اضافے سے جو کسی مثالی سانچے میں ڈھالا گیا ہو، ایک مخصوص صورت حال کو عام بنا دیا جاتا ہے۔ ان قصیدوں کے سب سے زیادہ جاندار حصے عموماً وہ ہیں جو جانوروں سے متعلق ہیں اور جو ہرزور اور مبنی بر حقیقت ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے نسیب (تشبیہ) میں کسی سابقہ خیمہ گاہ کا

مختصر ما ذکر رسمی الفاظ میں کیا جاتا ہے اور شاذ و نادر ہی اس عورت کا کوئی بیان ہوتا ہے جس کی یاد اس خیمہ گاہ سے تازہ ہوتی ہے، اگرچہ کبھی کبھی عشق و محبت کے علحدہ مضامین بھی ملتے ہیں۔ پوری نظم میں شاعر سننے والے کے لیے منظر کشی سے ایک سماں پیدا کر دیتا ہے اور اس کے نتیجے میں مؤخر الذکر کا التفات شاعر کی پیش کردہ معین تخیلی اور مرئی تصویر کی کاملیت اور دقت و صحت سے معین ہوتا ہے۔ یہی سبب ہے اس اہمیت کا جو ناقدین اکیلے شعر کو شاعرانہ مہارت کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں۔ فن کار اور سامع کے مابین اس باہمی معاملت کا ایک مزید اثر یہ ہوا کہ اس طرح پیش کردہ نظری تصاویر کے دائرے کو قبائلی زندگی کی فرقہ دارانہ بنیاد اور طرز و روش اور اس کے مقبول عام جذبات تک محدود کر دیا گیا۔ زمانہ جاہلیت کی شاعری (یا کم از کم وہ جو باقی رہ گئی ہے) کے موضوعات کی ایک محدود تعداد ہے جن پر رائج الوقت جمالی معیاروں اور اخلاقی قدروں کی مطابقت میں طبع آزمائی کی گئی ہے۔ اس طرح کسی قصیدے کا مضمون وہ صرف پہلے سے معلوم ہوتا تھا، بلکہ ان معنوں میں معین بھی ہوتا تھا کہ مستوقع مضمون سے بہت ہی خفیف انحراف کے علاوہ اور کچھ بھی مستحسن نہ سمجھا جائے گا اور پورے جذباتی التفات کی تعیین ہیٹ ہی سے ہوتی تھی، لہذا ہیٹ کو مستقل قدر و قیمت حاصل ہو گئی؛ مضمون محض ایک پس منظر تھا جس سے الفاظ کی عمدگی کا احساس ہوتا تھا۔ ظاہری حسن کی تلاش و جستجو شاعر کے تخیل کی حقیقت پسندی اور سنجیدگی پر منحصر تھی۔ کسی موضوع کے زائد

شاعری کی عام طرز سے قریب تر ہیں! اگرچہ ان میں وہ خصائص باقی ہیں جو ان کی مخصوص غرض و غایت کی رو سے ضروری تھے۔ حسب موقع اشعار کے دوسرے مضامین میں جرات و شجاعت (حماسہ [رک بان]) کی تعریف یا اس پر فخر شامل ہے جس کی ایک مخصوص صنف کی نمائندگی بعض رھزن اور آزاد منش شعرا (صعاليك) کی نظموں سے ہوتی ہے (دیکھیے الشفري اور ثابت ثرا)۔

ہجو (ہجا [رک بان]) ایک مخصوص اہمیت کی حامل تھی جس میں اب تک شاعر [رک بان] کا ابتدائی تصور یعنی فوق العادہ قوتوں کے ایک ترجمان کی حیثیت سے باقی تھا (دیکھیے Gold-Abhandlungen zur arab. Philologie: zihir ج ۱، ص ۱ تا ۱۲۱)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عربوں کے جمالیاتی احساسات الفاظ کے مناسب استعمال پر مرکوز رہتے تھے جس سے خود ان لفظوں میں ایک روحانی اور ساحرانہ تاثیر پیدا ہو جاتی تھی۔ شاعری فخر و مباہات کا ایک ذریعہ تھی اور وہ شعر جو دل نشیں مناظر کو جھپٹے اور ہارہک اختلافات معنوی سے آراستہ جملوں میں بلیغی سے ہکجا کر کے اپنے سامعین کے جذبات کو ہرانگیختہ کر سکتا تھا۔ اس کی نہ صرف یہ حیثیت ایک فن کار مدح و ستائش ہوتی تھی بلکہ قبیلے کی عزت کے حامی و ضامن اور اس کے دشمنوں کے خلاف ایک کارگر ہتھیار کے طور پر تعظیم و تکریم بھی کی جاتی تھی۔ قبائلی مناقشات کی فیصلہ کن لڑائی کم و بیش میدان جنگ کی طرح ان کے اپنے اپنے شاعروں کے فخریہ اشعار (مفاخرہ) سے لڑی جاتی تھی اور یہ دستور ایسا راسخ اور جاگزین ہو گیا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

از ضرورت اطناب سے عموماً گریز کیا جاتا ہے، سوائے فخر و مدح میں مستحسن مبالغہ آرائی کے اور وہ بھی ایک خاص حد تک اور بالخصوص مہمان نوازی کے موضوع میں۔ آخر میں شاعروں کا ایک بڑا کام یہ تھا کہ وہ گزشتہ زمانے کی مجموعی یاد کو قائم رکھیں اور اس طرح زمانہ حال کی عارضی اور بے ثبات حقیقتوں کو تسلسل اور معنویت کا جامہ پہنا دیں۔ مدح و ہجو کے دونوں بڑے مضامین میں وہ ان اخلاقی قیود و رسوم پر پورا پورا زور دیتے ہیں جن سے یہ اجتماعی زندگی منظم ہوتی اور قائم رکھی جاتی تھی۔ اس طرح قصیدہ گو شاعر چند مستثنیات کو چھوڑ کر قبائلی اخلاق کے اعلیٰ معیار کا اظہار کرتے ہیں، بلکہ اس معیار کی تلقین و تعیین بھی کرتے ہیں اور بدوی زندگی اور ماحول کی ادنیٰ اور غیر شائستہ خصوصیات کے ذکر سے اغماض برتتے ہیں؛ نیز رک یہ غنید بن الأبرص، ابو ذؤیب، عمرو بن کلثوم، غنترہ، الاعشى، الحارث بن جبلة، امرؤ القیس، لبید، معلقات، الذابہ، طرفہ، زہیر کے تحت)۔

علاوہ قصائد کے ایک خاصا بڑا مجموعہ مختصر تر نظموں اور مقطعات کا بھی ہم تک پہنچا ہے، جو انفرادی موضوعات پر حسب موقع لکھے گئے اشعار کی معمولی تعداد کی نمائندگی کرتے ہیں، تاہم ان سب کی تاریخ بھی وہی ہے جو قصیدہ گو شعرا کے زمانے کی تھی اور چونکہ وہ غالباً ان سے متاثر ہوئے ہیں، اس لیے انہیں ایک قدیم تر عہد کی شاعری کا نمائندہ تصور نہیں کیا جا سکتا۔ بعض مستثنیات کی مثالیں بحر رجز میں منظوم رزمیہ اشعار اور میراثی [رک بہ مرثیہ] میں ملتی ہیں جو بعض باقی ماندہ نمونوں میں کچھ ابتدائی خصوصیات پیش کرتے ہیں، مؤخر میراثی لسانی

جو عام طور پر شعرا [کی مبالغہ آرائی اور ہجو کوئی] کے مخالف تھے، مشرکین کے ہجو بہ اشعار کا جواب سنا کرتے تھے (دیکھیے دیوان حسن بن ثابت، طبع Hirschfeld، شرح بر شماره ۲۲)۔ ہجا کے معاملے میں عرب زود خص تھے (الجاحظ: الحيوان، طبع ثانی، ۱: ۳۵۹) اور انہوں نے سرداروں اور ممتاز اشخاص کی تقریباً ہر موقع پر ہجویں کہیں، لیکن ان میں سے بہت کم باقی بچی ہیں۔

ایک قابل غور بات غزلیہ شاعری (علاوہ رسمی نسیب کے) کا مکمل فقدان ہے۔ شراب سے متعلق گیت [خمریات] بھی مستقل حیثیت سے شاذ و نادر پائے جاتے ہیں، لیکن ان کے وجود کی شہادت ظہور اسلام کے زمانے کی مثالوں سے ملتی ہے [رک بہ ابو مخجن] اور شکار سے متعلق نظموں [طردیات] کی بھی علیحدہ مثالیں موجود نہیں ہیں۔ شہری آبادیوں میں بھی کچھ شاعر تھے، جن کے قصائد ترکیب اور موضوع دونوں میں بادیہ نشین شعرا کے کلام سے مختلف تھے، لیکن ان میں سے برائے نام ہی کچھ باقی رہ گئے ہیں، ماسوا حیرہ کے عدی ابن زید کے خمیریہ اور مذہبی اشعار کے اور ان مذہبی نظموں کے جنہیں طائف کے اُمیہ بن ابی الصلت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

اشعار کی روایت اور ان کا معتبر ہونا: زمانہ جاہلیت کی شاعری کے پہلی صدی ہجری سے قبل منضبط ہونے اور تحریری شکل میں روایت کیے جانے کے بارے میں کوئی یقینی شہادت موجود نہیں (الفرزدق کا لبید کے دیوان کے ایک مخطوطے کے متعلق حوالہ، دیوان (طبع القاوی)، ص ۷۲۱)، اگرچہ ظہور اسلام سے پہلے عربی رسم الخط کا ادبی مقاصد کے لیے استعمال کلیۃً نظر انداز نہیں

کیا جاسکتا (رک بہ کتابۃ)۔ عربی روایت کی رو سے اشعار اور ان نظموں کی روایت جو باقی رہ گئی ہیں شعرو شاعری کے راویوں (رواة) کی رہین منت ہے، جو یا تو مخصوص شعرا کے کلام یا کسی عام مجموعہ شاعری کو دوسروں تک منتقل کرتے تھے، اور ان کا ضبط تحریر میں آنا دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے ماہرین لسانیات کا رہین منت ہے جن کی کوشش یہ تھی کہ زمانہ جاہلیت کے ادبی سرمائے میں سے جو کچھ بھی بچایا جاسکے اسے بچا لیا جائے۔ اس طرح ضبط تحریر کا زمانہ تخلیق کے زمانے سے دو سو تا تین سو سال بعد کا تھا۔ [زمانہ جاہلیت میں اور اس کے بعد ایک مدت تک شعری سرمایہ حافظے کی مدد سے محفوظ تھا۔ لوگوں کی قوت حافظہ بھی قابل رشک تھی۔ ہزاروں اشعار اور سینکڑوں قصائد راویوں کو ازبر تھے۔ ادبی تخلیق کو اتنی دیر بعد ضبط تحریر میں لانے سے شکوک ابھرنے اور جعل سازی کے امکانات بھی ضرور پیدا ہو گئے] اور کئی عرب ماہرین لسانیات نے ایک دوسرے پر اس میدان میں آزادانہ طور پر جعل سازی کا الزام بھی لگایا ہے (دیکھیے بالخصوص مؤخر الذکر چیز کے لیے D. S. Margoliouth در JRAS، ۱۹۲۵ء، ص ۳۲۷ تا ۳۳۹ اور طہ حسین: فی الادب الجاہلی، قاہرہ ۱۹۲۷ء، (ایک منطقی دلیل جو غلط بنیاد پر مبنی ہے) اور R. Blachère: Litt. ج ۱)۔ تاریخی، تنقیدی اور منطقی بنیادوں پر اس دلیل کا کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ بعض مشہور قصائد اپنی زبان، اسلوب اور موضوع سے بخوبی پہچانے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس ادبی اور اسلوبی بنیادوں پر یہ کم و بیش یقینی ہے کہ ان قصائد

کا، جو زمانہ جاہلیت کے نامور شعرا کی جانب منسوب ہیں، بیشتر حصہ ان کی شاعری اور فن کا ایک صحیح اور سچا مرقع ہے جو پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کی شاعری سے قدیم تر ضرور ہے، لیکن اس سے نمایاں طور پر ممتاز ہے۔

(۲) نثر :- زمانہ قبل از اسلام کی عربی میں کسی تحریری منشور ادب کے فقدان میں کسی شک و شبہ کی گنجائش بہت کم ہے (اس کے خلاف بعض دلائل کے باوجود، مثلاً زکی مبارک : *La Prose arabe*، پیرس ۱۹۳۱ء)، تاہم شاعری کے ذوق کے ساتھ ساتھ خطابت کی کئی اقسام موجود تھیں جو معمولی گفتار سے مختلف اور ممتاز تھیں، اس لیے کہ ان کے انتخاب اور چلا دینے میں جمالیاتی اصولوں سے کام لیا گیا تھا۔ ان میں سے ایک کسی مکمل نظری مشاہدے یا معاشرتی تجربے کو ایک مختصر ضرب الشل میں ادا کرنا تھا (رک بہ مثل)؛ ایجاز کا وہی طریق کار استعمال کیا جاتا تھا جس سے شاعری میں کام لیا جاتا تھا۔ قضائی فیصلے اور ہندو نصائح بھی غالباً اسی اسلوب میں ادا کیے جاتے تھے۔ تحریری اوراق (صحف، واحد صحیفہ) کے حوالے کم ہیں کہیں ملتے ہیں جن میں ضرب الامثال یا حکم لکھے جاتے تھے (دیکھیے *Muh. Stud.* : Goldziher، ۲ : ۲۰۴ تا ۲۰۵) اور یہ اغلب ہے کہ کبھی کبھی حکیمانہ اقوال بھی ضبط تحریر میں لائے جاتے تھے۔

خطابت میں بڑا اصول ایجاز کے برعکس موضوع کو طول دینا اور ”مزین“ کرنا تھا، یہ طریقے جو بعض لحاظ سے شاعری میں استعمال کیے جانے والے طریقوں سے مشابہ تھے، ان میں ایک

جملے کو دوسرے جملے کے متوازن بنانا بھی شامل تھا جس میں ترکیبی مماثلت، ہم آہنگی اور بالخصوص قافیہ بندی پر زور دیا جاتا تھا (رک بہ سجع)۔ زمانہ جاہلیت کے ان خطبات کا قابل اعتماد ہونا جنہیں مؤخر مؤلفین نے جمع کیا تھا، کسی حد تک تسلیم کیا جاسکتا ہے، غالباً خطابت کے ایسے ٹکڑے جیسے کہ الجاحظ نے البیان والتبیین میں محفوظ کر دیے ہیں، کسی قدر اعتماد کی نظر سے دیکھے جاسکتے ہیں اور انہیں اسلوب نگارش کے ثبوت میں تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ جہاں تک خطابت کی زبان کا تعلق ہے، یہ فرض کرنے کے لیے معقول وجہ موجود ہے کہ ممتاز خطبا تقریباً وہی زبان استعمال کرتے تھے جو شعرا کی تھی، لیکن وہ اسے زیادہ آزادی سے مقامی محاورے کے مطابق بنا دیتے تھے۔ امثال کی اصلی زبان (ماسوا ان کے جن کی ابتدا اشعار میں مذکور ہونے سے ہوئی) غیر یقینی ہے، اگرچہ ان میں بہت سی امثال جنہیں مؤخر ماہرین لسان نے نقل کیا ہے ”لفۃ الفصحاء“ میں ہیں، تاہم باقی ماندہ مستثنیات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں سے بہت سی ایسی تھیں جو ابتدا میں کم و بیش مختلف مقامی بولیوں میں تھیں۔

عوامی ادب کے چند آثار بھی باقی رہ گئے ہیں، یعنی پہیلیاں اور جانوروں کی کہانیاں۔ اس کے برخلاف یہ امر قابل تصدیق ہے کہ زمانہ قبل اسلام کے اس تحریری مواد نے جسے مؤخر مؤلفین نے ہم تک پہنچایا ہے، خصوصاً وہ جو جنگی کارناموں [رک بہ آیام العرب] سے متعلق ہے، کس حد تک اپنی اصلی لسانی شکل کو قائم رکھا ہے۔ بیانیہ مضامین اور ادبی اسلوب، مع تکمیلی منظوم و منشور عبارتوں

ہے۔ یہ ایسے بدیع اسلوب میں نازل ہوا جس سے عربوں کے کان نا آشنا تھے۔ اس کا اسلوب بیان سجع اور قافیہ بندی سے پاک ہے۔ قرآن مجید کے مضامین کی بلندی و پاکیزگی درجہ کمال کو پہنچی ہے۔ اس کے جملے مربوط اور موزوں، الفاظ منتخب، ترتیب دلکش، طرز بیان پرزور اور مدلل ہے۔ اس کی دلکش فصاحت، حیرت انگیز بلاغت اور صاف و واضح طرز بیان کی نظیر پیش کرنے سے عرب کے بڑے بڑے فصحا اور نامور شعرا عاجز تھے۔ اس کی صوتی حلاوت، دلاویز پیرایہ بیان اور عمدہ ترتیب عرب کی تمام زبانوں پر فوقیت رکھتی تھی۔

مکی سورتوں میں اللہ تعالیٰ کی توحید، اس کی صفات، جنت و جہنم اور تبشیر و تنذیر کا بیان ہے۔ مدنی سورتوں میں غزوات، ان کے اسباب و نتائج، دینی عبادات (مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج)، معاشرتی و تمدنی معاملات اور قصاص و حدود کا ذکر ہے۔ ان میں الفاظ معانی سے ہم آہنگ اور معانی مقاصد سے متفق ہیں۔ غرض کہ قرآن مجید نے عربی زبان کو کثرت الفاظ، خوبی تراکیب، نزاکت اسلوب، زور بیان اور نیرنگی مضامین سے مالا مال کر دیا؛ زبان کے دائرے کو وسعت بخشی اور الصلوٰۃ، الزکوٰۃ، القیام وغیرہ نئے نئے الفاظ سے آشنا کیا (مزید تفصیل کے لیے رک بہ قرآن)۔

قرآن مجید کے منفرد اسلوب بیان کی بعد میں آنے والے نثر نگاروں سے تقلید نہ ہو سکی، کچھ تو اپنے مخصوص مضامین کے سبب سے لیکن زیادہ تر اس لیے کہ ادبی زبان کا [مروجہ معیار اس سطح تک پہنچنے سے قاصر تھا جو قرآن مجید نے قائم کر دی تھی]۔ اس طرح قرآن مجید کا اپنا ایک جداگانہ موقف ہے اور اس کے

کے، یقیناً قابل اعتماد ہیں (دیکھیے F. Rosenthal : *Hist. of Muslim Historiography*، لائیڈن ۱۹۵۲ء، ص ۱۷۱ بعد)، لیکن مضمون کو ادا کرنے کا طریقہ پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کی ایسی ہی تصانیف سے بہت مماثلت رکھتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان میں اس سے قبل کہ انہیں دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی میں پہلی مرتبہ لکھا گیا، قابل اعتنا حد تک ترمیم کی گئی ہو۔ زمانہ جاہلیت کی دوسری تحریریں، خصوصاً وہ جو جنوبی عرب سے متعلق ہیں، اور بھی زیادہ مشتبہ ہیں۔

زمانہ جاہلیت میں مرصع کلام کی ایک تیسری قسم کاہنوں کا وہ رسمی اسلوب تھا، جسے پیشگوئی کرنے والے کاہن [رک بان] کام میں لاتے تھے اور جو چند مسلسل، مقفی اور مبہم قسموں پر مشتمل ہوتی تھی۔ ان کا تعلق بالعموم آسمانی مظاہر سے ہوتا تھا اور ان کے بعد دو یا تین مختصر سے مقفی جملے ہوتے تھے، جو خود بھی ویسے ہی مبہم ہوتے تھے جیسی کہ وہ قسمیں۔ [زمانہ جاہلیت میں عرب خطابت سے بھی شغف رکھتے تھے۔ ان میں وہی خطیب درجہ قبولیت حاصل کرتا تھا جو خوش وضع اور خوش شکل ہونے کے علاوہ بلند آواز اور خوش بیان بھی ہو۔ ان کے قابل ذکر خطبا قیس بن ساعدہ الایادی اور عمرو بن معدیکرب وغیرہ تھے۔ وہ اپنی تقریروں میں شاندار عبارت، خوشنما الفاظ اور مسجع و مقفی جملوں سے کام لیتے تھے۔ ان کے حکیمانہ اقوال کی عبارت دلکش اور مؤثر ہوتی تھی (حسن الزیات : تاریخ ادب العربی؛ الجاحظ : البیان والتبیین، طبع عبدالسلام ہارون، ج ۱)۔

قرآن مجید جاہلی عربوں کی مروجہ نثر کی تمام اقسام سے علیحدہ اور امتیازی شان رکھتا

انداز نگارش کی پیروی سے اگلے اور پچھلے عاجز ہیں۔ اس کے ادبی معائن کا انحصار بلند پایہ مضامین، ان کی تاثیر اور معجز نما زبان و بیان کی فنی خوبیوں پر ہے (نیز رک بہ قرآن)۔

بہر حال پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے دوران میں اس لوچ نے، جو قرآن مجید نے عربی زبان کو عطا کر دیا تھا، اسے اظہار بیان کا ایک ایسا وسیلہ بنا دیا جو ان متفرق ذمے داروں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے تیار تھا۔ جو فتوحات اور نظم و نسق ملکی کی نئی ضروریات کے نتیجے میں اس پر عائد ہونے کو تھیں، اگرچہ جاہلیت کی خطابت کی روایتیں اب تک قبائلی اور خارجی خطیبوں میں عام تھیں، تاہم قرآن مجید کا اثر ایک نئے اسلوب خطابت میں نظر آتا ہے، جو غالباً خافا اور ان کے حکام کے رسمی خطبات سے پیدا ہوا تھا (دیکھیے مثلاً حضرت عمر الفاروقؓ کا ایک خطبہ، درالباحظ: بیان، ۳: ۸۰)، جن میں زیادہ تر زور مضمون پر دیا جاتا تھا اور کم تر بیرونی تزئین پر اور جن میں سجع سے بالخصوص پرہیز کیا جاتا تھا۔ اس بات کا پورا امکان ہے کہ یہی وہ اسلوب تھا جس نے ابتدائی عربی نثر کے لیے کتاب، یعنی اموی خلفاء اور ان کے حکام کے کاتبوں کے لیے نمونے کا کام دیا، اگرچہ خلیفہ سلیمان [بن عبدالملک] کے عہد کے اوراق بردی (Papyrus) پر اس فن کتابت کی لکھی ہوئی دستاویزوں اور عمر بن عبدالعزیزؓ کے دیوانی نوشتوں سے قبل کے قابل وثوق نمونے، جو پہلی صدی ہجری (۷۱۵ - ۷۲۰ء) سے متعلق ہیں، بہت ہی کم ہیں۔

(ب) پہلی صدی کی شاعری

پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کی شاعری میں ان معاشرتی اور اقتصادی تغیرات کی

بہت گہری جھلک نظر آتی ہے۔ جو اسلامی تحریک اور عرب فتوحات کا نتیجہ تھے، یعنی عرب سے باہر عربوں کی فوجی چھاؤنیوں کا قیام، روز افزوں خوشحالی اور مالیاتی استحکام، مرکزی حکومت کا ظہور اور قبائل پر اس کی سیادت اور مذہبی، سیاسی اور قبائلی گروہ بندیاں۔ ان سب تغیرات کے نتائج خاص طور پر ہنگامی شاعری کی کابالٹ اور افراد یا طبقات کے ہاتھوں مخصوص موضوعات یا اسالیب کے ارتقا میں سب سے زیادہ واضح طور پر نظر آتے ہیں۔ قدیم ہجو اپنے مألوف الفطرت اثر کا اعتزاز کھو بیٹھتی ہے اور یا تو فواحش کے ایک سلسلے اور باحریف جماعتوں کے شعرا کی باہمی طنز و تشنیع کے تمثیلی مظاہرے کی شکل اختیار کر لیتی ہے؛ حماسہ کی نظم خوارج [رک بان] کے درمیان مذہبی مفاخرات اور جنگجوئی کے اظہار کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ سب سے زیادہ قابل ذکر نئی بات حجاز کے دولت مند اور خوش حال شہروں میں مستقل عشقیہ نظم [غزل، رک بان] کا ظہور ہے، جس میں ایک ایسے سادہ پیرایہ بیان سے کام لیا جاتا ہے جو حجازی بول چال کے اسلوب سے متاثر ہے اور جو موسیقی (رک بہ غنا کے) نئے پیشے سے اپنے گہرے تعلق اور اوزان کے اعتبار سے گانے کی ضروریات سے مناسبت رکھتی تھی۔ غزل دو طرح کی تھی: ایک زیادہ مخصوص طور پر مگے سے منسوب (رک بہ عمر بن ابی ربیعہ)، حقیقت پسند، شائستہ اور زندانہ؛ دوسری خاص طور پر مدینے سے متعلق (دیکھیے رک بہ جمیل العذری)، اللاطونی اور ناکام محبت کی آئینہ دار، جس کے بڑے علمبردار ہدوی تھے۔ سیاست آمیز مذہبی شاعری کے نئے موضوعات علوی شیعوں کے مصائب

اور آرزوؤں نے پیدا کر دیے (رکّ به الکُمیت و کُتیر)۔ رجزیہ نظم یا ایک سادہ بحر رجز (iambic) کے قطعے کو، جو پہلے خاص طور پر لڑنے والوں کی حمیت کو برانگیختہ کرنے کے لیے استعمال ہوتی تھی، بدوی شاعروں کے ایک گروہ نے طویل اور شعوری طور پر قدامت پسندانہ قصائد میں اپنی فنی مہارت (virtuosity) کے مظاہرے کا وسیلہ بنا لیا (رکّ به العجّاج)۔

یہ سب چیزیں اس نئی قوت اور لچک کی آئینہ دار ہیں جو اسلامی تحریک اور اس کے سیاسی و معاشرتی نتائج نے عربوں کے فنون ادبیہ کو عطا کی۔ شاعری اپنی کسی بھی فنی خصوصیت سے محروم ہوئے بغیر پہلے سے کم رسمی اور زیادہ مفید مقصد ہو گئی ہے۔ اسلوب اور مضمون ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اور آپس میں ہم آہنگ ہیں۔ قصیدے کو بھی، جس میں فتوحات کے دوران آنے والے مختصر وقفے کے بعد از سر نو جان پڑ گئی تھی، جھنجوڑ کر اسلوب کے کڑے سانچے اور ان لازمی قوانین سے باہر نکال لیا گیا جنہیں قبائلی معاشرے میں محدود کر دیا گیا تھا۔ پہلی صدی ہجری کے دوران میں اس کی پرورش تقریباً کئی طور پر عراق اور الجزیرہ (میسوپوٹامیا) میں ایک بدوی الاصل گروہ، خصوصاً الأخطل، جریر، الفرزدق اور ذوالرّمہ کے ہاتھوں ہوتی رہی تھی۔ الأخطل، عمرو بن کلثوم اور النّابنہ کے مکتب فکر کا قابل وثوق نمائندہ ہے، جو اپنے قبائلی قصائد اور اموی خلفا کی شان میں مدحیہ قصائد دونوں میں زمانہ جاہلیت کی شاعری کی روح سے قریب ترین نظر آتا ہے؛ برعکس اس کے عراقی شاعروں کے ہاں قصیدہ، بحالیکہ اس کی بیرونی روایتی ساخت باقی رہی، معنی اور مقصد دونوں میں تغیر پذیر ہو جاتا

ہے۔ الفرزدق اپنے فخریہ قصائد میں اپنے آبا و اجداد کی شہرت کے گیت گا سکتا ہے، لیکن اس کے لیے بدوی زندگی حقیر اور جانوروں کی سی ہے یہی بات جریر پر بھی صادق آتی ہے۔ قصیدہ طاقتور اور مالدار اشخاص کی ریاکارانہ مداحی کے صلے میں مال و دولت حاصل کرنے کا ایک آلہ ہے، جس میں اب قبائلی خویاں موجود نہیں بلکہ سیاسی اور مذہبی اختلافات مدنظر ہوتے ہیں۔ بصورت دیگر اس کی جگہ بین القبائلی مفاخرے کو متوازی موضوعات [نقائض، رکّ بآن] پر مہاجات میں ذاتی طنز و تشنیع کے سیلاب سے گرانبار کر دیا جاتا ہے، جس میں خاصی جدت طبع اور مہارت فن پائی جاتی ہے اور جس کا مقصد کوفے اور بصرے کے قبائلیوں کی تفریح طبع ہے۔ یہ دونوں نئی باتیں قصیدے کی اصلی فنی شکل کو ایک مصنوعی اور رسمی صورت میں تبدیل کرنے میں بہت بڑی حد تک مدد و معاون ہوئیں اور زبان کے معاملے میں بھی شعرائے عراق کے نوخیز نحوی دہستانوں سے ہر تکلف اور مترنم الفاظ کی شعوری نمائشوں کے ذریعے ستائش اور داد حاصل کی۔ یہ چیز ذوالرّمہ کے مخصوص فن میں، جو زیادہ تر صحرائی مناظر اور زندگی کی نقشہ کشی کے لیے وقف ہے، لیکن جس میں کسی غزلیہ موضوع کے اضافے سے ایک جذباتی کیفیت پیدا کر دی جاتی ہے، اور بھی ترقی کر گئی۔

جاہلیت کی شاعری اور اموی عہد کی شاعری میں عام طور پر نمایاں ترین فرق نفسیاتی ہے۔ زمانہ جاہلیت کے جذبات قوی تھے، لیکن وہ تنگ حدود کے اندر رہتے تھے اور شاعر انہیں ایک بلند اخلاقی سطح پر رکھتے تھے۔ اموی عہد کے جذبات، متعدد اور متضاد تھے اور شاعر بھی اصولوں اور جماعتوں کے عام نفسیاتی تغیرات

دوسری صدی کا ادب

(۱) شاعری : دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کا عربی ادب پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے ادب سے دو خصوصیتوں میں بہت ممتاز ہے۔ یہ چند مستثنیات کے ساتھ ایک شہری معاشرے کا ادب تھا، جس کے بیشتر حصے کا مرکز عراق تھا اور اس کے اکثر مصنف نیم عرب یا غیر عرب، یعنی اصلی آرامی یا ایرانی آبادی کے نومسلم یا نومسلموں کی اولاد تھے۔ اس کے نتیجے میں جو تغیرات اور تحولات ادبی تصنیف میں پیدا ہوئے وہ بہ نسبت ادب منظوم کے ادب منثور میں زیادہ نمایاں ہیں، لیکن اس عہد کی شاعری میں بھی صاف طور پر نظر آسکتے ہیں۔

جدید ادب منثور کے برعکس، شروع کے عباسی دور کی طرف انتقال سے عربی شاعری کی روایت میں کوئی شدید رخسہ پیدا نہیں ہوا۔ عروضی نظام اور تکنیک کو، جو قدیم تر ڈھانچے کے اندر بنائی گئی، برائے نام کامیابی حاصل ہو سکی یا بالکل ہی نہیں ہوئی (رک بہ ابو العتاهیہ)۔ جوائز اوزان اور انحرافات کو خلیل بن احمد (م ۱۷۵/۵۷۱) نے بہت ہنرمندی سے منظم کر دیا تھا اور ان کی سختی سے پابندی کی جاتی تھی۔ زبان کے معاملے میں بھی شعرا عربی کے قواعد کی پیروی میں ایسے ہی باریک بین اور محتاط ہیں جیسے کہ ان کے پیشرو تھے، لیکن بدوی شعرا کی بلند آہنگی کی جگہ ان کا مطمح نظر سلامت اور سادگی بنتا جا رہا ہے۔ یہ تغیرات ایک حد تک قصیدے کی مسلسل پرورش کی بدولت پوشیدہ ہیں، جس نے اموی عہد سے بھی زیادہ ایک رسمی منصب اختیار کر لیا تھا۔ جو شاعر خلقا یا ان سے کمتر درجے کے حکام کے درباروں میں

اور کش مکش سے متاثر ہوتے تھے۔ غزل کی جذباتی بنیاد از خود عیاں ہے، لیکن اب جذبات روایتی موضوعات میں بھی داخل ہو جاتے ہیں۔ انہیں عام مذاق سے قریب تر لا کر ایک زیادہ تیز اور غیر شائستہ لہجے میں ادا کیا جاتا ہے، جس سے زاہدانہ خیالات کی فراوان آمیزش کے باوجود اخلاقی سطح نیچی ہو جاتی ہے۔ اس میں سے بیشتر شاعری کا سیاسی موقف بھی شاعروں سے اس بات کا متقاضی تھا کہ وہ عامیانہ مذاق کو ملحوظ رکھیں اور بالخصوص اپنے نقائص میں عوام کے گرے ہوئے ذوق اور ہیجان کے لیے کچھ سامان تفریح فراہم کریں۔

جہاں تک اموی شاعری کے قابل اعتماد ہونے اور اس کی روایت کے تسلسل کا تعلق ہے تو اس کا ثبوت اس عہد کے دواوین کی نسبتاً کامل وضع سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ یا تو شعرا کی اپنی زندگی میں یا اس کے فوراً بعد لکھ لیے گئے تھے۔ الفرزدق کے اشعار کے ایک قلمی دیوان کے بارے میں، جو کسی کاتب کے پاس رہتا تھا، مخصوص حوالے پائے جاتے ہیں (الآغانی، ۱۹ : ۲۲)۔ اسی طرح ذوالرّمہ کے اشعار (الجاحظ : الحيوان، طبع ثانی، ۱ : ۴۱) اور نقائص (طبع Bevan، ص ۴۳) کے ایک قلمی نسخے کے متن کے بارے میں بھی حوالے ملتے ہیں۔

مآخذ : (عمومی اور متن مادہ میں مذکور تصانیف کے علاوہ دیکھیے : (۱) R. Blachère : 'Litt', ج ۱ : (۲) C. A. Nallino : 'Raccolta de Scritti', ج ۱، ۱۹۳۸ء : (۳) احمد امین : 'فجر الاسلام'، قاہرہ ۱۹۲۸ء : (۴) ن - م البجینی : 'الشعر العربی حتى القرن الثالث الهجری'، قاہرہ ۱۹۵۰ء : (۵) شوقی ضیف : 'التطور والتجدید فی الشعر الاموی'، قاہرہ ۱۹۵۲ء : (۶) ایم - ایم البصیر : 'قصر القرآن'، بغداد ۱۹۳۷ء۔

حاضر ہوتا تھا، اس سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ اپنی صلاحیتوں کا مظاہرہ قصائد کے ذریعے کرے اور اسی مناسبت سے اسے انعام و اکرام دیا جاتا تھا۔ شاعر انہیں لوگوں کی تربیت اور سرپرستی سے کسب معاش کر سکتا تھا، اس لیے وہ ان کی توقعات پوری کرنے پر مجبور تھا، خصوصاً جب کہ صلہ بسا اوقات اس کے قصیدے کے طول کی نسبت ہی سے دیا جاتا تھا۔ ان عوامل میں عربوں کی فطری قدامت پسندی کا اضافہ بھی ضروری ہے جن کی رو سے شاعر روایتی اصناف کا پابند تھا۔ خود شاعروں کی اپنی قدامت پسندی کا بھی یہی تقاضا تھا۔ وہ (نئے) لسانی دبستانوں کے ناقدین کے نزدیک) شاعری کو عربی زبان کی خالص روایت کی ضامن اور قصیدے کو شاعر کی مہارت فن کا اعلیٰ ترین ثبوت سمجھتے تھے۔ داخلی طور پر باوجود اپنی رسمی شکل اور موضوع کے، قصیدے میں پرانے بدوی موضوعات سے ہٹ کر ایک ارتقا پایا جاتا ہے اور مدح و ہجا دونوں کو قابل اعتنا تنوع اور جدت کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے، بحالیکہ اس کے ساتھ ہی شاعرانہ تخلیق کے جدید تر نمونوں میں، کسی حد تک تکلفاً، تعبیر کی روایتی طرزوں کو کام میں لایا جاتا ہے۔

بہر حال جدید شاعری کی مختلف اصناف میں نئے زمانے کے معاشرتی تغیرات اور رجحانات کا مکمل اظہار ہوا۔ پہلے محرکات حجاز کی غزلیہ شاعری اور اس کی (۵۸ م نوا) موسیقی سے آئے، براہ راست بھی اور شام کے راستے بھی، جہاں انہیں اموی خلیفہ ولید ثانی (۵۱۲۶/۵۷۴ م) نے، جس سے از روئے روایت عراق کے نئے دبستان کے اولین نمائندوں کا تعلق تھا (دیکھیے مادۃ مطیع بن ایاس) خمیریات کی (غالباً مقامی شامی) روایت سے ملا دیا۔ ان شعرا

کے ظریفانہ، بے باک اور اکثر مخرب اخلاق اشعار کا بصرے اور بغداد کے جدید دنیوی اور عیش پرست معاشرے میں نہ صرف پر مسرت خیر مقدم کیا جاتا تھا، بلکہ گانے کی دھنوں میں ترتیب دے کر خلفا کے محلوں کی خاص تفریحی محفلوں میں ان سے لطف اٹھایا جاتا تھا۔ آرامی اور ایرانی ثقافت کے ساتھ اسلامی معاشرے کے اختلاط سے جو ایک عام ذہنی سرگرمی پیدا ہوئی، وہ کشش اور منافرت دونوں کے ذریعے ایک وسیع پیمانے پر مختلف جذباتی رویوں اور رد عمل کی محرک بن گئی، جن کا آزادی سے نظم میں اظہار کیا جاتا تھا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے ایک ایسا معاشرتی ماحول پیدا کر دیا، جو باوجود نوزائیدہ فقہی اور مذہبی دبستانوں کی مخالفت کے، آزادی خیال اور اظہار رائے کی ترغیب دیتا تھا۔ شہری شاعری کے نئے رجحانات کے ساتھ ساتھ اموی عہد کی کئی تحریکیں (بالخصوص شیعیت) سخن گستری کے لیے موضوعات فراہم کرتی رہیں اور عراق کی مذہبی اور اخلاقی شاعری کی روایت کو معتزلی بشر بن المعتز، ابو العتاهیہ اور دوسرے شعرا نے از سر نو زندہ کر دیا۔ کمتر پائے کے دو اور شاعر بھی نئے ادبی اسلوبوں کے موجد ہوئے، یعنی عباس بن الاحنف (۸۰۸/۱۹۲ م) پہلا شخص تھا جس نے خالص تغزل یعنی بے لاگ محبت کے موضوعات پر مختصر نظمیں کہیں اور ابان بن عبدالحمید (م تقریباً ۵۲۰/۵۸۱ م) نے منظوم افسانوں اور اخلاقی نظمیں کے لیے پہلی بار مقفی رجز (مزدوج) کو استعمال کیا۔ خلاصہ یہ کہ اس صدی میں بہت سے شاعر پیدا ہوئے، جن کی بیشتر تعداد کی خصوصیت ایک طرح جدت پسندی تھی۔ انہوں نے نئے موضوعات اختیار کر کے قدیم روایات سے انحراف نہیں کیا بلکہ

نئے عناصر کو روایتی موضوعات سے اس طرح پیوست کر دیا کہ ایک بالکل نیا فن پیدا ہو گیا۔

اس کے باوجود دوسری صدی کی شاعری اگر خود صحیح فن شاعری کے انحطاط اور عربی شاعری میں تصنع کی پیدائش کی مثال پیش نہیں کرتی تو اس کا پیش خیمہ ضرور ہے۔ حجازی غزل کی تازگی اور خلوص کا بدل ظرافت اور کلیت نہیں ہو سکتی تھی۔ ظرافت کے استعمال کا نتیجہ الفاظ میں چمک دمک اور استعارات میں جدت پیدا کرنے کی کوشش کی شکل میں نمودار ہوا۔ یہ تھا نام لہاد بدیع [رائے] کا آغاز، یعنی نظم کو رمز و کنایہ اور عکس و تضاد سے مرصع کرنا اور علم الصرف سے ہر لفظ کے ساتھ پورا پورا فائدہ اٹھانا۔ اس "نئے اسلوب کا" جس میں اب تک مبالغہ پارسمیت پیدا نہیں ہوئی تھی، سب سے پہلا نمائندہ لاینا شاعر بشار بن برد (م ۸۱۶۸/۷۸۳ء) تھا جو ایرانی النسل اور عربی کا پہلا بڑا غیر عرب شاعر تھا۔ روایتی قصیدے کو صنعت بدیع سے بالکل بنانے کی نسبت عام طور پر اس کے بعد کی نسل کے ایک شاعر مسلم بن الولید کی طرف کی جاتی ہے، جس کی اس وجہ سے بعض ناقدین نے تو تحسین کی اور بعض نے یہ کہہ کر کہ وہ پہلا شاعر تھا جس نے شاعری کو خراب کیا اس کی مذمت کی۔ اس کے برعکس ان صنائع کا اس کے عظیم المرتبت ہم عصر ابو نواس (م حدود ۸۱۹۸/۷۸۰ء) کے کلام میں کوئی پتا نہیں جس کے شاعرانہ نبوغ، ہرگوئی، تنوع اور مہارت زبان کے اعتبار سے عربی ادب میں بہت ہی کم حریف ہوئے ہیں۔ وہ یک وقت خوش طبع، صوخ، بدین اور بد زبان تھا اور شراب سے متعلق

اپنے بے مثال کیتوں (خمریات) میں اپنے فن کا بہترین استاد تھا، ہجو اور غزل میں سب سے زیادہ تلخ اور عربیانی پسند، قصیدے میں گونا گوں خوبیوں کا مالک اور ہجوی طرز کی شکاری لفظوں (طردیات) میں جنہیں اس نے از سر نو رائج کیا، ماہر تھا۔

دوسری طرف ابو نواس اور اس صدی کے نصف آخر کے دیگر شعرا ایک نئی پیش رفت کے مظہر ہیں، جو جلد ہی پوری عربی شاعری پر، عموماً غیر سود مند طریقے سے، اثر انداز ہونے کو تھا۔ اب تک شعرا اپنا فن محض اپنے پیشرووں کی مصاحبت سے حاصل کیا کرتے تھے۔ نحوی دہستانوں، خصوصاً بصرے کے دبستان کے ظہور کے بعد انہوں نے اپنی تربیت کی تکمیل نحوییوں سے باقاعدہ تعلیم لینے اور ان کی مصاحبت سے شروع کر دی۔ اس مصاحبت کے مشترک میدان کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، لیکن اس کا اثر یہ ہوا کہ شعرا نے (خالصہ عوامی شاعروں کے علاوہ) اپنے فن میں خود ایک کم و بیش لسانیاتی نقطہ نظر اختیار کر لیا اور شعری معائن کے لسانیاتی معیاروں کو تسلیم کر لیا۔ یہی چیز آئندہ صدیوں میں زیادہ تو عربی شاعری کے اور بھی رسمی ہتے جانے کا سبب بنی، نیز کمتر صلاحیت کے شعرا کے ہاتھوں انحطاط پذیر ہو کر "بدیع" کی سطحی زیبائش کے ساتھ فرسودہ موضوعات کے تقریباً یکساں اعادے پر مشتمل ہو جانے کا باعث بن گئی۔

روایت : خلاف توقع اموی شعرا کے مقابلے میں شروع کے عباسی شعرا کے دواوین کی جمع و ترتیب پر زیادہ توجہ نہ ہو سکی اس لیے کہ ماہرین لغت نے (جو انہیں معاوڑہ لسانی کے اعتبار سے مستند نہیں مانتے تھے) ان کے دیوانوں کو جمع کرنے کی کوئی سعی نہیں کی۔ بعض دیوان تو کبھی جمع ہی نہیں کیے گئے اور وہ

جو بعد کے مخطوطوں میں باقی رہ گئے ہیں (بشمول دیوان ابو نواس) قابل اعتماد نہیں رہے۔ بعض اشعار بلکہ پورے پورے قصائد کی اصلیت بعض اوقات مشتبہ بن گئی ہے اور بدیعی صنائع کے مؤخر مؤلفین نے نقل اور نسبت میں عدم احتیاط کی بدولت بہت التباس پیدا کر دیا ہے (دیکھیے I. Kratchkowsky: ابو الفرج الأندلسی، پیٹرو گراڈ ۱۹۱۳ء، مقدمہ، ص ۶۸ تا ۹۶)۔

(۲) نثر: جیسا کہ اوپر [۱- (الف) (۲) الی آخرہ] بیان ہوا، عربی نثر نگاری کی پہلی کوششیں کتاب، یعنی اموی خلفا کے دیوانی کاتبوں کی طرف سے عمل میں آئیں۔ یہ ایک ایسے اسلوب پر مبنی تھیں جو سرکاری خطبوں میں استعمال ہوتا تھا؛ تاہم قدیم ترین معروف ادبی تصانیف یعنی عبدالحمید بن یحییٰ (م ۱۳۲ھ/۷۵۰ء) کے رسائل میں چونکہ اس کا موضوع اس بات کا متقاضی تھا کہ عام اصولوں کو مختلف طرح کی جزئیات سے وسعت دی جائے، لہذا عربی نحو کو ان مختلف ضرورتوں کے مطابق بنانا ایک ہنرمندانہ تجربے ہی سے ممکن تھا، جیسا کہ دوسرے ادبوں میں ہوا۔ نثر کے اسلوب میں سب سے پہلے لچک ترجمے کے عمل سے حاصل ہوئی، جو ساسانی دور کے درباری پہلوی ادب کے ترجمے کا نتیجہ ہے۔ اس کی ابتدا عبدالحمید کے شاگرد ابن المقفع (م ۱۳۹ھ/۷۵۷ء) نے کی۔ موجودہ تصانیف میں بعد کے آنے والے عشروں میں غالباً کچھ نہ کچھ رد و بدل ہوا ہے، لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس نے اس مسئلے کو پیش کیا جسے اس کے جانشینوں نے رفتہ رفتہ حل کیا، یعنی ایک ہموار اور خوش گوار اسلوب نثر کی تخلیق کی جو موجودہ ذخیرۃ الفاظ کی حدود کے اندر منظم خیالات کو ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس ادب کی غرض و غایت

ناصرانہ اور رسمی تھی۔ یہ بادشاہوں، درباری حکام، کاتبوں اور ہر قسم کے انتظامی عمال کی رہنمائی کے لیے اصول معین کرتا تھا اور عام معلومات جو ان کے فرائض کی انجام دہی کے لیے ضروری تھیں، رسائل، لطائف اور حکایات کی شکل میں مہیا کرتا تھا۔ یہ سب کچھ عام عنوان ”ادب“ [رک بان] کے تحت داخل تھا۔ اپنے خوش گوار ادبی اسلوب اور دلچسپ موضوعات کی وجہ سے ان تصانیف کو جدید شہری معاشرے میں بہت مقبولیت حاصل ہو گئی اور کئی عشروں تک فارسی ادب سے ترجموں اور اس کی نقلوں کو عربی کے ادب منشور میں ایک برتر حیثیت حاصل رہی۔ اسی اثنا میں عربی نثر کی مقامی شکلیں بھی نشو و نما پا رہی تھیں۔ ابتدائی بیانیہ فنون کو شعوری ادبی اسالیب کی شکل میں منظم کیا جا رہا تھا، مثلاً قصص یعنی متعدد حدیثوں کو ایک مسلسل واقعے کی صورت میں مجتمع کر دیا جاتا تھا جس کی مثال ابن اسحق (م ۱۵۱ھ/۷۶۸ء) کی سیرۃ النبی، قصہ [رک بان] یا حکایت اور خبر [رک بان] یا بیان ہیں، بالخصوص بدوی عشاق کے افسانوں، اور ایام العرب سے متعلق (I) (ii) واقعات میں۔ اوپر ان بیانیہ انواع کے برعکس جن میں کم و بیش حد تک ان کی اصلی عربی ساخت باقی رہ گئی تھی، بصرے اور کوفے میں ذہنی سرگرمیوں کا تیز ارتقا، خصوصاً لسانیات اور فقہ کے دبستانوں میں، یونانی منطق کی مدد سے ایک نئی منطقی نثر تخلیق کر رہا تھا، جو قصصی اسلوب اور کتاب کے ترجموں دونوں سے کہیں زیادہ لچکدار اور مربوط تھی۔ اس کے ساتھ ہی نحویوں نے شعوری طور پر عراقی شہروں کی مخلوط آبادی میں عربی کے روز افزوں انحطاط اور بے مایگی کا مقابلہ کرتے ہوئے اور دینی حلقوں کی مدد سے عربی بولی کے صحیح اصولوں

جاسکتی ہے [رک بہ تاریخ] جس میں سوا ابن اسحق کی سیرۃ کے جس میں ”ایام“ کے طرز بیان کو شعوری طور پر اختیار کیا گیا ہے، مصنفین تاریخ کی سرگرمیاں زیادہ تر ماخذی مواد سے کام لیکر عرب یا اسلام کی تاریخ کے خاص خاص واقعات پر خصوصی کتب تالیف کرنے کے لیے وقف رہیں [رک بہ ابو مخنف، المدائنی، الواقدی] اور یا انساب قبائل پر [رک بہ هشام بن محمد الکلبی]۔

دوسری طرف فقہی دبستانوں میں سیرۃ بڑی بڑی تصانیف فقہی جزئیات اور ان کی شروح تک [رک بہ فقہ] محدود ہو کر رہ گئیں۔ اس میں آگے آگے عراق کا حنفی دبستان تھا جس میں امام ابو یوسفؒ (م ۱۹۲/۸۰۹) اور امام محمد الشیبانیؒ (م ۱۸۹/۸۰۴) شامل تھے، بحالیکہ دبستان مدینہ نے فقہی احادیث کا اہم مجموعہ امام مالک بن انسؒ (م ۱۷۹/۸۰۵) کی کتاب الموطأ کی شکل میں پیش کیا۔ اس سے اگلی نسل میں امام الشافعیؒ نے رسائل کے ایک سلسلے (کتاب الأم) میں ان اصولوں کی تائید و حمایت کی جن پر مسلک اہل سنت کے فقہی استدلال کا مدار ہے رک بہ الشافعیؒ۔

آخر میں جہاں تک مطالعات قرآنی کا تعلق ہے، زبانی روایت کی رسم اب تک غالب تھی اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تفسیر پر پہلی جامع تصنیف [مجاز القرآن] مذکورہ بالا ابو عبیدہ نے تیار کی۔

مآخذ : علاوہ ان تصانیف کے جو فصل کے آخر میں مذکور ہیں (۱) Ch. Pellat : *Le milieu Basrien et la Formation de Gāhiz*، پیرس ۱۹۵۲ء؛ (۲) احمد امین : *فتحی الاسلام*، ج ۱، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۳) احمد فرید رفاعی : *عصر الدائون*، ج ۲، قاہرہ ۱۹۲۷ء؛ (۴) طہ حسین : *حدیث الاربعاء*، ج ۱ و ۲، قاہرہ ۱۹۲۵ء

کی تعیین اور اس جزیرہ نما کے وسیع ذخیرۃ الفاظ اور فصیح اسلوب (فصاحة) دونوں کی حفاظت کا کام اپنے ذمے لے لیا۔ اس طرح فقہ اور کتاب دونوں کے برعکس جن کے لیے عربی زبان محض ایک آلہ اظہار تھی، یہ لوگ ایک نئے پس منظر میں عربی زبان کی ظاہری شکل و صورت کی اہمیت کے مدعی بن کر عربیہ کے بطور ایک نکسالی اور غیر متغیر فنی تعبیر ہونے کے تصور کو ہاتی رکھنے میں معاون بن گئے، جس پر ہول چال کی عربی کی مختلف اقسام اور ارتقا کا کوئی اثر نہیں پڑا۔ ان سرگرمیوں سے بہت ملتی جلتی اور اسی طرح کتاب کے طبقے کی شعوری مخالفت میں، ان کی یہ کوشش تھی کہ قدیم عربی ثقافت کی باقیات کو تلاش کر کے جمع و محفوظ کیا جائے مثلاً اظہار، امثال اور قبائلی روایات، جو (قرآن مجید اور تحریک اسلامی سے متعلق تمام موجودہ مواد سے مل کر) عربی علوم ثقافہ و ادبیہ کا اساس کا کام دے سکیں۔ ماسوا مخصوص موضوعات پر اصطلاحی تصانیف کے جو زیادہ تر لسانی مضامین پر مشتمل تھیں، جن میں سب سے اہم خلیل بن احمد (م ۱۷۵/۸۰۱) کی لغات کتاب الہین، اس کے شاگرد سیبویہ (م حدود ۱۸۰/۸۰۶) کی الکتاب اور ابو عبیدہ (م ۲۱۰/۸۲۵) اور الاصمعی (م حدود ۲۱۶/۸۳۱) کی ایک ہی مخصوص موضوع پر کتابیں ہیں۔ اس صدی کے آخر تک نحوی حلقوں میں صحیح معنوں میں بہت ہی کم نئی کتابیں تصنیف ہوئیں اور یہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں جا کر ہوا کہ عربی ادبیات کو پورے طریقے پر بھولنے بھلنے کا موقع ملا۔

ادب سے متعلق تاریخی مطالعات کے میدان کے بارے میں بھی بڑی حد تک یہی چیز کہی

Origins of muhammadan : J. Schacht (۵) : ۱۹۲۶ء
Jurisprudence، آؤ کسنڈ ۱۹۵۰ء۔

(III) تیسری سے پانچویں صدی ہجری

(۱) نثر۔

تیسری/نویں صدی کے آغاز تک لسانی (نحوی)، فقہی اور قرآنی مطالعات نے جن کا ابھی ذکر ہوا ہے ایک ایسے عربی اسلامی ادب کی بنا ڈال دی تھی جو اس فوقیت میں جو کتاب (منشیوں) کے طبقے کو اب تک ادب میں حاصل تھی مزاحم ہو سکتا تھا۔ اب جو مسئلہ حل طلب باقی تھا وہ ان سے کام لینے کا تھا، یعنی یہ کہ کس طرح ان علوم کو ان کے متکامانہ یا اصطلاحی گوشہ عزلت سے نکال کر موجودہ زمانے کے عوامی مفادات اور معاشرتی مسائل سے مثبت طور پر مربوط کیا جائے۔ الجاحظ (م ۵۲۵۵/۸۶۹ء) کی ذہانت و فطانت نے اس مسئلے پر روشنی تو ضرور ڈالی، لیکن اسے حل نہیں کیا، کیونکہ اس نے اپنی ذہانت سے اپنے زمانہ حیات کے تمام مظاہر کو کتابچوں اور رسائل کے ایک سلسلے کے ذریعے، جو ایک بلند پایہ، پرشکوہ اور ظریفانہ انداز بیان میں لکھے گئے تھے، اجاگر کیا۔ یہ رسائل انفرادی اسلوب بیان رکھتے تھے اور نمونے کا کام نہ دے سکتے تھے۔ آخر اس کے مؤخر معاصرین نے حل معلوم کیا۔ انہوں نے انشائیہ اسلوب کی وضاحت کے ساتھ روایتی فنی زبان اور نحوی اور فقہی طباق کی استدلالی نثر کو ملا کر ایک ایسی زبان کو رواج دیا جو ہر قسم کے حقیقی، خیالی اور غیر مادی موضوعات کو بہت عمدگی اور صحت کے ساتھ ادا کر سکتی تھی، اگرچہ اس میں قدیم الفاظ کی وہ بھرمار نہ رہی جس کے علمبردار نحوی تھے۔ اس جدید نثری زبان کا، جو زیادہ لچک

اور معاشرتی تبدیلیوں سے مطابقت کی بہتر صلاحیت رکھتی تھی، پہلا نتیجہ یہ ہوا کہ نظام کو اپنا قدیم معاشرتی منصب چھوڑ کر معاشرتی اور ادبی زندگی میں پیش از پیش ایک محض جمالیاتی موقف اختیار کرنا پڑا۔

الجاحظ اور اس کے جانشینوں کی تصانیف نے جو قبول عام پایا وہ صرف ان کی علوم عربیہ پر قدرت اور صاف و سلیس انداز بیان کی بدولت نہ تھا۔ بصرے کے دبستان اپنے عقلی رجحانات کے سبب (خصوصاً معتزلہ [رک باں]، کے دینی حلقوں میں) مغربی ایشیا میں یونانی ثقافت کے باقی ماندہ عناصر کی جانب پہلے ہی مائل ہو چکے تھے۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے شروع میں یونانی علوم و فنون کے احیا کو اس بیت الحکمة [رک باں] کے قیام سے بہت تقویت ملی جسے المامون (۱۹۸ تا ۸۱۳/۵۲۱۸ تا ۸۳۳ء) نے یونانی فلسفے اور علوم کی تصانیف کے ترجمے کے لیے بنایا تھا۔ زمانہ زیر بحث میں عربی ثقافت کی بڑی خصوصیت عربی اور یونانی روایات کی وہ باہمی آمیزش تھی جو الجاحظ کی تصانیف میں پہلے سے نمایاں ہو چکی تھی اور اس کے بعد عربی ادب کی تقریباً سب شاخوں میں، خواہ وہ دنیوی ہوں یا دینی، ظاہر ہوئی۔ یہ ادبی سرگرمیاں اب تک تقریباً العراق تک محدود تھیں، لیکن تیسری صدی ہجری میں سمرقند سے لے کر قیروان اور اندلس تک بہت سے علمی مرکز قائم ہو گئے۔ ان سے عربی زبان کی ترقی میں مزید وسعت اور سرعت پیدا ہو گئی۔ اس توسیع کی مادی بنیاد اسلامی سلطنت کی تیز رفتار اقتصادی ترقی تھی اور دوسری صدی ہجری کے نصف آخر میں مشرق اقصیٰ میں کاغذ (ورق، [رک باں] کی ایجاد سے اسے مزید مدد ملی۔

عربوں کے خلاف تحریک شعویہ [رک باں] کے باوجود ان نئی ادبی تحریکوں کی کثرت و وسعت نے تیزی سے کتاب (منشیوں) کی ساسانی روایات کو ختم کر دیا۔ ابن قتیبہ (م ۸۸۹/۵۲۷ - ۸۹۰) نے مصالحت کی ایک صورت پیدا کی، کیونکہ اس نے ایک طویل سلسلہ تصانیف میں منشیوں اور ادیبوں کے لیے عربی علوم و فنون کی سب اصناف کی تلخیصات اور اقتباسات فراہم کر دیے اور ان میں ایران کی ان تاریخی اور مسئلہ درباری روایات کو بھی شامل کر دیا جو عربی اسلامی ادب میں گھل مل سکتی تھیں۔ اس کے بعد سے ادب صحیح مفہوم میں ان رسائل اور دیگر تصانیف تک محدود ہو کر رہ گیا جو وسعت پذیر عربی اسلامی روایت پر مبنی تھیں اور جن میں ایرانی اور یونانی دونوں طرح کے اجزائے ترکیبی شامل تھے۔

اس کے ساتھ ہی علمی ذوق میں وسعت کا اظہار قسم قسم کے متخصصانہ مطالعات کی نشو و نما سے بھی ہوا جن کی مجموعی ادبی تخلیق قرون وسطیٰ کی اسلامی ثقافت کے انتہائی عروج کا نتیجہ ہے اس لیے انہیں عربی ادب کے کسی عام تبصرے سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ تیسری صدی ہجری کے دوران میں یونانی عطیے میں یونانی تصانیف کے ان ترجموں سے بہت اضافہ ہو گیا جو قسطنطین لوقا (۵۲۲/۸۳۵)، حنین بن اسحق (م ۵۲۹/۸۴۳)، اس کے بیٹے اسحق بن حنین (م ۵۲۹/۹۱۰) اور دیگر مترجمین نے کیے۔ اس صدی کے وسط سے پہلے ہی عربی میں فلسفے پر پہلی مستقل کتابیں بمعقوب الکندی (م حدود ۵۲۶/۸۵۰) نے لکھنا شروع کر دی تھیں اور آئندہ صدی میں اس کی پیروی (صرف معروف ترین ناموں کا ذکر کرتے ہوئے) ابو نصر الفارابی (م ۵۳۹/۹۵۰) [رک باں] اور

ابو علی ابن سینا (م ۵۲۸/۱۰۳۷) [رک باں] نے کی [نیز رک بہ نسفہ]۔ ریاضی پر محمد بن موسیٰ الخوارزمی (۵۲۳/۸۳۳) [رک باں] اور ثابت بن قرہ الصابی (م ۵۲۸/۹۰۱) [رک باں] نے؛ ہیئت پر الفرغانی، ابو معشر البلخی (م ۵۲۷/۸۸۵) اور البتانی (م ۵۳۱/۹۳۹) نے؛ طب پر ابن ماسویہ (م ۵۲۳/۸۵۹) اور محمد بن زکریا الرازی (م حدود ۵۳۱/۹۲۳) نے۔ اگرچہ یہاں مختلف علوم کے اصطلاحی اور فنی ادب سے بحث کرنا ممکن نہیں، تاہم ان علوم اور یونانی اصل کی اور مقبول عام تصانیف، مثلاً سرالاسرار جو یحییٰ بن بطریق (حدود ۵۲۰/۸۱۵) کی جانب منسوب ہے، کی اس اہمیت کو جس سے اس عہد کا علمی ذوق متاثر ہوا مرکز کم نہ تصور کرنا چاہیے۔ جغرافیے میں بالخصوص یہ تصانیف نہ صرف بطلمیوس کے جغرافیے کی "نظر ثانی" کا باعث ہوئیں جو مذکورہ بالا الخوارزمی نے کی، بلکہ بالواسطہ ابن خردادذہ (۵۲۳/۸۳۳) کی کتاب المسالک کی تالیف کا بھی سبب بن گئیں۔ جزیرہ نماے عرب کے مختلف مقامات کی تحقیق کا لغوی ذوق، نیز ہندوستانی مواد (دیکھیے مادہ ہند و ہند) اور ایرانی تصورات کے ساتھ دلچسپی جس علمی شوق و جستجو کا محرک ثابت ہوئی، اس نے آئندہ صدی کا پیش ہوا جغرافیائی ادب تخلیق کیا [رک بہ جغرافیہ]۔

یونانیت سے متاثر ہونے کے ان رجحانات کی مخالفت میں اہل السنۃ کے وہ علما اور فقہا پیش پیش تھے جو معتزلہ کے عقلی اصولوں کو رد کرتے تھے۔ حدیث نبویؐ [رک باں] کی منظم تدوین و تبویب دوسری اور تیسری صدی ہجری میں ہوئی اور صحاح ستہ ایسی مستند کتب حدیث (البخاری، مسلم، الترمذی، ابو داؤد، ابن ماجہ،

کرنے کے لیے بھی تیار تھے۔ ان دو میدانوں میں سب سے زیادہ مشہور اور قاطع تصنیف اندلس کے ظاہری ابن حزم (م ۵۴۵ھ/۶۱۰ء) کی کتاب الفصل ہے، ابن حزم کی دوسری تصنیف (طوق الحمامة) بھی بڑی دلچسپ ہے۔

عوام کے مذہبی عقائد متکلمانہ موشگافیوں سے کمتر متاثر ہوئے، تیسری صدی ہجری تک ان خارجی زوائد و اضافات کو کاٹ چھانٹ کر الگ کر دیا گیا تھا سوا عرفائیت (gnosticism) اور شامی تصوف کے (جس میں خود متعدد روایتی اور نوافلاطونی [اشراقی] عناصر شامل ہو چکے تھے) جو زاہد اور دیندار حلقوں پر ایک روز افزون گہرا اثر ڈال رہے تھے اور زہد و تقویٰ کو باطنی تصوف کی شکل میں تبدیل کر رہے تھے [رک بہ تصوف]۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری ہی میں ایک نیا صوفی ادب تیار ہو چکا تھا جس میں باقاعدہ تصانیف (المحاسبی م ۵۲۱ھ/۶۸۵ء) اور رسائل (الجنید م ۵۲۹ھ/۶۹۱ء) سے لے کر پند و نصائح کے مجموعے، رمزیہ شاعری، [رک بہ الحلاج] اور ذوالنون (م ۵۲۵ھ/۶۸۹ء) اور نقاری م ۵۳۴ھ/۶۹۵ء کے مقامات تک شامل تھے۔

ان متخصصانہ ادبی سرگرمیوں کا مجموعی نتیجہ قرون وسطیٰ کی عربی زبان کے اظہار بیان کی وسعت میں عظیم الشان اضافے کی صورت میں ظاہر ہوا، نہ صرف مختلف علوم کی اصطلاحات کی شکل میں بلکہ فلسفیانہ اور نفسیاتی تجزیے کے باریک اشتلافات کو ادا کرنے کے لیے اس نے پرانی کلاسیک زبان سے کہیں زیادہ بڑھ کر صلاحیتیں فراہم کر لی تھیں، لیکن اس سے یہ مفہوم اخذ نہ کرنا چاہیے کہ ادب کی وسعت یا اس کی قوت تعبیر میں بھی اسی حد تک اضافہ ہو گیا تھا۔ ان اصطلاحی اور دخیل الفاظ کے بیشتر حصے

النسائی) تالیف ہوئیں۔ ان کے علاوہ امام احمد بن حنبل (م ۵۴۱ھ/۸۵۵ء) کی جامع تصنیف المسند بھی قابل ذکر ہے۔ چونکہ علم حدیث کی مزاوت سے دینداری اور تکریم و تعظیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جذبہ پیدا ہوتا تھا، اس لیے محدثین اہل سنت کے شانہ بشانہ آئندہ صدی میں شیعہوں، اسمعیلیہ (قاضی نعمان بن محمد م ۵۳۷ھ/۹۳۹ء) کی دعائم الاسلام [رک بہ شیعہ] اور امامی [اثنا عشری] حلقوں (الکلینی م ۵۳۸ھ/۹۳۸ء) کی ”چار کتابیں“ معرض وجود میں آئیں جن کے مندرجات ائمہ اہل بیت سے منسوب ہیں۔ فقہی مکاتب کے اصولوں کا بلند معیار پہلے ہی قائم ہو چکا تھا، اس لیے وہ یونانیت کے احیا سے بہت ہی کم متاثر ہوئے اور برابر اپنا ایک وسیع ادب پیدا کرتے رہے، پھر بھی علوم دینیہ اور عام مسلمان اپنے ماحول میں رنگے بغیر نہ رہ سکے۔ علمائے اہل سنت نے الاشعری (م ۵۴۴ھ/۹۳۵ء) اور الماتریدی (م ۵۳۳ھ/۹۳۵ء) کے مکاتب فکر میں یونانی طبیعیات اور قرآن و حدیث کے مابین ایک ایسے ہنرمندانہ طریقہ استدلال کی مدد سے مطابقت پیدا کی، (دیکھیے مادہ کلام) جس نے پانچویں صدی کے آخر تک اہل سنت کے عام متکلمانہ دینیاتی نظام کا مرتبہ حاصل کر لیا تھا بحالیکہ شیعہ نظام دینیات، خصوصاً اسمعیلی طبقات میں، اب تک نوافلاطونیت [اشراقیت] سے زیادہ متاثر تھا جس کی تشریح عام طور پر یونانی علوم کی تعلیم کے ساتھ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کی مقبول عام قاموس موسومہ اخوان الصفاء [رک بہ اخوان الصفاء] میں کی گئی تھی۔ علم مناظرہ و تقابل ادیان (یعنی مسلم اور غیر مسلم مذاہب کے باہمی فرق) دونوں یونانی فلسفے کے موافق سے واضح طور پر باخبر تھے اور بعض مواقع پر بحث

کو متخصصین (لغویوں اور نحویوں کے محدود حلقے کے باہر بہت کم لوگ سمجھتے تھے۔) (بالشبہ یقیناً اس کے سوا کچھ اور ہو بھی نہیں سکتا تھا)۔ ان وسیع تر بلند افکار میں سے بعض ادب لطیف میں منعکس ہوتے تھے، تاہم ادبی تصانیف خود بھی خالص یونانی عناصر اور ان پر منحصر مخصوص علوم (یونانی ثقافت کے عام اثر سے امتیاز کرتے ہوئے) سے زیادہ متاثر نہ ہو سکیں، بمقابلہ اس عربی۔ اسلامی عناصر کے جزو اعظم کے جو قرون وسطیٰ کی اسلامی ثقافت میں پایا جاتا ہے۔ چند ادبا اپنی تحریروں میں مافوق الطبیعیاتی یا علمی مضامین میں دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں، مثلاً احمد بن الطیب السرخسی (م ۵۲۸۶/۴۸۹۹)، ابو حنیان التوحیدی (م ۵۱۴/۴۱۰۲۳) اور ابو علی مسکوبہ (م ۵۲۱/۴۱۰۳۰)؛ [نیز رک بہ علم اخلاق]، لیکن ایسی تصانیف بحیثیت مجموعی استثنائی ہیں۔ ابن قتیبہ کے بعد عربی ادب میں مختلف موضوعات پر طبع آزمائی ہوتی رہی، یعنی عربی شاعری اور تاریخ، معانی و بیان، نوادر کے ذخائر اور مجموعات، اور عام پسند اخلاقیات وغیرہ اور جنہیں ابن ابی الدنیا (م ۵۲۸۱/۴۸۹۴)، ابن المعتز (م ۵۲۹۶/۴۹۰۸)، ابن عبد ربہ اندلسی (م ۵۳۲۸/۴۹۴۰)، ابوبکر الصولی (م ۵۳۳۵/۴۹۴۶)، ابو الفرج الاصفہانی (م ۵۳۵۶/۴۹۶۷) مصنف کتاب الاغانی، المحسن الشوخی (م ۵۳۹۳/۴۹۹۴) مؤلف نشوار المعاضیر اور ابو منصور الثعالبی (م ۵۴۲۹/۴۱۰۳۸) (دیکھیے نیچے) ایسے مصنفین نے پیش کیا ہے۔ ایسی تصانیف کی اتنی کثرت اور مقبولیت سے یہ عیاں ہو جاتا ہے کہ بحیثیت مجموعی ادبی حلقوں کی معاشرتی اور ذہنی دلچسپیاں (غیر) محدود تھیں اور اس کے نتیجے میں ادب کا مفہوم بھی محدود

نہ تھا۔ ادب کی ایک فنی قسم، جو در حقیقت ادب ہی سے تعلق رکھتی ہے یہ پیشہ ور لغویوں کی املا کردہ مجالس اور آمالی تھیں، مثلاً المبرّد (م ۵۲۸۵/۴۸۹۸) الثعلب (م ۵۲۹۱/۴۹۰۴)، ابن درید (م ۵۳۲۱/۴۹۳۴) اور القالی (م ۵۳۵۶/۴۹۶۷) تھیں، جو درسی لغوی کتب سے علاحدہ حیثیت رکھتی تھیں۔ ان میں ابن درید، الجوهری (م حدود ۵۳۹۳/۴۱۰۰۲) اور ابن فارس (م ۵۳۹۵/۴۱۰۰۳-۴۱۰۰۵) کی اولین اور اہم ترین کتب لغت بھی شامل تھیں۔

ادبی اور لسانی تخلیق میں اس شدید انہماک کا یہ لازمی نتیجہ تھا کہ کچھ عرصے کے بعد خاصی مقدار میں فنی قسم کی ادبی تنقید پیدا ہو جائے، اگرچہ کتاب الاغانی کے زمانے تک بھی بظاہر تنقید زیادہ تر خاص خاص شعرا یا اشعار کے اضافی معائن کے بارے میں ذاتی رائے ہی پر مشتمل تھی، تاہم الجاحظ زیادہ باقاعدہ تنقید کی جانب پہلا قدم اٹھا چکا تھا اور ایک دوسرے زاویے سے ابن المعتز بھی۔ اس نے اپنی کتاب البدیع میں ان صنائع و بدائع کی اقسام بیان کی ہیں جو ”جدید“ شاعری میں مستعمل تھیں۔ قدامہ بن جعفر (م ۵۳۱۰/۴۹۲۲) نے شاعرانہ ”معائن و معائب“ کی تقسیم کے دستور کو روشناس کرایا اور چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے آخر تک ابو ہلال العسكري (م ۵۳۹۵/۴۱۰۰۵) کی کتاب الصنائع نے لفظی ترکیب، فصاحت و بلاغت کے طریقوں اور صنائع و بدائع کے اعتبار سے نظم اور نثر کا ایک مکمل ناقدانہ تجزیہ پیش کر دیا۔ اس تمام بحث کا معنی خیز پہلو یہ تھا کہ ادبی معائن کو ہر کہنے کے لیے بجائے معانی کے تحسین لفظی پر اصرار کیا جاتا تھا۔ مزعومہ مفروضہ یہ ہے کہ شاعری میں اگر کوئی جدت

اٹھایا جاتا تھا۔ سرکاری مراسلات کی تحریر کو تکلفاً ایک فن (انشا [رک بان]) کی شکل دے دی گئی جو فصیح، مرصع و مزین، رمزیہ یا طنزیہ تحریر کے پسندیدہ نمونوں پر مبنی تھا اور زیادہ عرصہ گزرنے سے پہلے ہی منجمع، جسے اب تک بہترین اسلوب کے مصنفین محض کبھی کبھی آرائش کے لیے استعمال کرتے تھے، سرکاری اسلوب کا ایک جزو لاینفک ہو گیا۔ چوتھی صدی ہجری کے وسط تک ابو الفضل بن العمید (م ۳۵۹ھ/۹۶۹-۹۷۰ء) اپنی انشا منجمع میں لکھ رہا تھا۔ اس کے شاگرد اور جانشین ابن عباد معروف بہ ”المصاحب“ (م ۳۸۵ھ/۹۹۵ء) نے تو اس کے استعمال کو جنون کی حد تک پہنچا دیا۔ ہم عصر ادیبوں نے جن میں مشہور ترین ابوبکر الخوارزمی (م ۳۸۳ھ/۹۹۳ء) اور الہمدانی الملقب بہ بدیع الزمان (م ۳۹۸ھ/۱۰۰۸ء) ہیں، اس نئے اسلوب کو اپنے رسائل میں زیادہ بے تکلفی اور لوچ کے ساتھ اختیار کیا، جو اکثر بہ نسبت نثر کے ایک قسم کی غیر موزوں شاعری سے زیادہ مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے بعد ہر لکھنے والے کو جو اپنی شہرت قائم کرنا یا باقی رکھنا چاہتا تھا مجبوراً ان کی پیروی کرنا پڑی، اور الثعالبی (یتیمۃ الذہر) اور ابو اسحق الحصری القیروانی (م ۳۵۳ھ/۱۰۶۱ء) (زہراً لآداب) جیسے محنتی مصنفین نے جلد ہی نہایت عمدہ اشعار و مختصر مضامین اور مقبول ترین استعارات اور منظر کشی کے منتخبات اور ادبی کشکول مرتب کرنا شروع کر دیے۔ یہ صحیح ہے کہ اس سے ظرافت اور سرعت ذہنی کی جو مزید حوصلہ افزائی ہوئی وہ ان لوگوں کے ہاتھوں، جو اس اسلوب کا ایک فطری سلیقہ رکھتے تھے، فنی ایجاد کے بہت سے شاہکاروں کی تخلیق کا باعث بن گئی، لیکن اس کے بدلے ایک بڑی قیمت ادا کرنا پڑی۔ نثر مقفی

پیدا کی بھی جا سکتی ہے تو بہت ہی کم اور ایک شاعر اور دوسرے کے مابین وجہ امتیاز اس کی طرز ادا ہی میں مل سکتی ہے۔ عبدالقاهر الجرجانی (م ۴۱۷ھ/۱۰۲۸ء) نے اس معاملے میں کسی حد تک اعتدال سے کام لیا۔ اس نے اپنے پیشرووں کے زائد از ضرورت صوری تجزیہ میں ایک منطقی اور نفسیاتی تجزیہ کے اصول کا اضافہ کیا، جو اس امر کا متقاضی تھا کہ کم از کم معانی کو بھی اتنی ہی اہمیت دی جائے جتنی کہ الفاظ کو۔ ادبی محاسن کی بحث کو اس تعلق مبنی بنا پر جو اسے عقیدہ اعجاز قرآن سے تھا، مزید تقویت حاصل ہوئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دینی حلقوں اور الجرجانی کے احتجاج کے باوجود، ادبی تنقید کو ظاہری صورت پر مرکوز کرنے کا عام رجحان یہ رہا کہ اس کی لفظی تراش خراش کو، رائج وقت اسلوبی نظریوں کے پیش نظر، زائد از ضرورت اہمیت دی جائے۔

ایک اور نتیجہ جو ایسا ہی ناگزیر تھا یہ ہوا کہ مرصع اور ادبی نثر انہیں نظریوں سے متاثر ہونے لگی اور اس میں بھی وہی لفظی تصنع کی جستجو نظر آنے لگی۔ ادیب کی مہارت فن کا اظہار ”فصول“ (مختصر مضامین) کے ذریعے ہونے لگا اور ان میں مختلف مناظر، اشخاص، جذبات، واقعات اور اغراض کا بیان ہوتا تھا، یا رسائل کے ذریعے جو احباب یا رفقاء کے نام مختلف موقعوں پر لکھے جاتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن المعتز اگر اس فن کا موجد نہ تھا تو اسے مقبول بنانے میں ضرور اس کا ہاتھ تھا، جو چوتھی صدی میں عربی ادب کے تمام اصناف پر چھا گیا۔ کاتبوں کا طبقہ تو فوراً اس پر مر مٹا۔ منصب کے حصول کے لیے شدید مقابلے کی بدولت ادبی اسلوب کی ہر لطافت سے بڑے اشتیاق سے پورا فائدہ

نے اس زبردستی کے سبق نہ صرف
طبری بلکہ ذہین ادباء مثلاً ابوالعلاء المعری
(م ۵۴۹/۵۱۰) نے اسلوب نگارش کو
مسخ کر دیا، بلکہ تصنع کو قابل صلہ قرار دے
کر عربی مصنفین کو حلیٰ زندگی اور اس کے
زندہ مسائل سے اور بھی دور ہٹا دیا۔ اس طرح
وہ عربی ادب کی موت حیات کی خرابی کا باعث
بن گیا۔

۱۶۔ حال لچہ عربی کے لیے سجع کا احیا اور
ادبی موضوعات کو لے کر او ایچاد طریقوں سے
پیدا کرنے کی جستجو ایک وقت عمل میں آئی۔
ابن الرواحی (م ۵۷۵) نے ایک خوش طبع آوارہ
مردم کے ذریعہ عام موضوع میں ایک نیا ادبی ماحول
ساختا (یا اس لیے کسی یونانی نوع ادب کو
اور اس کے ذریعہ) اور اس نے تمثیلی نوادر یا
معارف (معارف) کو تخلیق کیا۔ ۵۱۰۲۵/۵۴۹
ابن الرواحی، الداس ابن شہید نے اپنی تصنیف
الزواہد والزواہد میں ان جنات سے خیالی ملاقاتوں
کا حال لکھا جو گزشتہ زمانے کے بڑے شاعروں کو
بازار دے رہے تھے۔ آٹھ سال بعد ابو العلاء
المعری نے اپنا رسالہ الفخران لکھا، جس میں زیادہ
معارف اور عام لہجے کے خود ان شاعروں سے
معارف لے کر روزگار اور بہشت کے ایک خیالی
سفر کا طرز پیش کیا۔ یہ خیالی تحریریں اپنے اپنے
حلقوں میں ادبی ذوق رکھنے والوں کے نزدیک
اس قدر مقبول نہیں ہوئیں جتنا کہ قرطبہ کے ابن
رؤن (م ۵۶۳) کا ظرافت آمیز کتاباتی رسالہ جس
میں اس نے اپنے حریف ابن عبدون کی جھو
ٹھیں لکھی ہیں یا قابوس بن وشمگیر حاکم طبرستان
(م ۵۰۳/۵۱۰) کے مربوط اور مزین سجع میں
خطوط جنہوں نے کمال البلاغۃ کے نام سے جمع
کیا گیا۔ بدیع الزمان کے مقامات کا اتباع

کرنے والے بھی بہت ہی کم نظر آتے ہیں یہاں
تک کہ پانچویں صدی ہجری کے آخر میں
بصرے کے العربی (م ۵۱۶/۵۱۲) نے
ان کا احیا کیا، اسی موضوع کو لے کر جو اس
کے پیشرو کا تھا، لیکن لسانی لطافت اور ظرافت
کی اسی شائستگی کے ساتھ جو رسائل میں سے
بہترین کا مقابلہ کرتی تھی۔ اس کے علاوہ
یہ ایک حد تک اجنبی کی بات ہے کہ
العربی کے مقامات الہمدالی کے مقامات کی طرح
بوجود اپنی صوری کاملیت اور عالمانہ اور
استادانہ مہارت کے عام اسلامی شہری زندگی سے
بہت گہرا تعلق رکھتے ہیں اور اس کے اطوار
اور میلانات کی اسے حقیقت پسندانہ طریقے سے
عکس کرتے ہیں کہ وہ قرون وسطیٰ کے
اسلام کی ایک بہترین معاشرتی دستاویز بن گئے
ہیں۔

تاریخی تصنیف بھی اگرچہ صحیح معنوں میں
ادب سے ایک علیحدہ چیز تھی، کسی حد تک
اسے ہی اثرات سے متاثر ہوئی۔ تیسری صدی
ہجری/نویں صدی عیسوی کے شروع میں تاریخ کا
دینی علوم سے مسلسل تعلق مکے کی ان تاریخوں
میں ملتا ہے جو الأزرقی (م بعد ۵۲۱/۵۸۳) اور
الفاکھی (م بعد ۵۲۲/۵۸۵) نے لکھی اور سیرت و
انساب کی ان کتابوں میں جو صحابہ کے حالات میں محمد
بن سعد (م ۵۴۰/۵۸۵) کا تب الواقدی نے اور
قریش پر الزہری (م ۵۴۳/۵۸۸) نے تصنیف
کی۔ یہ تعلق محمد بن جریر الطبری (م ۵۴۰/۵۹۲)
کی اس تصنیف میں بھی موجود ہے جو
اسلامی مصادر کے پورے ذخیرے پر مبنی ایک
جامع تاریخ لکھنے کی پہلی (اور آخری) کوشش
تھی اور جس کا عنوان معنی خیز طور پر تاریخ
الرسول والملوک ہے اور جو اس کی تفسیر قرآن کے

تکملے کے طور پر لکھی گئی ہے۔ اسی طرح زور بیان میں کچھ فرق کے ساتھ البلاذری (م ۸۲۷۹/۸۹۲) کی فتوح البلدان اور انساب الاشراف ہیں : تاہم اسی صدی میں تاریخ کا یہ تصور کہ وہ علم اور ادب کی ایک مستقل شاخ ہے مختلف شکلوں میں ظاہر ہونا شروع ہو جاتا ہے جس کا مظہر الیعقوبی (م ۸۲۸۴/۸۹۷) کی تاریخی قاموس اور ابن ابی طاهر طیفور (م ۸۲۸۰/۸۹۳) کی تاریخ بغداد ہیں۔ چوتھی صدی ہجری تک تاریخی تصانیف نہ صرف بکثرت لکھی گئیں، بلکہ ان میں وسیع اور متفرق موضوعات شامل ہو گئے : تاریخ عالم (جسے سیاح المسعودی (م ۸۳۳۵/۸۹۶) نے تمام زمینی اور آسمانی چیزوں کے بارے میں یونانیوں کے شوق تجسس کے ساتھ لکھا)، وسط ایشیا سے لے کر اندلس تک کے شہروں اور علاقوں کی مقامی تواریخ، قدیم زمانے سے متعلق بحث و تفحص، حالات حاضرہ پر تذکرے، وزرا اور قضاة کی تواریخ، افراد کے سوانح حیات، مختلف طبقوں اور پیشوں کی سیر ایک (قاموس) کی شکل میں، یہاں تک کہ تاریخی فرضی اور جعلی کتابیں بھی۔ تاریخ کسی تعلیم یافتہ انسان کی استعداد علمی کا ایک لازمہ بن گئی اور اس طرح ادب کے عام مفہوم میں اسے بھی جگہ مل گئی۔

عام طور پر دیکھا جائے تو تعلیم یافتہ طبقوں کے تاریخ کی جانب دو رجحانات تھے، جن کے مابین ایک نمایاں خط فاصل کھینچنا ممکن ہے : ایک طرف تو عالمانہ اور سنجیدہ تاریخ دان ہیں جن کی تحریروں میں صحت و صداقت کے ایک خاص معیار سے مطابقت پائی جاتی ہے۔ پانچویں صدی ہجری میں یہ لوگ زیادہ تر سرکاری ملازمین اور درباری تھے جیسے کہ ابن مسکویہ (۸۳۲۱/۸۱۰) اور ہلال الصابی

(۸۳۳۸/۸۱۰) العراق میں؛ المسبجی (۸۳۲۰/۸۱۰) مصر میں اور ابن حیان القرطبی (۸۳۷۹/۱۰۷۶ - ۸۱۰) اندلس میں، مع چند آزاد خیال عالموں کے جن میں ابو ریحان البیرونی (م ۸۳۴۰/۸۱۰) سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ اسی زمرے میں علما کی سیرت سے متعلق قوامیس تالیف کرنے والے مثلاً الخطیب البغدادی (م ۸۳۶۳/۸۱۰) بھی پائے جاتے ہیں۔ دوسری طرف وہ لوگ ہیں جن کے لیے تاریخ ادب کی ایک شاخ سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتی، یعنی اخلاقی یا تفریحی نوادر کی ایک کان ہے، یا تبلیغ کا ایک آلہ، جیسا کہ اولیا کے تذکروں، شہادت سے متعلق علوی ادب، اور حضرت علیؓ کے مجموعہ رسائل و خطب معروف بہ نہج البلاغہ سے ظاہر ہے [رک بہ الشریف الرضی]۔

ادبی نثر کا تکلف کچھ عرصہ گزرنے پر تاریخی تحریر کے میدان میں بھی داخل ہو گیا۔ اس کی غرض و غایت خاندانی تذکرے لکھ کر ان کی مدح سرائی کرنا تھا۔ اس کی مثال ابراہیم الصابی، (م ۸۳۸۴/۸۹۹) نے بنو بویہ کی تاریخ پر اپنی معدوم تصنیف التاجی میں قسائم کی اور اس کی تقلید العتبی نے قدیم غزنویوں کی تاریخ پر اپنی جوابی تصنیف الیمینی میں کی۔ یہ محض اتفاق ہے کہ یہ کتابیں قدیم ایرانی تاریخی روایت کے اور ایرانی رزمیہ شاعری کے احیا [شاهنامہ فردوسی] کی ہم عصر ہیں۔ بہر حال بظاہر اس اسلوب کی کچھ اور مثالیں مؤخر سلجوقی دور سے پہلے دیکھنے میں نہیں آتیں (دیکھیے ۳ نیچے)۔

(۲) شاعری

گزشتہ فصل کے شروع میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ تیسری صدی ہجری ہی سے نئے نثری ادب نے

شاعری سے اس کا معاشرتی منصب چھین لیا۔ اس کا سبب کچھ تو عربی زبان کی فنی روایت قبول کر کے ایک زوردار نثری اسلوب کی تخلیق تھی جس نے شاعری کو اس کی قدیم جمالیاتی اجارہ داری سے محروم کر دیا، لیکن ایک بڑی حد تک یہ ذہنی دلچسپیوں کی ایک بہت بڑی توسیع کا نتیجہ تھا، جس کے ساتھ شاعر قدم بڑھانے کے قابل نہ رہے تھے جیسا کہ زمانہ جاہلیت کے خاتمے پر تھا۔ اب بھی یہ لوگ اپنی رسوم و روایات میں مقید تھے، اگرچہ ان رسوم و روایات کو پہلی اور دوسری صدی ہجری میں زیادہ وسعت اور تنوع حاصل ہو گیا تھا۔ کسی حد تک وہ اپنے معاشرے کے بھی اسیر تھے۔ ذاتی اعتبار سے شاعر اپنے جذبات کے اظہار میں بالکل آزاد تھا، لیکن آخر میں جس عقیدے کو عام طور پر تسلیم کر لیا گیا وہ یہ تھا کہ شاعر کا بڑا فرض منصبی یہ ہے کہ وہ اپنے مری کو اپنے مدحیہ قصائد سے حیات ابدی بخش دے۔ یہ جاہلی شاعر کے قبائلی منصب کا ایک عجیب اور قابل ذکر احیا تھا۔

ادبی تاریخی زاویہ نگاہ سے تیسری صدی ہجری کی شاعری کی دلچسپ ترین خصوصیات میں سے ایک وہ کوشش تھی جو ان رسوم و روایات کی قید سے رہائی پانے کے لیے کی گئی، اگرچہ اس میں کوئی ٹھوس کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ ابو تمام الطائی (م ۵۲۳/۴۸۴) ایسے خود آموز شامی شاعر نے بدوی شاعری کے شکوہ الفاظ کو از سر نو زندہ کرنے اور اس کے ساتھ العراق کے شعرا کی بدیعی نثرین و ترصیع کے امتزاج کی سعی کی۔ اس کے ساتھ ہی اس نے یہ کوشش بھی کی کہ اپنی شاعری کو حکیمانہ افکار کی ترجمانی کا ذریعہ بنائے۔ نتیجے کے طور پر اس کی شاعری

میں اکثر تکلف اور تعقید پائی جاتی ہے یا نوبت نوبت حد سے بڑھا ہوا ڈھیلا پن، اگرچہ قرون وسطیٰ اور زمانہ حال میں اس کے سرگرم مداح موجود رہے ہیں۔ اس کا ہم وطن شاگرد البختری (م ۵۲۸/۴۸۹) جو زیادہ فطری صلاحیتوں کا مالک تھا اپنی رواں اور مجلا شاعری میں عراقی روایت کے قریب تر رہا۔ خود عراق میں دوسری طرف ابن الرومی (م ۵۲۸/۴۸۹) نے مشاہدہ نفس پر مبنی (introspective) تجزیاتی شاعری کی تخلیق کی سعی کی جس میں ہر نظم ایک وحدت ترکیبی میں ایک واحد موضوع کو آگے بڑھاتی ہے اور جسے بعض اوقات، اگرچہ مشکوک طور پر، اس کی ”یونانی“ اصل سے نسبت دی گئی ہے۔ اس کی شاعری کی جنت (اگرچہ احساس شکایت کی فراوانی سے مکدر ہو گئی ہے) کی قدر کی گئی، لیکن کسی نے اس کی تقلید نہیں کی۔ عراقی تجدد پسندی کا زیادہ مثالی اور بااثر نمائندہ عباسی شہزادہ ابن المعتز (م ۵۲۹/۴۹۰) تھا، جس نے روایتی موضوعوں اور بحروں کو آزادانہ طور پر منظوم رسائل اور بیالیہ نظموں کے حسب مطلب بنا لیا جو نثری مضامین کے مماثل تھیں۔ تکنیک اور ابج کے اعتبار سے اس کی جدتیں (۵۵۰ء) رجزیہ بیتوں کی ایک تاریخی نظم سمیت جس میں اس کے عمزاد بھائی المعتضد کے عہد حکومت کی شان و شوکت کا ذکر ہے) عربی شاعری کی مسلمہ روایات ہی پر مبنی رہیں اور ان سے اس شاعری کی مخصوص تکنیک اور انداز نظر کی تنقیح ہوئی ہے، اصلاح نہیں۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے عالم اسلام کے ہر حصے میں دوسرے درجے کے شعرا کا کل سرمایہ لطرت نگاری، منظوم رسائل اور معاشرتی موضوعات سے متعلق منظومات پر (جن میں

چوتھی صدی ہجری میں قائم ہو گئی تھیں۔ العراق میں سربرآوردہ شعرا الشریف الرضی (م ۵۳۰ھ/ ۱۱۵۰ء) اور منہیار الدیلمی (م ۵۳۸ھ/ ۱۱۴۷ء) تھے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے زمانے میں اتنی مقبولیت حاصل نہیں کر سکے جتنی کہ (ادبی زبان میں) عوامی شاعری لکھنے والے متعدد لوگوں کو نصیب ہوئی (اس عوامی شاعری کے صرف چند قطعات ہی باقی رہ گئے ہیں)۔ پانچویں صدی ہجری کا سب سے نامور شاعر ابو العلاء المعری (م ۵۴۹ھ/ ۱۱۵۷ء) تھا، جو اگرچہ اپنے پہلے دیوان (سقط الزند) میں المتنبی کا مقلد رہا، تاہم اپنی چھوٹی نظموں کے بعد کے مجموعے (ازوم مالا یلزم) میں رسم و روایت کی قیود سے آزاد ہو گیا، تاہم ان نظموں کی شہرت غالباً شعری معاسن اور اسلوب کی اس حد تک مرہون منت نہیں جتنی کہ اس ملحدانہ آزاد خیالی کی جس کا ان میں اظہار کیا گیا ہے۔

المغرب اور الاندلس میں بھی شاعری کا بالعموم عام عربی ادب کی طرح اب تک وہی انداز و اسلوب تھا جو مشرق میں مروج تھا، البتہ مقامی رنگ کا امتیاز موجود رہا۔ جس طرح ابن ہانی نے ابو تمام اور جاہلی شعرا کو اپنا نمونہ بنایا اسی طرح ابن زیدون (م ۵۶۳ھ/ ۱۱۷۱ء) نے البختری کی تقلید کی، لیکن ایک ایسی خوبی الفاظ اور تازگی ادا کے ساتھ جو بعض دفعہ اس کے مثالی نمونے پر سبقت لے جاتی ہے؛ علیٰ ہذا ابن دراج (م ۵۴۱ھ/ ۱۱۴۰ء) نے، جو [الحاجب] منصور بن ابی العامر کا مداح تھا، المتنبی کا راستہ اختیار کیا۔ انہیں کے ساتھ، اگرچہ وہ ذرا مؤخر زمانے کے تھے، صقلیہ کے ابن خلدیس (م ۵۵۲ھ/ ۱۱۶۲ء) کا اور دیگر بہت

قصائد و ہجویات بھی شامل ہیں) مشتمل رہا ہے اور ان کے معیار میں تفاوت پایا جاتا ہے۔ اس وقت تک بدیع کا استعمال اتنا عام ہو چکا تھا کہ وہ مکمل شاعرانہ تصور کا ایک قدرتی جز بن گیا تھا۔ غزلیات یا خمریات میں ہو سکتا تھا کہ بدیع کو ایک کمتر درجہ دیا جائے، لیکن کوئی نظم بھی جو دعویٰ حسن و خوبی رکھتی ہو بغیر اس کے نہیں لکھی جاسکتی تھی۔ بہر کیف شامی دبستان کے عربی قصیدے میں مناسب طریقے پر عراقی دبستان کی سلاست زبان اور فنی مہارت کو مدغم کرنے کے لیے ایک بڑے شاعر کی عبقریت درکار تھی۔ اس کام کو کوئی الاصل ابو الطیب المتنبی (م ۵۵۳ھ/ ۹۶۵ء) نے پورا کیا جو ابن الرومی اور ابن المعتز کا مداح تھا، لیکن شاعری میں شامی مکتب فکر کا پیرو اور سیف الدولہ [الحمداہی] کے دربار کی زینت و رونق تھا۔ ہندش کی چستی اور بانکپن، خوش ییانی و برجستگی، حسین و جمیل نقروں اور ہر شکوہ جملوں کے استعمال میں المتنبی مؤخر قصیدہ گو شاعروں میں اپنا ثانی نہیں رکھتا، اگرچہ ممکن ہے کہ حلب میں اس کا بڑا مد مقابل ابو فراس (م ۵۵۷ھ/ ۹۶۸ء) اپنی بہترین نظموں میں بلا واسطہ جذباتی کشش (Appeal) میں اس سے بازی لے گیا ہو۔ ایک زیادہ بڑا حریف اس کا ہم عصر ابن ہانی الاندلسی (م ۵۶۲ھ/ ۹۷۳ء) تھا، جو فاطمی خلیفہ المعز کا مداح تھا اور جس کے قصائد (جن کی بعض اوقات فرقہ وارانہ وجوہ سے تنقیص کی جاتی ہے) جاہلی شاعری کی عکاسی کرتے ہیں۔

مشرقی صوبوں کے شعراے متاخرین کے بارے میں کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں۔ ان کی تخلیقات بحیثیت مجموعی موضوعات، روایات اور اسلوب کی ان حدود کے اندر ہی رہیں جو تیسری اور

سلجوق [رک بان] عہد حکومت میں اس سنی مذہب کے احیا میں ایک دوسرے کی شریک تھیں جو پانچویں صدی ہجری کے وسط میں خراسان میں شروع ہو کر سلجوقی سلطنت کے ماتحت عراق تک اور بعد ازاں اس سلطنت کی زندگی اور ایوبی شاخوں کے تحت شام اور مصر تک پھیل گیا۔ المغرب میں ایک ایسی ہی تحریک کا تعلق، جس کی رہنمائی محمد بن تومرت (م ۵۲۴/۱۱۳۰ء) نے بغداد سے اپنی واپسی پر کی، چھٹی صدی ہجری میں الموحّد حکومت سے رہا۔ عرب دنیا کے دونوں حصوں میں ان تحریکوں کا ارتقا متعدد تعلقات اور باہمی پائثرات کے ذریعے قائم رہا۔

علم کلام کی اشاعت کا بڑا مادی سبب تمام ادبی تعلیم کا "مدرسہ" [رک بان] یعنی نئی طرز کے ان اعلیٰ تعلیمی اداروں میں مرکوز ہو جانا تھا جن کی تنظیم کی ابتدا نظام الملک ((رک بان) م ۵۰۵/۱۱۰۹ء) نے بغداد [اور لیشا پور] میں علما اور عمال کی تربیت کے لیے کی اور جن کا رواج بعد میں تمام اسلامی دنیا میں ہو گیا۔ تعلیم کو رسمی بنانے کا نتیجہ یہ نکلا کہ درسی مضامین بھی رسمی قواعد کے پابند ہو کر رہ گئے اور طبعزاد نئی نئی تصانیف کی جگہ درسی کتابوں اور قاموسوں کی تالیف لے لے لی۔ یہ رجحان نظامیہ مدرسے کے ممتاز علما کی پہلی نسل ہی میں پیدا ہو گیا تھا، مثلاً ابو العلاء المعری کے شاگرد البربریزی (م ۵۰۲/۱۱۰۹ء) ایسے ماهر فہم اللغة کی تالیفات درسی کتابوں اور شرحوں تک محدود تھیں؛ اسی طرح اس کے جالشین الجوالیقی (م ۵۳۹/۱۱۳۵ء) کی، اور شافعی علمائے دین امام الحرمین الجوتینی (م ۵۴۸/۱۰۸۵ء) اور ان کے شاگرد ابو حامد الغزالی (م ۵۰۵/۱۱۱۱ء) کی تصانیف ہیں۔ ان میں سے الغزالی کی ابتدائی تصانیف کا خاص موضوع منہاج علم، اور یونانی فلسفے

سے کمتر درجے کے شاعروں میں [اشبیلیہ کے] عبادی حکمران المتعبد (م ۵۸۸/۱۰۹۵ء) کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے۔ بہر حال پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی میں الدلس کے عربی ادبی حلقوں میں مقامی روح کے تحت ایک نئی طرز کی ترکیب بند شاعری کی نشو و نما شروع ہو گئی، لیکن یہ آئندہ صدی سے پہلے اپنے پورے ارتقا کو نہیں پہنچی [دیکھیے ہذیل (۴)]۔

مآخذ: (۱) زکی سارک: *La Prose arabe au IV^e siècle de l'Hégire* (عربی طبع، قاہرہ ۱۹۳۴ء)؛ (۲) م۔ م البصیر: *فی الادب العباسی، بغداد ۱۹۴۹ء*؛ (۳) A. Mez: *Die Renaissance des Islams*؛ (۴) ہانڈلبرگ ۱۹۲۲ء (انگریزی ترجمہ: *The Renaissance of Islam*؛ لندن ۱۹۳۷ء)؛ (۵) G. E. von Grunebaum: *A Tenth Century Document of Arab Literary Theory and Criticism*؛ شکاگو ۱۹۵۰ء؛ (۶) *The Spirit of Islam as shown in its Literature*؛ در *Studia Islamica*، ج ۱/۱، ۱۹۵۳ء؛ (۷) الجرجانی: *آراء البلاغة، مقدمہ، از H. Ritter، ایشانبول ۱۹۵۰ء*؛ (۸) خلیل مؤدّم: *شعراء الشام فی القرن الثالث، دمشق ۱۹۲۵ء*؛ (۹) *أبي القاسم العباسی، بیروت ۱۹۳۲ء*؛ (۱۰) *Historia de la Literatura Árabe Española*؛ برشلونہ ۱۹۲۸ء؛ (۱۱) *La Poésie andalouse en Arabe classique*؛ H. Pérès، برس ۱۹۳۷ء و ۱۹۵۳ء۔

(۶) چھٹی تا بارہویں صدی

چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں ان دو قوتوں کی کامرانی دیکھنے میں آئی جو اس کے بعد سے عرب ممالک کی ذہنی زندگی پر غلبہ پانے کو تھیں، یعنی علم کلام اور تصوف۔ یہ دونوں تحریکیں

کامیابی نہیں ہوئی، تاآنکہ ان کی تعلیم کو محمد بن عبدالوہاب (م ۱۲۰۶/۵۱۷۹۱ء) نے وسطی عرب میں از سر نو زندہ کیا۔ ہندوستان میں بھی فلسفے کا ایک اہم دبستان نظر آتا ہے، لیکن اس کی جانب بہت کم توجہ کی گئی ہے۔ اس کی بنا جونپور میں محمود الجونپوری (م ۱۰۶۲/۵۱۶۵۲ء) نے رکھی تھی۔ یہ کئی نسلوں تک مصروف کار رہا اور اس نے مشہور مصلح دین شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۱۷۶/۵۱۷۶۲ء) کو بھی متاثر کیا۔ فقہ میں اصول فقہ کے مطالعے پر تاج الدین الشبکی الشافعی (م ۱۷۷۱/۵۱۷۷۰ء) نے اور اسی طرح ابن نجیم المصری الحنفی (م ۱۵۶۳/۵۹۷۰ء) نے بھی نئی کتابیں تصنیف کیں۔ علم لسان میں کبھی کبھار جامد درسی کتابوں کے مطالعے میں تازہ دماغوں سے کام لیا گیا۔ اس ضمن میں ابو حیان اندلسی (م ۱۳۳۴/۵۷۳۵ء) جس نے علاوہ اور کتابوں کے ترکی، فارسی اور حبشی زبانوں کی قواعد تصنیف کیں اور اس کے مصری شاگرد ابن ہشام (م ۱۳۶۰/۵۷۶۱ء) قابل ذکر ہیں۔

بایں ہمہ علم کلام کے اثرات دینی اور لسانی علوم تک محدود نہ رہے۔ اس نے ادبی تصنیف کی ہر شاخ کو متاثر کیا، حتیٰ کہ شاعری بھی مستثنیٰ نہ رہ سکی، اس طرح کہ لکھنے والوں اور پڑھنے والوں دونوں کی جانب سے ہر چیز کو معیاری بنانے کے ذہنی میلان کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ خیالات کی جدت کا گلا اگرچہ بالکل نہیں دبا دیا گیا، تاہم وہ کوئی صلہ حاصل نہیں کر سکتی تھی اور اس کی قدر و منزلت مانوس مضامین کو ایک زیادہ زور دار یا خوشنما طریقے پر دوبارہ پیش کردینے سے بھی کم تھی۔ تخلیق تو بے انتہا تھی، لیکن ہر میدان میں اس کی خصوصیت طریق عمل اور نقطہ نظر کی ایسی یکسانیت تھی جو اس عہد کے

اور الحاد کے خلاف عقائد صحیحہ کا متکلمانہ دفاع تھا۔ ان کے بعد کی نسلوں کے علمائے اہل سنت اور فقہاء کی بہت بڑی اکثریت انہیں کے نقش قدم پر چلتی رہی اور ان لوگوں نے عقیدے (جمع: عقائد [رک بان]) سے متعلق ایک وسیع ادب تیار کر دیا، جس میں سب سے زیادہ مشہور کتابیں حنفی عالم ابو حفص النسفی (م ۱۱۳۲/۵۵۳۷ء)، غصۃ الدین الایجی (م ۱۳۵۵/۵۷۵۶ء) اور محمد بن یوسف السنوسی (م ۱۳۸۶/۵۸۹۲ء) کی ہیں۔ اسی طرح کتب حدیث میں ابن الہیثمی (م ۱۴۰۵/۵۸۰۷ء) کی کتاب مجمع الزوائد اور ہندوستانی عالم علی المتقی (م ۱۵۶۷/۵۹۷۵ء) کی جامع کتاب کنز العمال، فقہ کی درسی کتابیں اور فتاویٰ کے مجموعے، نیز فقہ کی مخصوص شاخوں پر کتابچے (رک بہ فقہ)، قرآن مجید یا اس کی خاص خاص سورتوں کی تفاسیر (رک بہ تفسیر) یا قراءات [رک بہ قراءات] پر کتابیں اور ان سب اور اسی نوع کی دیگر تصانیف کے اوپر ایک بھاری بھر کم عمارت شرحوں اور حاشیوں کی۔ اسی طرح شیعہوں نے بھی چوتھی اور پانچویں صدی کی تصانیف کی بنیاد پر، عقائد کے ایسے ہی مجموعی خلاصے (خصوصاً مصنفہ المطہر الحلی، م ۱۳۲۶/۵۷۲۶ء و محمد باقر المجلسی، م ۱۱۱۰/۵۷۰۰ء)، فقہ کی درسی کتابیں اور قرآن مجید کی تفسیریں تیار کر لیں۔

اس روز افزوں جمود اور متکلمانہ فکر کی تحدید سے مستثنیٰ قرار دی جانے والی کتابیں بہت کم لیکن اہم ہیں۔ حنبلی مکتب فکر کے ممتاز جدت پسند مفکر اور مصلح امام ابن تیمیہ (م ۱۳۲۸/۵۷۲۸ء) اور ان کے شاگرد ابن قیم الجوزیہ (م ۱۳۵۰/۵۷۵۱ء) نے مدارس کے جمود اور صوفی عقائد کے خلاف ایک زور دار مجاہدہ شروع کیا، لیکن اس میں انہیں زیادہ

کسی بھی ادبی تبصرے کو محض ناموں کی ایک فہرست بنا دیتی ہے۔ علاوہ ازیں ایک اور سبب بھی تھا جس نے تسویے کے اس عمل میں حصہ لیا۔ ان وسیع نئے ممالک میں جنہیں ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی اور نویں/پندرھویں صدی کے دوران عالم اسلامی میں شامل کیا گیا، جہاں ایران اور وسط ایشیا کی طرح ادب لطیف اور شاعری کی زبان عربی نہیں بلکہ فارسی یا ترکی تھی، مدرسے کے نظام کی توسیع کے ساتھ عربی متکلمانہ مطالعات کی توسیع بھی ہوتی رہی۔ ان نئے ادبوں نے، عربی ادب کی روایات سے کم و بیش استفادہ کرنے کے باوجود نہ صرف ادبیات میں کوئی اضافہ نہیں کیا بلکہ ان صلاحیتوں کو ایک دوسرے راستے پر ڈال دیا جو بصورت دیگر عربی ادب کو ایک نئی زندگی بخش سکتی تھیں یا اسے نئے تجربات کے لیے کشادہ کر سکتی تھیں۔ اگر یہ یاد رکھا جائے کہ گزشتہ صدیوں کے دوران میں ایرانی صوبوں میں پیدا یا شروع ہونے والے ادب کو تنوع اور لوچ عطا کرنے میں اس چیز کا کس قدر حصہ تھا تو ان صوبوں کے عربی ادب کے ہاتھ سے نکل جانے کے اثر کا اندازہ ہسانی کیا جا سکتا ہے۔

اس کے ساتھ ہی اس ذہنی سرگرمی اور ذوق کو نظر تحقیر سے نہ دیکھنا چاہیے جن کی اس عہد میں نمود ہوئی۔ ادب لطیف کی طبعزاد تصانیف اگرچہ کم ہوئیں، تاہم خیال کی اسی قوت اور تازگی نے جو متکلمانہ مضامین میں سے بھی بھٹ نکلتی تھی، خصوصاً پہلی چار صدیوں میں اپنے لیے مشق کے اور میدان تلاش کر لیے۔ یونانی روایت کو آگے بڑھانے، تاریخی تصانیف کے عظیم ارتقا اور تصوف کے روز افزوں

اثر میں یہ کارفرمائی سب سے زیادہ نظر آتی ہے؛ تاہم وقتاً فوقتاً بعض مصنفین نے ایسی تصانیف میں جن پر الفرادیت کا رنگ ہے، اپنی دلچسپیوں اور شخصیتوں کے اظہار کے طریقے اور ذریعے تلاش کر لیے۔ تذکروں میں بعض ایسے ہیں جو اپنے مصنفین اور ان کے عہد پر بڑی روشنی ڈالتے ہیں، خصوصاً شام کے اسامہ بن منقذ (م ۵۸۳/۱۱۸۸ء) کا جنگ اور شکار کا تذکرہ، یمن کے عمارة (م ۵۶۹/۱۱۷۴ء) کا زیادہ ادبی بیان، اور تونس کے مؤرخ ابن خلدون (م ۸۰۸/۱۴۰۶ء) کے خود نوشتہ سوانح حیات۔ سیاحت پر کتابوں میں سے، جو زیادہ خصوصیت سے متاثر ہوئی تھیں، بعض ایسی ہیں جن میں دوسرے ملکوں کے طور طریقوں کے مشاہدے کا ایک جاندار شوق پایا جاتا ہے۔ مغرب کے سیاحوں میں سب سے زیادہ قابل ذکر ابو حامد الفرناطی (م ۵۶۵/۱۱۶۹ء)۔ ابن جبر (م ۶۱۳/۱۲۱۷ء) اور طنجہ کا ابن بطوطہ (م ۷۷۹/۱۳۷۷ء) ہیں اور مشرق میں ”شیخ ہرات“ علی بن ابی بکر (م ۶۱۱/۱۲۱۳ء)۔ یہ سچ ہے کہ بیشتر حالات میں تذکرے اور سفر نامے بھی رائج الوقت کلام اور تصوف کے اثر سے مغلوب ہو جاتے تھے اور اساتذہ اور کتابوں یا مذہبی شخصیتوں اور مقدس مقامات کی زیارت گاہوں کی لہرستیں بن کر رہ جاتے تھے، لیکن ہم چند مؤخر سیاحوں کے مختلف مقامات کی سیر و سیاحت کے دلچسپ حالات کے لیے بھی مرہون منت ہیں، مثلاً مراکشی سیاح ابوالحسن الثمغروی (م ۱۰۰۰/۱۵۹۱ء) اور ابو القاسم الزبالی (م ۱۲۳۹/۱۸۴۳ء)۔ ایک کلمدانی ہادری ایاس بن یوحنا نے امریکہ کے سفر کا روز نامہ لکھا ہے (۱۶۶۸ تا ۱۶۸۳ء)۔

ادب کی ایک تیسری اور نسبتاً نئی شاخ، جو

کچھ عرصے کے لیے پھلی پھولی، فنون حرب سے متعلق تھی، جو زیادہ تر صلیبی جنگوں کی تحریک کا نتیجہ تھی۔ آئندہ دو یا تین صدیوں میں جنگی چالوں اور اسلحہ کے استعمال، گھوڑوں کی دیکھ بھال اور عام طور سے جہاد پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔

اندلس میں بھی نثری ادب زیادہ تر مشرقی ادب کا متاخر عکس تھا، جیسے کہ ابن ابی رندقہ [رک بآ] الطرطوشی (م ۵۲۵ھ/۱۱۳۱ء) کی سیاست اور امور سلطنت سے متعلق کتاب سراج الملوک میں، ابن طفیل (م ۵۸۱ھ/۱۱۸۵ء) کے ابن سینا کے فلسفیانہ افسانے حی بن یقظان کے نقش ثانی میں اور شہسواری پر ابن ہذیل کے رسالے تحفة الانفس میں؛ تاہم غرناطہ کا ہمہ دان مصنف لسان الدین ابن الخطیب (م ۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء) عربی ادب کا آخری جامع عالم تھا۔

ادب لطیف کے میدان میں بحیثیت عمومی سجع کا استعمال چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی میں اپنے منتہائے کمال کو پہنچ گیا۔ الزمخشری (م ۵۳۸ھ/۱۱۴۳ء) کی اطواق الذہب میں مقفی مشہور فصول سے علم اخلاق میں کام لیا گیا۔ کاتبانہ نثر کو قاضی الفاضل (م ۵۹۶ھ/۱۱۹۹ء) کی بیش قیمت اور لوچ دار انشا سے از سر نو تقویت ملی، جو آخری فاطمی خلفا اور صلاح الدین کا کاتب رہا تھا۔ سجع میں تاریخی تصنیف کی جو مثالیں الصابی اور العتبی نے قائم کی تھیں ان کی تقلید عماد الدین معروف بہ الکاتب الاصفہانی (م ۵۹۷ھ/۱۲۰۱ء) نے کی بلکہ وہ اپنی ہرگوئی اور مہارت فنی کے باعث تاریخ سلاجقہ اور تاریخ صلاح الدین میں ان سے بازی لے گیا۔ آئندہ نسل میں بلاغت و بدیع اور حسنِ تعبیر کے فنون کو خوارزم

کے السکا کی (م ۶۲۶ھ/۱۲۲۹ء) نے اپنی مفتاح العلوم میں ایک درسی کتاب کی شکل دے دی، جو عربی ادب کی غیر دینی تصانیف میں غالباً ایسی تصنیف ہے جس کے خلاصے، حاشیے اور شرحیں بکثرت اور بار بار لکھی گئیں، لیکن خود سجع کے استعمال کو کاتبانہ انشا یا ”مقامات“ کی نقل یا نمونے پر لکھی جانے والی تصنیفات یا کتابوں کے دیباچوں اور انتسابی کلمات کے سوا آنے والی صدیوں میں کسی حد تک زوال کا سامنا کرنا پڑا۔ بحیثیت مجموعی اسے اس نئی طرز کے اخلاقی ادب میں جسے حنبلی واعظ ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ/۱۲۰۰ء) نے قبول عام بخشا، نیز متعدد مؤخر مجموعوں، چیدہ انتخابات، اور اسی نوع کی دیگر ادبی تالیفوں میں کفایت سے استعمال کیا گیا ہے۔ ایسی تصانیف میں سجع کا دوبارہ داخلہ بظاہر مصری انشا پرداز شہاب الدین الخفاجی (م ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء) کی ریحانة الالباء کے زمانے سے ہوا۔ ابن معصوم (م ۱۱۰۴ھ/۱۶۹۲ء) نے اس کا تسلسل قائم رکھا اور اس کے بعد سے وہ مختلف قسم کی کارآمد تصانیف پر ادبی فن کاری کا ملمع چڑھانے کا کام دیتا رہا۔

عربی اسلامی ثقافت میں نہ صرف طب، علوم طبیعیہ اور فلسفے میں، بلکہ نصابِ تعلیم میں بھی یونانی عنصر کئی صدیوں تک سرگرم کار رہا۔ یہ سچ ہے کہ طبی کتابیں، جو مستقل مطالعے پر مبنی تھیں، داود الانطاکی (م ۱۰۰۸ھ/۱۵۹۹ء) کے زمانے تک لکھی جاتی رہیں۔ وہ خود شاعری اور ادب کے ایک مشہور ترین گلدستہ انتخاب کا مؤلف ہے، جب السراج (م ۱۱۰۶ھ/۱۷۰۰ء) کی ایک مقدم تر تصنیف سے متبیس ہے۔ ریاضیات ایرانی قاسوس نکار

نصیر الدین طوسی (م ۸۶۷/۴۱۷) کے بعد سے زیادہ تر علم ہیئت تک محدود ہو گئیں۔ فلسفے کی پرورش بھی مشرق میں طوسی اور اس سے زیادہ امام اہل سنت فخر الدین الرازی (م ۸۶۰/۴۱۰) کے ہاتھوں ہوئی، لیکن اس کے بعد اس نے متصوفانہ ماوراء الطبیعیات کی شکل اختیار کر لی۔ کچھ عرصے کے لیے فلسفہ الدلّس میں ابن باجہ (م ۵۳۳/۱۱۳۸)، ابن طفیل اور عظیم المرتبہ ابو الولید ابن رشد (م ۵۹۵/۱۱۹۸) کی بدولت آب و تاب کے ساتھ پھلتا پھولتا رہا؛ بعد ازاں مشرق کی طرح یہاں بھی وہ ابن العربی (دیکھیے نیچے) اور ابن سبعین (م ۶۶۸/۱۲۶۹) کے زمانے میں تصوف سے مغلوب ہو گیا۔ علی جغرافیہ دنیا کے اس نقشے اور تفصیلی احوال کی بدولت جسے الشریف الادریسی نے ۵۳۸/۱۱۵۳ء میں صقلیہ کے روجر Roger ثانی کے لیے تیار کیا تھا، اپنے منہائے عروج کو پہنچ گیا تھا۔ حماة کے امیر ابو القداء (م ۵۳۲/۱۱۳۱) کے وقت تک اس کا وجود نظر آتا ہے، لیکن اس کے بعد احوال کائنات ایسے عمدہ ادبی فن سے مغلوب ہونے لگا تھا جس کی روشن مثالیں زکریا القزوینی (م ۶۸۲/۱۲۸۳)، شمس الدین التمشقی (م ۷۲۷/۱۳۲۷) اور سراج الدین ابن الوزدی (م ۸۵۰/۱۴۴۶) کے ہاں ملتی ہیں۔ علم طبیعی کی جانب توجہ زیادہ تر طبی نباتات کے میدان میں ہوئی۔ ان میں قابل ذکر الفاقی (م ۵۶۰/۱۱۶۵) اور ابن البیطار (م ۶۴۶/۱۲۴۸) ہیں۔ ان معلومات کو مختلف اقسام کے ادبی مواد کے ساتھ الثمیری (م ۸۰۸/۱۴۰۵) کی قاموس حیوانات [حیاء الحيوان] میں شامل کر دیا گیا۔

محدود پیمانے پر یونانی اثرات قاموس نگاری

کے رجحان میں کار فرما ہیں، جس کی مثال نہ صرف طوسی اور الرازی بلکہ بہت سے کمتر درجے کے مؤلفین کے ہاں بھی نظر آتی ہیں۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ قاموس نگاری ایسی علمیت کے اظہار کا ایک ذریعہ تھی جو اپنے آپ کو شعوری یا غیر شعوری طور پر دینی اور لغوی مطالعات کے عام ذوق کی وجہ سے محدود و مقید ہاتی تھی۔ اس نے بہت سی شکلیں اختیار کیں۔ سادہ ترین اور مربوط ترین شکل یہ تھی کہ کسی صنف ادب سے متعلق مواد کو حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کر دیا جائے، جیسے کہ تاج الدین السّمّانی (م بعد ۵۵۱/۱۱۵۶) کی کتاب الانساب تھی اور جس کی بنیاد پر یاقوت الرومی نے اپنی جغرافیائی قاموس کتاب البلدان تالیف کی۔ سیرت کے میدان میں اس طرح کی تصنیف کے لیے سب سے زیادہ کنجائش تھی، خواہ وہ عمومی نوعیت کی ہو، جیسے ابن خلکان (م ۶۸۱/۱۲۸۲) کی وفيات الأعيان یا اس کی پیروی کرنے والے دیگر مؤلفین کی تصانیف (جن میں قابل ذکر خلیل ابن ابیک الصّغدی (م ۶۴۴/۱۲۶۳) کی الوافی بالوفیات ہے)، یا عالمویہ اور ادیبوں کے مخصوص طبقوں کے لیے وقف ہو، جیسے حکما کے بارے میں ظہیر الدین البیہقی (م ۵۶۵/۱۱۶۹-۱۱۷۰) اور علی بن یوسف القطّعی (م ۶۴۶/۱۲۴۸) کی کتابیں، اطباء کے بارے میں ابن ابی اصیبعہ (م ۶۹۸/۱۲۷۰)، ماہرین لسان سے متعلق القطّعی اور جلال الدین السيوطی (م ۹۱۱/۱۵۰۵) کی تصانیف؛ ادیبوں پر یاقوت کی، مختلف مذاہب کے فقہاء کے بارے میں تاج الدین السبکی (شافعی، م ۷۷۱/۱۳۷۰)، ابن قسطنطینا (حنفی، م ۸۷۹/۱۴۷۴) اور ابن قرحون (مالکی، م ۷۹۹/۱۳۹۷)۔

کی ترتیب سے ابن العباد الحنبلی (م ۱۰۸۹ھ/ ۱۶۷۸ء) نے تیار کیا۔ یہاں ترکی عالم کاتب چلبی حاجی خلیفہ (م ۱۰۶۸ھ/ ۱۶۵۸ء) کی کتابوں مثلاً کشف الظنون اور فنی اصطلاحات کی ضخیم قاموس اصطلاحات الفنون (۱۱۵۸ھ/ ۱۷۴۵ء)، از محمد اعلی التہانوی الہندی، کا ذکر بھی کیا جاسکتا ہے۔

ایک اور سمت، جو قاموس نگاری نے اختیار کی، یہ تھی کہ علم کی کئی شاخوں کو ایک واحد تصنیف میں جمع کر دیا جائے۔ السنویری (م ۱۳۳۲ھ/ ۱۹۱۸ء) نے نہایۃ الارب میں جغرافیہ، علوم طبیعی اور تاریخ عالم کو موضوع بحث قرار دیا اور مصری کاتب القلقشنندی (م ۸۲۱ھ/ ۱۴۱۸ء) نے اپنے پیشرو العمری (م ۷۳۸ھ/ ۱۳۳۸ء) کی دو تصنیفوں کو اپنی صبح الاعشی میں جمع کر کے ان پر اضافہ کیا تاکہ یہ کتاب تاریخ، جغرافیہ اور ضابطہ دیوانی کے معاملات کی ایک دستاویز بن جائے اور کاتبوں کے لیے انشا کے نمونے فراہم کرے۔

اکثر اوقات قاموس نگار مختلف موضوعات پر علحدہ علحدہ کتابیں لکھتے تھے، مثلاً عبداللطیف طیب البغدادی (م ۱۲۳۱ھ/ ۱۸۱۹ء) نے نہ صرف طب پر لکھا، بلکہ حدیث اور ادبی موضوعوں کے علاوہ ایک کتاب الافادۃ والاعتبار میں مصر کا مجمل سا حال بھی قلمبند کیا۔ مؤرخین نے بالخصوص علاوہ تاریخ کے دیگر موضوعات پر بھی دل کھول کر لکھا۔ مصر میں مملوک عہد کا اختتام اسلام کے عظیم ترین اور بسیار نویس مصنف جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ/ ۱۵۰۵ء) پر ہوتا ہے، جس نے تقریباً چار سو مخصوص موضوع کی تصانیف میں عام دینی علوم اور عربی ادبیات کا ایک مکمل جائزہ پیش کر دیا۔

قراء کے بارے میں ابن الجزری (م ۸۳۳ھ/ ۱۴۲۹ء)، اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متعلق عزالدین ابن الاثیر (م ۶۳۰ھ/ ۱۲۳۳ء) اور ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ/ ۱۴۳۸ء) اور محدثین پر شمس الدین الذہبی (۷۴۸ھ/ ۱۳۳۸ء) اور بہت سے اور لوگوں کی تصانیف۔ کسی مخصوص شہر یا علاقے سے متعلق علما اور ممتاز مردوں اور عورتوں کے سوانح لکھنے کا دستور، جو پہلے ہی قائم ہو چکا تھا، وسیع اور بعض اوقات بہت بڑے پیمانے پر جاری رہا، مثلاً دمشق پر ابن عساکر (م ۵۷۱ھ/ ۱۱۷۶ء)، حلب پر کمال الدین ابن العدیم (م ۶۶۰ھ/ ۱۲۶۲ء)، مصر پر تقی الدین المقریزی (م ۸۴۵ھ/ ۱۴۳۲ء)، اندلس پر ابن بشکوال (م ۵۷۸ھ/ ۱۱۸۳ء) اور ابن الابار (م ۶۵۸ھ/ ۱۲۶۰ء)، غرناطہ پر ابن الخطیب اور دولت عثمانیہ پر طاش کوہری زادہ (۵۶۸ھ/ ۱۱۵۶ء) کی تصانیف قابل ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ متعدد دیگر کتب سوانح جو کمتر درجے پر منظم و مرتب تھیں۔ ایک نئی چیز، جو ابن حجر العسقلانی نے پیدا کی، یہ تھی کہ معاجم سوانح کو صدیوں کے اعتبار سے مرتب کیا جائے۔ آٹھویں صدی کے مشاہیر کے بارے میں اس نے جو سوانحی قاموس (الذکر الکامنہ) تیار کی اس کی تقلید نویں صدی ہجری میں السخاوی (م ۹۰۲ھ/ ۱۴۹۷ء)، دسویں صدی ہجری میں نجم الدین القزوی (م ۱۰۶۱ھ/ ۱۶۵۱ء) (جس کا تہمہ خاص طور پر جنوبی عرب اور گجرات کو پیش نظر رکھ کر ابن العیثروس م ۱۰۳۸ھ/ ۱۶۲۸ء نے لکھا)، گیارھویں صدی میں المجتبیٰ (م ۱۱۱۱ھ/ ۱۶۹۹ء) اور بارھویں صدی میں المرادی (م ۱۲۰۶ھ/ ۱۷۹۱ء) نے کتابیں لکھیں۔ پہلے ہزار سال کے لیے ایک مختصر خلاصہ سالوں

السَّعْدِيُّ التَّبَّيْكِيُّ (م ۱۰۶۶/۵۱۶۵۶) قابل ذکر ہے۔ تاریخ پر بڑی حد تک اس کی توجہ کامرکوز ہو جانا تاریخی تحریر کے اصولوں اور طریقوں کے بارے میں کچھ غور و فکر پیدا کیے بغیر نہیں رہ سکتا تھا، مثلاً السَّخَاوِيُّ (م ۹۰۲/۵۱۴۹۷) نے تاریخ کا متکلمانہ دفاع کیا ہے۔ تاریخ نویسی کے اصولوں سے معاشرے کے وہ دلیرانہ اور نئے نظریے پیدا ہوئے جنہیں ابن خلدون نے اپنی تاریخ عالم کے بجاطور پر مشہور مقدمے میں پیش کیا ہے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ عماد الدین الاصفہانی کی درخشاں تصانیف کے بعد سے مَقْشُیٰ نثر کے مرقع اسلوب کو زیادہ تر سادہ تاریخی اسلوب کے حق میں ترک کر دیا گیا اور وہ اس کے بعد کے زمانے کے عربی ادب کی صرف دو کسی حد تک اہم تصنیفوں میں پایا جاتا ہے: ملوک سلاطین کی ایک تاریخ از ابن حبیب الدمشقی (م ۵۷۹/۱۳۷۷) اور تیمور کی تلخ تاریخ مصنفہ ابن عرب شاہ الدمشقی (م ۸۳۵/۱۴۳۵)۔ ایک نسبتاً مختصر تاریخ، جس پر ادبی تصنیف کا گمان ہوتا ہے، عراقی مؤرخ ابن الطقطقی کی مقبول عام تاریخ السفخری ہے۔ اس میں خلفا اور ان کے وزرا کے نوادر بھی ہیں۔ یہ تاریخ ۵۰۱/۱۳۰۱ء میں لکھی گئی۔

روایتی ادبی فنون کی روز افزوں تحدید و تعین نے اس عہد کی غیر دینی شاعری پر خاصا اثر ڈالا۔ دیوان بکثرت ہیں، لیکن زیادہ تر کلاسیکی شعرا میں سے بہت کم کو عارضی شہرت حاصل ہے۔ زیادہ کچھ نصیب ہوسکا، ماسوا صفی الدین الحلّی العراقي (م ۵۵۰/۱۳۴۹)، ابن حجة العتوی الشامی (م ۵۳۷/۱۴۳۴) اور شعراے نسب میں سے مصر کے بہاء الدین زہیر (م ۶۵۶/۱۲۵۹)۔

دنیوی علوم میں سب سے زیادہ مؤثر تخلیق تاریخ کے میدان میں ہوئی۔ سنی تحریک نے "تاریخ عالم" (جس کے ساتھ بسا اوقات مشاہیر کے حالات اور تاریخ وفات بھی موجود ہوتی تھی، بلکہ اس پر حاوی ہو جاتی تھی) کے احیا کی ہمت افزائی کی، جس کا آغاز ابن الجوزی (م ۵۹۷/۱۲۰۰) کی المنتظم سے ہوا، ابن الاثیر (م ۶۳۰/۱۲۳۴) نے الکامل میں اسے وسعت دی اور سبط ابن الجوزی (م ۶۵۴/۱۲۵۷)، الثوبری، ابوالفداء، الذہبی، ابن کثیر (م ۷۷۴/۱۳۷۳)، عبدالرحمن ابن خلدون (م ۸۰۸/۱۴۰۶) اور القینی (م ۸۵۵/۱۴۵۱) نے اپنی تصانیف میں اسے حتی الامکن جاری رکھا۔ علاقائی اور خاندانی تذکرے وسط ایشیا سے وسط افریقہ تک ہر صوبے میں لکھے گئے اور بالخصوص ملوک مصر کے بڑے بڑے مؤرخین کے سلسلے (المقربزی، م ۸۳۵/۱۴۳۲؛ ابن حجر، م ۸۵۲/۱۴۴۹؛ ابن تغری بردی، م ۸۷۴/۱۴۶۹؛ ابن اباس، م ۹۳۰/۱۵۲۳) اور المغرب کے مؤرخین کی بدولت تیرہویں صدی ہجری/انیسویں صدی عیسوی تک (E. Levi: Provençal: Les Historiens des Chorfa، پیرس ۱۹۲۲ء) قلمبند ہوتے رہے۔ مغلوں کے مؤرخ رشید الدین (۵۱۸/۱۳۱۸) نے اپنی [فارسی] تصنیف کا ایک عربی ترجمہ تیار کیا، برہروں کی تاریخ پر ابن خلدون نے انتہائی تفصیل سے لکھا، اندلس کے مسلمانوں کی تاریخ کو المقری (م ۱۰۴۱/۱۶۳۲) نے نفح الطیب میں جامعیت کے ساتھ ملخص کر دیا اور ہندوستان کے مسلمانوں کی تاریخ کو اپنے زمانے تک الاصفی الالغ خانی (م بعد ۱۰۲۰/۱۶۱۱) نے۔ اسی طرح مسلم حبشی ممالک نے بھی اپنے اپنے مؤرخین پیدا کیے۔

(۱۲۵۸ء) کے - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدح میں ایک قصیدہ معروف بہ البردۃ جسے پر تکلف بدیع میں البوصیری المصري (م ۶۹۳ھ/۱۲۹۶ء) نے نظم کیا تھا، مذہبی شاعری کی ایک کلاسیکی نظم کے طور پر مشہور ہو گیا اور اب تک مشہور ہے۔ فن شاعری کو ترکیب بند (Strophic) نظم کے جدید تر نمونوں میں اظہار کا زیادہ موزوں و مناسب ذریعہ مل گیا، جن کا تعلق مشرق میں ”موال“ اور ”دویت“ سے تھا اور جنہیں الحریری ایک حد تک پہلے ہی استعمال کر چکا تھا۔ الاندلس میں موشح [رک بان] کے فن کو نائینا شاعر التطلی (م ۵۲۳ھ/۱۱۲۹ء) اور ابن باقی (م ۵۳۰ھ/۱۱۳۵ء) نے کمال کو پہنچایا۔ اگرچہ موشح نظم کسی حد تک عوامی شاعری کی رہی منت تھی، تاہم بطور ایک ترقی پذیر ادبی صورت کے اس کے محض آخری مصرع (خرجہ) میں مقامی اثر باقی رہ گیا تھا۔ اندلس میں اس کی سرپرستی بحیثیت ایک درباری فن کے ہوتی رہی جس سے اس نظم نے بہت مرصع و مزین غزل کی صورت اختیار کر لی اور اسے سر کے ساتھ گایا جاتا تھا۔ ابن سناء الملک (م ۶۰۸ھ/۱۲۱۱ء) کی مساعی سے اسے مشرق میں کچھ عرصے تک فروغ حاصل ہوا، لیکن ایک رسمی فن کی حیثیت سے جس میں اندلسی شعرا کی تازگی اور آمد مفقود تھی (صوفی شاعری میں موشح کے استعمال کے لیے دیکھیے نیچے)۔ حقیقی مقبول عام عوامی شاعری جو دیہاتی زبان میں تھی، بہت کم باقی رہی، سوا زجل [رک بان] نظموں کے جو اندلسی ابن قزمان (م ۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء) نے لکھی تھیں یا التبرینی المصري (م حدود ۱۰۹۸ھ/۱۶۸۷ء) کی ہجویہ ہزلقوف کے اور المغرب اور یمن

کے شعر ملحون کے - ظریف طبع، معالج چشم، ابن دانیال (م ۵۱۰ھ/۱۳۱۰ء) نے ظل خیال کو ادب میں جگہ دینے کی جو انفرادی کوشش کی، اسے بظاہر کوئی کامیابی نہیں ہوئی، برعکس اس کے مقبول عام قصے جن میں بنو ہلال کے عرب اور افریقیہ میں رزمیہ کارناموں یا بنو کلاب کی یونانیوں کے خلاف جنگوں اور مختلف بہادر یا افسانوی شخصیتوں (عنتر، سیدی بطل، یعنی سیف بن ذی یزن اور مملوک سلطان بیبرس) کے کارناموں کا ذکر تھا، ان ملکوں میں اپنے ارتقا کے منتہی کو پہنچ گئے۔ ان کے علاوہ مقبول عام کہانیوں کے مختلف مجموعے تھے۔ یہ کہانیاں سب زمانوں اور طبقات سے اخذ کی گئی تھیں اور ان میں سے الف لیلة و لیلة کا تقریباً نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی میں کم و بیش مسلمہ شکل میں ظہور ہوا۔

عربی زبان میں تحریک تصوف کے ادبی نتائج شروع میں بمقابلہ متکلمانہ ادب کے، جس کا اوپر ذکر ہوا، کچھ زیادہ نہ تھے، لیکن اسلام کے ثقافتی ارتقا میں اسے بہت زیادہ اہمیت حاصل ہوئی۔ چھٹی صدی کا آغاز طریقت اور شریعت میں یادگار زمانہ مفاہمت و مصالحت کے ساتھ ہوا جس کا مظہر الغزالی کی احیاء علوم الدین اور عبدالقادر الجیلی (یا گیلانی) حنبلی (م ۵۶۱ھ/۱۱۶۶ء) کے مواعظ اور تصانیف ہیں۔ اہل السنۃ کی احيائي تحریک میں صوفی خانقاہ یا زاویے نے ہر جگہ مدرسے کے پہلو بہ پہلو جگہ حاصل کر لی اور اسے بڑی برسر اقتدار طبقوں کی ویسی ہی سرپرستی حاصل رہی، لیکن زیادہ عرصہ نہیں گزرنے پایا تھا کہ تصوف نے دینیات اور ماوراء الطبیعیات کا اپنا نظام مرتب کرنا شروع کر دیا۔ ”مشرقی“ نوافلاطونیت اور اشراقیت کے عقائد کو شہاب الدین الشہروردی (سلطان صلاح الدین

رہف کے اولیا کے سوانح حیات (المقصد) میں۔ صوفیہ کا منظوم ادب زیادہ اہم تھا، جو اگرچہ ایران کے اکابر صوفی شعرا کی مکرری بلندیوں تک کبھی نہیں پہنچ سکا، لیکن اس نے خوالدہ اور ناخواندہ دونوں طبقوں میں ذوق و شوق پیدا کرنے میں خاصا کام کیا۔ اس کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ واردات محبت اور خمريات کو با تو روايتی فنی شاعری کے مرصع و مزین اسلوب میں با عام فہم نظم میں عشق الہی اور وجد و شوق کے مضامین سے ہم آہنگ کر دیا جائے۔ پہلی قسم کا سب سے قابل نمائندہ عمر بن الفارض مصری (م ۶۳۲/۱۲۳۵ء) ہے، لیکن باعتبار کثرت کلام خود ابن العربی اس سے گویے سبقت لے گیا۔ اس نے صوفیانہ نظموں کو نہ صرف جاہلی اور عباسی قصائد کے نمونوں کی شکل میں بلکہ موشعرات کی طرز میں بھی پیش کرنے میں حیرت خیز مہارت فن کا اظہار کیا ہے۔ اس فن میں اس کے معزز پیرو اس کے شاگرد القونوی کا تلمیذ عقیف الدین التلمسانی (م ۵۹۰/۱۲۹۱ء) اور مؤخر الذکر کا بیٹا شمس الدین معروف بہ الشاب الظریف (م ۵۸۸/۱۲۸۹ء) تھے۔

دوسرے فنون ادبیہ کے اس اضمحلال سے جو دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی کے شروع میں شام و مصر کی عثمانی فتح کے بعد سے پیدا ہوا، صوفی تحریک کو مزید تقویت ملی۔ صرف اس کے ادب میں جالنداری کا عنصر نظر آتا ہے، اگرچہ اس کا اظہار اکثر مبالغہ آمیز اور عجیب و غریب الفاظ میں ہوتا ہے، جیسے کہ مصری عبدالوہاب الشمرانی (م ۵۹۳/۱۵۹۵ء) کی تصانیف میں۔ عثمانی عہد کے عربی ادب میں سب سے نمایاں شخصیت عبدالغنی النابلسی (م ۱۱۴۳/۱۷۳۱ء) کی ہے۔ اس کی اہمیت نہ صرف اس کے دہنی اور

کے حکم سے ۵۸۷/۱۱۹۱ء میں قتل ہوئے، اس لیے مقتول کہلائے) نے ارسطو کے مکتب فکر کے مقابلے میں دوبار نئی شکل میں پیش کیا، لیکن شہاب الدین عمر سہروردی (م ۵۶۳/۱۱۶۳ء) نے عوارف المعارف میں اشراقی تصوف کی تشریح اہل سنت کے نقطہ نظر سے کی۔ ان دونوں کتابوں کا مشرق میں گہرا اثر پڑا اور تا دیر قائم رہا، لیکن عرب دنیا میں بہت کم۔ یہاں نوافلاطونیت اور مراکشی تصوف کی بنیاد پر مرسیا murcia کے محی الدین ابن العربی (م ۵۶۳۸/۱۱۶۳۸ء) (دردمشق) نے وحدۃ الوجود کا صوفی عقیدہ پیش کیا۔ ان کے شاگرد القونوی نے (م ۵۶۷۲/۱۱۷۳ء) اس کی اشاعت آلاطولی میں کی اور اس کی مزید اشاعت قطب الدین الجیلی (م ۵۸۳۲/۱۱۸۳۲ء) کی اس باقاعدہ توضیح سے ہوئی جو اس نے انسان الکامل میں اس کی ماوراء الطبیعیات کے بارے میں کی۔

دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی تک کے عربی کے متصوفانہ ادب میں بہت کم کوئی ایسی چیز ہے جس کے متعلق کچھ کہنے کی ضرورت محسوس ہو۔ ابتدا میں اس کا کام دعوت و ارشاد تھا، لیکن یہ بتدریج مدرسہ علم کلام سے متاثر ہوتا چلا گیا، خصوصاً اس لیے کہ زمانہ گزرنے پر خود علما یش از یش صوفیوں کے حلقوں میں کھینچنے چلے آئے۔ زیادہ عوامی سطح پر تصوف نے اولیا کے سوانح حیات کا ایک ضخیم سرمایہ پیدا کر دیا، جس کی بیشتر دلچسپی اولیا کے معجزات میں تھی، نہ کہ ان کی تعلیمات میں۔ اس کی مثال ایک طرف تو الشطنووی (م ۵۱۳/۱۱۱۳ء) کی مناقب عبدالقدر جیلانی (بہجۃ الاسرار) میں ملتی ہے اور دوسری طرف عبدالعق البادیسی (م ۵۲۲/۱۱۲۲ء) کی مراکشی

تھی، مثلاً حلب میں مارونی اسقف جرمانوس قرحات (۱۶۷۰ تا ۱۷۳۲ء) [رک بان] کے زیر اثر اور بغداد میں بارہویں صدی ہجری/اٹھارہویں صدی عیسوی کے نصف اول میں (دیکھیے آلوسی: المسک الاذفر، بغداد ۱۳۴۸ھ/۱۹۳۰ء)۔ تیرہویں صدی ہجری/انیسویں صدی عیسوی میں بھی ایک نئے ادب کے ظہور کی تمہید، کلاسیکی عربی کے احیا کی ایک مسلسل تحریک اور ایسی ادبی تصانیف کی تخلیق سے ہوئی جو بلاواسطہ یا بالواسطہ کلاسیکی زبان سے متاثر تھیں۔ اس تحریک کے رہنماؤں کا پہلا مقصد یہ تھا کہ عربی زبان کو اس کے گزشتہ صدیوں کے انحطاط سے نجات دلائی جائے اور کلاسیکی ادب کی میراث کو دوبارہ زندہ کیا جائے۔ فصیح زبان کے علمبردار ناصیف الیازجی (۱۸۰۰ تا ۱۸۷۱ء) شام میں؛ نصر الہوری (۱۸۷۴ء) اور علی پاشا مبارک (۱۸۲۳ تا ۱۸۹۳ء) مصر میں اور محمود شکاری آلوسی (۱۸۵۷ تا ۱۹۲۳ء) عراق میں تھے۔ ان کے علاوہ اور بہت سے اہل قلم شعوری طور پر اپنی درسی کتابوں میں اور نئی تصانیف میں بھی، کلاسیکی روایت کے احیا کے خواہاں تھے، مثلاً الیازجی کے مقامات (مجمع البحرین) جو الحریری کی طرز میں ہیں، علی پاشا کی الخطط التوفیقیہ جو المقریزی کی الخطط کی ایک کڑی ہے اور آلوسی کا مجموعہ ادب بلوغ العرب۔

ان کے پہلو بہ پہلو لیکن بنیادی طور پر انہیں کے مقاصد میں شریک ایسے لکھنے والوں کی ایک جماعت تھی جو حالات یا اپنی ذاتی پسند کے تقاضے سے مغربی ادب اور خیالات سے قریب تر تعلق پیدا کرنے کی جانب مائل ہو گئے۔ اس سمت میں پہلا بڑا محرک فوجی اداروں کی

صوفیانہ رسائل کی وجہ سے ہے، بلکہ ایک شاعر اور مقفیٰ نثر میں ایک نئی قسم کے متصوفانہ سیاحتی ادب کے موجد کی حیثیت سے بھی۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں مصر اور شام کے تقریباً سب مصنف بلاواسطہ یا بالواسطہ اس کے زیر اثر رہے۔ اس کا اثر المغرب تک بھی جا پہنچا۔ مشرق میں رائج عام صوفی فلسفہ، اشراقی دبستان کی برابر پیروی کرتا رہا، جس نے ایران کے صدر الدین شیرازی (م ۱۰۵۰ھ/۱۶۴۰ء) اور اس کے شاگرد فیض الکاشی (م ۱۰۹۰ھ/۱۶۹۷ء) کے ذریعے تصوف کے ہندوستانی مکتب اور شیخیوں کے اصلاح پسند شیعہ دبستان کے بانی احمد الاحصائی (م ۱۲۳۲ھ/۱۸۲۷ء) دونوں کو متاثر کیا۔ صرف اس دور کے آخر میں شریعت اور طریقت کا امتزاج ہندی الاصل لیکن مصری الموطن، مرتضی الزبیدی (م ۱۲۰۵ھ/۱۷۹۱ء) کی تصانیف میں اور المغرب میں شاذلیہ کے ہاں نظر آتا ہے۔

مآخذ: (۱) La Poésie profane: J. Rikabi (۲) sous les Ayyubide، بیروت ۱۹۴۹ء؛ (۳) عبد اللطیف حمزہ: الحركة الفكرية في مصر، مطبوعہ۔۔۔۔۔ قاہرہ؛ (۴) Geschichte d. Christlichen arabischen: G. Graf (۵) Literatur، ج ۲ و ۳، Vatican City ۱۹۳۷ء تا ۱۹۴۹ء؛ دیکھیے نیز مادۃ تصوف۔

جدید عربی ادب

(الف) ۱۹۱۳ء تک

”جدید عربی ادب“ کی اصطلاح میں محض ادبی سرگرمی کے احیا کے علاوہ ایک مختلف ارتقا (تطور) اور اس سے زیادہ بڑے درجے کا تغیر مضمحل، خواہ فنون لسانی کے تنگ تر دائرے میں دیکھا جائے اور خواہ تیسری صدی ہجری اور بعد میں آنے والی صدیوں کے وسیع تر ادبی میدان میں۔ عرب ادبیات میں ایسی تجدید مختلف مقامات میں وقتاً فوقتاً ہوتی رہتی

ضروریات تھیں۔ یہ ادارے والی مصر محمد علی پاشا نے فرانسیسی سے فنی تصانیف کے ترجمے تیار کرنے کے لیے قائم کیے تھے۔ مصر میں ۱۸۲۸ء میں ایک مطبع کے قیام کے ساتھ ساتھ کچھ عرصے بعد ہی شام میں دوسرے اداروں کی تاسیس عمل میں آئی۔ مصری مترجمین کا سربراہ رفاعة بنی رافع الطُّهطاوی (م ۱۸۷۳ء) تھا۔ اس کی نئی تصانیف میں اس کا سفرنامہ فرانس ہے جس میں اس نے ایک مصری تعلیمی وفد کے قائد (اسام) کے طور پر وہاں کے تجربات و مشاہدات کو وضاحت سے لکھا ہے۔ ان میں اس کی درسی کتابیں بھی شامل ہیں۔ یہ مشتبہ ہے کہ اس عہد کی مترجمہ فنی تصانیف کی کتنی اشاعت تھی، یا کس حد تک انہوں نے ادیبوں کے فکر و نظر کو متاثر کیا۔ یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ رفاعة بنی اور اس جیسے اور لوگوں کے نزدیک وہ مغربی مواد جو وہ اپنی ادبی تصانیف میں استعمال کرتے تھے، بعض اہمے الحاقات تھے جنہیں مسئلہ اسلامی ادب کے چوکھٹے میں جڑ دیا گیا تھا اور یا (فرانسیسی ادب سے ان کے ترجموں کی صورت میں) ان انواع کے ضمیمے تھے۔

۱۹م عصر لبنانی علما کی ادبی تصانیف، جو شام میں مغربی تعلیمی اداروں سے ربط و ضبط رکھتے تھے، بالخصوص بطرس البستانی (۱۸۱۹ء تا ۱۸۸۳ء)، احمد فارس الشذیاق (۱۸۰۱ء تا ۱۸۸۷ء)، ناصیف کے بیٹے ابراہیم الیازجی (۱۸۳۷ء تا ۱۹۰۶ء) اور تونس کے محمد بیڑم (۱۸۳۰ء تا ۱۸۸۹ء) کی تصانیف کا مقصد بھی زیادہ تر یہی تھا، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ سب لوگ جدید عربی کے رسائل کے بانی اور جدید صحافتی زبان کا تجربہ کرنے والوں میں سے تھے۔

مصر میں نئے رسائل و مجلات ابتدا میں

زیادہ تر شامی اہل قلم کے مرہون منت رہے، لیکن اس کے جلد ہی ہمد طاقتور مصری صحافت نے جدید عربی ادب کے لیے مضبوط بنیاد قائم کر دی۔ ۱۹ویں صدی عیسوی کے آخری عشروں اور بیسویں صدی عیسوی کے پہلے عشرے کے دوران میں مطبع ہی (سوا شاعری کے) ادبی شہرت کا ضامن تھا۔ اب ادبی عربی کو جدید معاشرتی موضوعوں اور خیالات کی روؤں کے مطابق اپنا لیا گیا۔ اس سے اسالیب کے وسیع ترین تنوع کا سد باب نہیں ہوا۔ محمد عبده (۱۸۴۹ء تا ۱۹۰۵ء) کی زور دار کلاسیکی نثر، محمد المؤیدلحی (۱۸۶۸ء تا ۱۹۳۰ء) کے جدید وضع کے مقامات، مصطفیٰ لطفی الثفلوطی (۱۸۷۶ء تا ۱۹۲۳ء) کی قدیم و جدید کی جامع فصیح نثر، جرجی زیدان (۱۸۶۱ء تا ۱۹۱۳ء)، یعقوب صروف (۱۸۵۲ء تا ۱۹۲۷ء) اور قاسم امین (۱۸۶۵ء تا ۱۹۰۸ء) کی مناسب کار نثر، ولی الدین یکن (۱۸۷۳ء تا ۱۹۲۱ء)، مصطفیٰ کامل (۱۸۷۳ء تا ۱۹۰۸ء) کی ہرجوش فصاحت، اور یعقوب صنوع ”ابو لغارہ“ (۱۸۳۹ء تا ۱۹۱۲ء) اور عبداللہ ندیم (۱۸۳۳ء تا ۱۸۹۶ء) کی طنز آمیز عامی زبان (اسی زمانے کی پیداوار ہے)۔ اس کے ساتھ ہی شامی جرائد و رسائل جو امریکہ سے جاری کیے گئے تھے ایک قسم کی ادبی الشا اور whitman کی طرز کی ”مشور نظمیں“ شائع کر رہے تھے، جن میں نہ صرف کلاسیکی روایات کو یکسر ترک کر دیا گیا تھا، بلکہ خود لسانی ساخت میں بھی جزوی تبدیلی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ اس تحریک کی سرکردہ شخصیتیں جبران خلیل جبران (۱۸۸۳ء تا ۱۹۳۱ء) اور امین الریحانی (۱۸۷۷ء تا ۱۹۴۰ء) تھے۔

صحافت میں موجودہ زمانے کے موضوعات پر

تاریخی ناول کی بدولت، جو سکاٹ Scott کی طرز میں لکھے گئے تھے۔ یہی بات فرح أنطون (۱۸۷۳ تا ۱۹۲۲ء) کے نفسیاتی ناولوں (مثلاً اروشلیم الجدیدة) کے بارے میں کہی جاسکتی ہے۔ بہت سی نئی تصانیف بھی بیشریوری مواد پر مبنی ہیں، مثلاً عبدالرحمن الکوکبی (۱۸۳۹ تا ۱۹۰۳ء) کی سیاسی معاشرتی تصانیف اور مصر کی نومولود تحریک، نسوان کے ادب میں، جس کی نمائندگی عائشة التیموریہ (۱۸۳۰ تا ۱۹۰۲ء)، ملک حفنی ناصف (۱۸۸۶ تا ۱۹۱۸ء) اور قاسم امین نے کی ہے، اس کی اصلی روح کے آثار نمایاں ہیں، اگرچہ اس کے اپنے معاشرتی اور ادبی ماحول کے مطابق بنا دیا گیا ہے۔

اس کے برخلاف شاعری کے میدان میں ۱۹۱۳ء تک مسلسل کلاسیکی روایت کا مغرب کے ادبی اثرات کے مقابلے میں پلہ بھاری رہا، قوم پرستی کے ظہور کے وطن دوستی کے موضوعات سے وسعت حاصل ہوئی۔ ان کی پرورش پہلے محمود سامی البارودی (۱۸۳۹ تا ۱۹۰۴ء) نے کی، پھر زیادہ کلاسیکی جلا کے ساتھ احمد شوقی (۱۸۶۸ تا ۱۹۳۲ء) اور معاشرتی احساس کی زیادہ گہرائی کے ساتھ محمد حافظ ابراہیم (۱۸۷۱ تا ۱۹۳۲ء) نے۔ باین ہمہ نہ تو نئے موضوعات نے، خواہ وہ عرب وطن سے متعلق ہوں، معاشرتی ہوں یا انفرادی، اور نہ مغربی شاعری کے اسلوبوں نے عربی شاعری کی دیرینہ اور مسلمہ ہیئت، انواع اور اسالیب بیان پر کسی نمایاں حد تک کوئی اثر ڈالا (کم از کم اس کے قابل ترین فنکاروں کی شاعری میں)۔ نمایاں مستثنیات فقط عراق میں پائی جاتی ہیں، جہاں گزشتہ صدیوں میں بے تکلف عربی کی شاعرانہ روایت شام و عراق کی نسبت زیادہ زور دار اور تکلف و تصنع سے گراںبار نہ تھی۔ جمیل صدیقی الزہاوی (۱۸۹۷ تا ۱۹۳۶ء) نے زیادہ غیر رسمی

لکھنے کے لیے ان نئے اسلوبی تجربات کو یورپی ادبی تصانیف کے بکثرت تراجم سے، جو اکثر انہیں لوگوں کے کیے ہوئے تھے، تقویت ملی۔ المنفلوطی اور غالباً ایک یا دو اور مترجمین کے سوا بہت کم لوگوں کے کیے ہوئے تراجم کو ادبی امتیاز کا دعویٰ ہو سکتا ہے۔ بہر حال ترجمے میں سرگرمی نے جدید عربی ادب کے ارتقا میں بہت اہم حصہ لیا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح عہد بنی عباس کے مترجمین کے بغیر ابن المقفع اور الجاحظ کی تصانیف کا منظر عام پر آنا ممکن نہ تھا اسی طرح انیسویں صدی عیسوی کے مترجمین کے بغیر جدید عربی ادب بھی کبھی وجود میں نہ آسکتا تھا (Kratchkowsky)۔ مترجمہ تصانیف نے عربی زبان کے انداز بیان کو وسعت دینے کے لیے مشقوں ہی کا نہیں نمونوں کا کام بھی دیا۔ بہت سے مترجمین نے اسی نوعیت کی جدید تصانیف تیار کرنے میں طبع آزمائی کی اور کئی ایک کو نئی تصنیف کا شوق بھی انہیں کی بدولت ہوا۔ پہلے زمرے میں سب سے دلچسپ مساعی تمثیلی ادب (ڈراما) پیدا کرنے کے سلسلے میں نظر آتی ہیں۔ اولین کوشش شامی مارون النقاش (۱۸۱۷ تا ۱۸۵۵ء) نے کی، جو مولیئر Molière سے متاثر تھا۔ اس کی پیروی نجیب الحداد (۱۸۶۷ تا ۱۸۹۹ء) نے کورنیلی Corneille، ہیوگو Hugo، ڈوما A. Dumas اور شیکسپیئر Shakespeare کی طرز میں کی، اور زیادہ کامیابی کے ساتھ عثمان جلال (۱۸۲۸ تا ۱۸۹۸ء) نے، جس نے مولیئر کو مصری ماحول اور بول چال کے مطابق ڈھالنے کے علاوہ Paul et Virginie کا معیاری عربی میں ترجمہ پیش کیا۔ اس کے باوجود یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انیسویں صدی میں عربی تمثیل نے زیادہ کامیابی حاصل کی۔ برخلاف اس کے ناول میں کچھ ترقی ہوئی، بالخصوص چرچی زیدان کے

خصوصیات اور آزاد تر زبان میں اور معروف الرصافی (۱۸۷۵ تا ۱۹۴۵ء) نے زیادہ کلاسیکی رکھ رکھاؤ کے ساتھ رائج الوقت خیالات اور اسگوں کی صحیح ترجمانی میں کامیابی حاصل کی۔ سلیمان البستانی (۱۸۵۶ تا ۱۹۲۵ء) نے Illad کے ترجمے (۱۹۰۴ء) میں اپنے طور پر یہ کوشش کی کہ یونانی شاعری کو عربی میں اپنا لیا جائے۔ یہ ترجمہ بطور ایک ترجمے کے ناکام نہیں رہا، لیکن اسے کوئی خاص اثر پیدا کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی۔

(ب) ۱۹۱۳ء کے بعد :

سابق عہد کے برعکس، جو بحیثیت مجموعی جدید عربی نثر میں تجربے اور تقلید کا ایک دور تھا، ۱۹۱۳ء کے بعد کے عشروں میں ایک ایسے نئے اور طبع زاد عربی ادب کے شروعات دیکھنے میں آئے ہیں جو عرب اقوام کی معاشرتی اور ذہنی دلچسپیوں کی بہت زیادہ صحیح عکس کرتے ہیں۔ اس ترقی میں مصری مصنفین کے آزاد خیال گروہ نے نمایاں حصہ لیا۔ یہ لوگ محمد عبده سے متاثر تھے اور ان کا تعلق صحیفۃ الجریۃ (جاری شدہ از ۱۹۰۷ء، زیر ادارت احمد لطفی السید) اور اس کے جانشین السیاسة (از ۱۹۲۲ء، مدیر: محمد حسین ہیکل) سے تھا۔ یہ تحریک جلد ہی اس حلقے کے باہر بہت دور تک پھیل گئی۔ تخلیق کے بڑے نمونے شروع میں افسانوں (جن کے بعد ناول آئے) اور ادبی مضامین (essays) پر مشتمل تھے؛ ان کے بعد ادبی تخیل کی باری آئی۔

اس نئے مکتب فکر کی پہلی بڑی تصنیف مصر کی دیہی زندگی پر مشتمل ایک ناول زینب تھا، جسے مصنف کے نام کے بغیر محمد حسین ہیکل (پیدائش ۱۸۸۸ء) نے ۱۹۱۳ء میں شائع کیا۔ بعض خویوں کے باوجود اس ناول کی فنی کمزوریوں سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ اس وقت

کی عربی ادبی زبان کسی اخلاقی ناول کو مناسب طریقے پر پیش کرنے سے قاصر تھی۔ ۱۹۲۰ء تا ۱۹۳۰ء کے عشرے کے دوران میں معاصر زندگی کے حقائق پر مبنی افسانوں کی روز افزوں تخلیق کی بدولت ان خامیوں پر زیادہ تر قابو پا لیا گیا۔ ان افسانوں کا آغاز فاضل مصنف محمد تیمور (۱۸۹۱ء تا ۱۹۲۰ء) کے خاکوں (sketches، "ماتراہ العیون") سے ہوا، جنہیں اس کے بھائی محمود تیمور (پیدائش ۱۸۹۴ء) کے علاوہ متعدد ادیبوں (عینی عبید، شعاطہ عبید، طاہر لاشین، وغیرہ) نے پیش از پیش مہارت اور کامیابی کے ساتھ جاری رکھا۔ اس میدان میں ممتاز ترین انشا پرداز ابراہیم عبدالقادر المازلی (۱۸۰۹ء تا ۱۹۴۹ء) تھا، جس نے آخر کار اخلاق و کردار کا پہلا کامیاب ناول ابراہیم الکاتب (۱۹۳۱ء) بھی تحریر کیا۔ ۱۹۳۰ء سے ناولوں کی تصنیف میں آہستہ آہستہ اضافہ ہوتا گیا۔ مقدم تر تصانیف میں مشہور ترین عودة الروح (از تولیق الحکیم، ۱۹۳۳ء)، سارہ (از عباس محمود العقاد، ۱۹۳۸ء) اور نداء المجهول (از محمد تیمور، ۱۹۳۹ء) ہیں۔ تاریخی ناول کو محمد فرید ابو حدید نے پہلے ہی اہنة المملوك (۱۹۲۶ء) لکھ کر دوبارہ زندہ کر دیا تھا۔ نفسیاتی ناول لکھنے کی کوشش بھی طہ حسین (پیدائش ۱۸۸۹ء) ایک چھوٹے پیمانے پر کامیابی کے ساتھ کر چکا تھا، جس نے اپنی خود نوشت سرگزشت الایام (۱۹۲۶ء) میں جدید عربی ادب کو مضمون اور ادبی اسلوب کے اعتبار سے ایک شاہکار عطا کیا۔ لبنان، شام، عراق اور آرمینہ میں بھی موضوع، اسلوب اور طریق کار کے ان اختلافات کے ساتھ جن کی توقع ہوسکتی تھی، بے شمار افسانے لکھے گئے۔ اس کے برعکس ناولوں کی تخلیق میں

زیادہ اتار چڑھاؤ ہوتا رہا ہے اور ان کی تعداد دیگر اصناف ادب کے مقابلے میں نسبتاً اب بھی کم ہے۔

ادبی مضامین کے پیش نظر ایک دوسرا مقصد بھی تھا۔ ان کی غرض و غایت یہ تھی کہ نہ صرف کلاسیکی عربی اور جدید مغربی ادب (جس میں بعض اوقات کلاسیکی اور لاطینی ادب کو شامل کر لیا جاتا تھا) دونوں کا ناقدانہ جائزہ لیا جائے بلکہ معاشرے پر تنقید کی جائے اور زمانے کے جدید تقاضوں کے پیش نظر عربی ثقافتی روایت کی اس کے وسیع ترین مفہوم میں قدر و قیمت متعین اور اس کی حوصلہ افزائی کی جائے۔ روزانہ، ہفتہ وار اور ماہانہ صحائف کی تعداد میں ۱۹۲۰ء سے تیزی سے جو اضافہ ہوا اس سے ایسے مقالات کی اشاعت اور مختلف نظریات کو پیش کرنے کے بے انتہا مواقع مل گئے۔ بہت سے لکھنے والوں کے مجموعی مقالات کو بعد میں علیحدہ کتابی شکل میں شائع کر دیا گیا، جن کی کثرت بجائے خود منفرد ناموں کو انتخاب کرنے کے کام کو مشکل بنا دیتی ہے اور اس میں اختلاف کا بھی امکان ہے۔ معمر تر نسل کے لکھنے والوں میں مندرجہ ذیل کے ذکر پر اکتفا کرنا پڑے گا: طہ حسین اور العقاد، جو تجدد پسندوں میں سب سے زیادہ بارسوخ مفکر اور ناقد تھے؛ شیخ رشید رضا (مدیر اصلاحی اور دینی رسالہ المنار، ۱۸۶۵ تا ۱۹۳۵ء) اور فرید وجدی، جو قدامت پسند اور دینی حلقوں میں یکساں بارسوخ تھے؛ مصطفیٰ صادق الراعی (۱۸۸۰ تا ۱۹۳۷ء)، جس نے نو کلاسیکیت کو تکلف کی انتہائی حد تک پہنچایا؛ شام میں قدیم عربی ادب کے علمبردار محمد یے کرد علی (دمشق کی عرب اکیڈمی کا صدر، ۱۸۷۶ تا ۱۹۵۲ء) اور شامی امریکی میخائیل نعیمہ (پیدائش ۱۸۸۹ء)۔ اس ناہائدار ادب میں سے رفتہ رفتہ ادبی اور معاشرتی

تنقید کا ایک زیادہ ارتقا پذیر ادب وجود میں آیا، جس کا بیشتر رجحان علمی تھا، لیکن جو بعض لوگوں، مثلاً توفیق الحکیم کے ہاں ناول کی تکنیک بلکہ دیگر ادبی اسالیب سے بھی استفادہ کرتا رہا، جیسے کہ حسین فوزی کے علمی سیاحت نامے السند باد العصری (۱۹۳۸ء) سے ظاہر ہوتا ہے۔ ایک اور مؤخر چیز، جو پیدا ہوئی، یہ تھی کہ ان جدید ادبی اسالیب بیان کو اسلام کی ابتدائی تاریخ کے لکھنے کے لیے استعمال کیا گیا، جس کی مثالیں محمد حسین ہیکل، طہ حسین اور العقاد نے پیش کیں اور ان سے ذرا پہلے تمثیلی رنگ میں توفیق الحکیم نے ۱۰

حقائق پر مبنی تحریر اور ناول کے پیش کرنے میں جو ترقی ہوئی وہ تمثیلی ادب میں بھی جھلکتی تھی۔ چند مستثنیات کے سوا مصری مصنفین پیش پیش رہے، جن میں اولیت پھر محمد تیمور کو حاصل ہے۔ اس کے بعد اس کی پیروی بالخصوص توفیق الحکیم نے کی، جس نے اسلامی ادب سے مأخوذ موضوعات پر ادبی تمثیل نگاری کے چند تجربوں کے بعد (اہل الکہف، محمد، شہرزاد) اپنے آپ کو جدید معاشرتی موضوعات پر ایک بلند پایہ تمثیل نگار ثابت کر دیا ہے۔ ان چیزوں کے ساتھ ساتھ ان تجربات کا بھی ذکر کیا جا سکتا ہے جو شاعر احمد شوقی نے روایتی عرب موضوعات پر مبنی ”کلاسیکی المیے“ کی ایک ادبی نوع تخلیق کرنے کے لیے کیے اور جس کی تقلید حال ہی میں محمود تیمور نے کی ہے۔

ان فنی مسائل میں سے جو عربی تمثیل نگاروں اور کسی حد تک افسانے اور ناول لکھنے والوں کے بھی پیش نظر تھے، زبان کا سوال خاص طور پر دقت طلب ہے۔ خالص ادبی تمثیل اور

تاریخی ڈراموں میں تحریری زبان کا استعمال کسی تصویب و تصدیق کا محتاج نہیں، لیکن ہم عصر حقیقت پسندانہ تمثیل میں اس کے استعمال سے ایک ایسا تصنع شامل ہو جاتا ہے جس میں تمثیلی اثر کو برباد کر دینے کا رجحان موجود ہے۔ عام پسند تھیٹر (Theatre) کی رونق ہمیشہ روزمرہ بول چال کی زبان میں لکھی ہوئی تمثیلوں سے رہی ہے۔ عامی زبان میں ایک زیادہ ارتقا پذیر ڈراما لکھنے کے لیے جو کوششیں عمل میں آئیں وہ نہ تو اسٹیج پر کامیاب رہیں اور نہ انہیں ادبی حلقوں میں کچھ زیادہ سراہا گیا۔ افسانے میں بھی مکالمے کے اندر عامی زبان کی ترویج (جس کی کوشش محمود تیمور اور توفیق الحکیم نے اپنی شروع کی تصانیف میں کی ہے) کے بارے میں یہ سمجھا گیا کہ اس سے اسلوب میں خلل پڑتا ہے؛ چنانچہ اس پر عموماً عمل نہیں کیا گیا۔ ادبی تصانیف کو کلیۃً عامی زبان میں لکھنے کا، جو کوششیں زیادہ تر منجملے لبنانی مصنفین اور شعرا کی جانب سے ہوئیں، ان کی اور بھی کم قدر کی گئی۔ اس مسئلے کا کوئی معین حل ابھی تک نظر نہیں آتا، لیکن فی الحال ادبی زبان کی ایک سہل تر شکل کو اسٹیج پر اور ناول میں استعمال کرنے سے ایک قابل عمل مفاہمت پیدا ہو گئی ہے۔

اس کے ساتھ ہی، اور ایک مقابل سمت میں، ادبی مضامین کے رواج کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ کلاسیکی عربی کی صلاحیتوں سے زیادہ مؤثر طریقے پر کام لیا جانے لگا ہے اور ناول اور عام ادب میں ۱۹۳۰ء کے بعد سے ایک نو کلاسیکی اسلوب کے ارتقا میں مدد ملی ہے۔ اب جدید عربی زبان میں ایک لچک پیدا ہو گئی ہے، الفاظ و تراکیب کا ایک وسیع ذخیرہ ہاتھ آ گیا ہے اور فنی اعتبار سے بھی

معنی کو مرکزی حیثیت حاصل ہو گئی ہے (بعالیکہ ہرانی ادبی زبان میں روایتی ڈھیلا پن ہے) اس طرح آج کل کے لکھنے والوں کو اظہار بیان کا ایک ایسا ذریعہ مل گیا ہے جو ہم عصر عربی زندگی اور فکر کے جملہ عام پہلوؤں کو خوبصورتی اور صحت کے ساتھ ادا کر سکتا ہے۔ بایں ہمہ نو کلاسیکی عربی میں اب بھی معانی کے باریک امتیازات اور عبارتوں کے باہمی روابط دونوں کی کمی نظر آتی ہے کیونکہ یہ طویل استعمال اور عادت ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس وجہ سے جدید عربی میں ایک رمزیت (symbolist) یا انطباعی (impressionist) اسلوب پیدا کرنے کی کوشش کو (جس کی سب سے پہلی مثال بشر فارس کی تمثیل مفرق الطرق ہے) لازماً قبل از وقت سمجھنا پڑے گا۔

یہ بات اور بھی زیادہ خصوصیت سے گزشتہ چند برسوں کی شعری تخلیقات پر صادق آتی ہے۔ ۱۹۱۳ء سے شاعری اور نثر نگاری کی صورت حال بالکل برعکس ہو گئی ہے۔ جہاں نثر نگار ترجمے اور تقلید کے دور کے بعد تخلیقی تصانیف کی جانب متوجہ ہو گئے ہیں، وہاں شعرا نے مغربی شاعری کی آزادی اور اس کی طرز ادا کی تقلید کی طرف قدم بڑھایا ہے۔ دوسری طرف سیاسی امنگوں اور ناکامیوں کی شدت عرب ممالک کے بہت سے شعرا کو متاثر کیے بغیر نہیں رہ سکی (اس ضمن میں تونس کے شاعر ابوالقاسم الشابی (۱۹۰۹ تا ۱۹۳۴ء) [رکھ ہاں] کا ذکر خاص طور پر کیا جا سکتا ہے)۔ ان شاعروں نے روایتی موضوعات اور تصورات سے کام لے کر موجودہ صورت حال پر طبع آزمائی کی ہے۔ نوعمر شعرا میں سے بیشتر ترکیب بندوں اور دوسری لٹی لٹی اور موزوں ہیئتوں میں لفسیاتی شاعری کی تخلیق کا تجربہ کرتے رہے ہیں اور قدیم

زبان و بیان اور اس کے متعلقات سے دست و گریبان ہیں۔ شامی امریکی شعرا نے سب سے پہلے روایت پرستی کے خلاف آواز بلند کی اور ان کی تقلید خصوصیت سے برازیل میں لبنانی شعراء مثلاً رشید سالم الخوری اور فوزی مغلوب (۱۸۹۹ تا ۱۹۳۰ء) نے، شمالی امریکہ میں ایلیا ابوماضی نے اور خود لبنان میں الیاس ابوشبکہ (۱۹۰۳ تا ۱۹۴۷ء) وغیرہ نے کی۔ اس نئے فکر کا قائد مصر میں احمد زکی ابوشادی (۱۸۹۲ تا ۱۹۵۵ء) تھا، جس کا رسالہ اپولو Apollo تھوڑے عرصے کے لیے (۱۹۳۲ تا ۱۹۳۳ء) قدیم تر جدت پسند مکتب کے مقابلے میں، جس کی نمائندگی لبنانی خلیل مطران (۱۸۷۱ تا ۱۹۴۹ء) کر رہا تھا، نوعمر شعرا کے لیے علمی اجتماع (forum) کا نام دیتا رہا۔ العقاد اگرچہ موضوع اور نفسیاتی نقطہ نظر کے اعتبار سے ہم عصر تھا، تاہم عربی شاعری کی صوری اور لسانی روایات سے اس نے اتنی شدت کے ساتھ قطع تعلق نہیں کیا تھا؛ عراق کی ہم عصر شاعری کی بابت بھی، جہاں تک اس کی اپنی روایت کا تعلق ہے، تقریباً یہی کہا جا سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) Brockelmann، ج ۳: (۲) جرجی

زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، ج ۴، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛

(۳) لوئیس شیخو: تاریخ آداب العربیة فی القرن التاسع عشر، بیروت ۱۹۲۴ء تا ۱۹۲۶ء؛ (۴) وہی مصنف:

تاریخ آداب العربیة فی الربع الاول من القرن العشرين،

بیروت ۱۹۲۶ء؛ (۵) عمری الدسوقي: فی الادب الحديث،

قاہرہ ۱۹۵۰ء؛ (۶) انیس القدسی: العوامل النعانة فی

الادب العربی الحديث، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۷) وہی مصنف:

اتجاهات الادبیة فی العالم العربی الحديث، بیروت ۱۹۵۲ء؛

(۸) فلیط طرازی: تاریخ الصحافة العربیة، ج ۲ و ۱، بیروت

۱۹۱۳ء و ج ۳، بیروت ۱۹۱۴ء و ج ۴، بیروت ۱۹۳۳ء؛

(۹) عبداللطیف حمزہ: ادب المقالة الصحافیة فی مصر،

قاہرہ ۱۹۴۹ء تا ۱۹۵۳ء؛ (۱۰) Kratchkowsky، در (۱) انگریزی، بار اول، تکملہ، نیز اضافہ شد، روسی طبع، در Zap، ۱۹۳۴ء؛ (۱۱) وہی مصنف: Die Litteratur der arabischen Emigranten in Amerika، در MO، ۱۹۲۷ء، ص ۹۲ تا ۲۱۳؛ (۱۲) وہی مصنف: Der hist. Roman in d. neueren arab. Litteratur، در WI، ۱۹۳۰ء، ص ۵۱ تا ۸۷؛ (۱۳) H. A. R. Gibb، در Studies in Contemporary Arabic Litterature، B S O S، ۱۹۲۸-۱۹۲۹ء، ص ۱ تا ۱۷؛ (۱۴) T. Khemiri و G. Kampffmeyer، Leaders in Contemporary Arabic Literature، در WI، ۱۹۳۰ء، ص ۱ تا ۴۰ (مع عربی متن)؛ (۱۵) J. Lecerf، La Litt. arabe moderne، در R. A.، ۱۹۳۱ء؛ (۱۶) وہی مصنف: Litt. dialectale et Renaissance arabe moderne، در B E O، ۱۹۳۲-۱۹۳۳ء؛ (۱۷) C. C. Adams، Islam and Modernism in Egypt، لندن ۱۹۳۳ء؛ (۱۸) H. Pérès، Les premières Manifestations de la Renaissance arabe en Orient au XIX^e siecle، در A I E O، ۱۹۳۵ء؛ (۱۹) وہی مصنف: Le Roman etc dans la litt. arabe moderne، در A I E O، ۱۹۳۷ء؛ (۲۰) وہی مصنف: La litt. arabe et l'Islam par les textes les XIX^e et XX^e siecles، بار چہارم، الجزائر ۱۹۴۹ء (منفصل فہرست مآخذ)؛ (۲۱) N. Barbour، The Arabic Theatre in Egypt، در B S O S، ۱۹۳۵ء تا ۱۹۳۷ء؛ (۲۲) F. Gabrieli، Corrente e figure della lett. araba contemporanea، در OM، ۱۹۳۹ء؛ (۲۳) L. Veccia Vaglieri، Notizie biobibliografiche su autori arabi moderni، در A I S O N، ۱۹۴۰ء؛ (۲۴) A. J. Arberry، Modern Arabic Poetry، ۱۹۵۰ء؛ (۲۵) یوسف احمد داغر: مصادر الراحة العربیة، ج ۲، بیروت ۱۹۵۶ء۔

ضمیمہ : عربی ادب اندلس میں :

علاوہ عربی ادب کی ان عام تواریخ (دیکھیے اوپر ب) کے، جن میں اندلس کے لیے ایک یا ایک سے زائد باب وقف ہیں، A. Gonzalez Palencia کی تصنیف *Historia de la literatura arabigo-espanola* بارسلونا و میلڈ، وغیرہ ۱۹۲۸ء، بار دوم ۱۹۳۵ء (ایک از سر نو مرتب طبع مع ایک ضخیم فہرست مآخذ) اندلس میں عربی ادب کے بارے میں واحد جامع تصنیف ہے۔ مختصر عام حال Elias Teres *La Lireratura Arabigo espanola : Sadaba*، یہ نتیجہ *Islamologia : F. M. Parcja* ج ۲، میلڈ ۱۹۵۳ء، ص ۹۷ بعد میں ملے گا۔ مصنفین سے مخصوص چند کتابوں (دیکھیے ان مصنفین کے ناموں کے تحت) اور مختلف عہدوں سے متخصصین نے زیادہ مختصر مطالعات کی جانب توجہ کی ہے (جیسے کہ مثلاً صحیفۃ الاندلس میں خاص طور پر ہائے جاتے ہیں)، تاہم مندرجہ ذیل کا ذکر ضروری ہے : (۱) *Poemas arabigo-anda- : E. Garcia Gomez* میلڈ ۱۹۳۰ء، بار دوم ۱۹۳۰ء، بار سوم ۱۹۳۳ء (۲) وہی مصنف : *Poesia arabigoandaluza* : brave stalesis historica جغرافیے کے لیے : (۳) *Ensayo : F. Fons Boigues* تاریخ اور *biobibliografico sobre los historiadores y geografos arabigo-espanoles* میلڈ ۱۸۹۸ء : علاوہ ازیں (۴) *E. La Civilisation arabe en Espagne. : Lévi Provençal* *Vue generale* قاہرہ ۱۹۳۸ء، بار دوم، پیرس ۱۹۳۸ء و ہسپانوی ترجمہ میکسیکو ۱۹۵۳ء : (۵) *Dozy : Recherches sur l'histoire et la litt. de l'Espagne pendant le moyen age* لائیڈن ۱۸۴۹ء، بار دوم ۱۸۶۰ء، بار سوم ۱۸۸۱ء۔

اندلس میں عربی ادب کی زیادہ مفصل تاریخ کے بیان میں یہ یقیناً ممکن ہوگا کہ عربی حکومت کے تحت اس ملک کی تاریخ کے مطابق پانچ یا

چھ ادوار مائلے جائیں، لیکن اس مقالے کے مقاصد کے لیے چار چار صدیوں کے دو طویل دوروں میں تقسیم پر اکتفا کرنا بہل تر معلوم ہوا :

- ۱۔ المرابطون تک (۹۲ تا ۸۸۵/۷۱۱ تا ۷۱۰ تا ۷۱۱ء)
- ۲۔ المرابطون سے عرب سلطنت کے آخر تک (۸۸۵ تا ۸۹۷/۱۰۶۲ تا ۱۰۹۲ء)۔

یہاں ان دو حقیقتوں کو ملحوظ رکھا جائے : پہلی یہ کہ المرابطون کے زمانے تک اندلس پر ایسے امرا خلفا اور بادشاہوں کی حکومت رہی جو اگرچہ اسلام کے حامی تھے، لیکن شدت پسند نہ تھے، بعالیکہ المرابطون اور الموحدون ایک خاص نقطہ خیال کے اسیر تھے؛ دوسرے یہ کہ ملوک الطوائف کی سلطنت کے خاتمے تک دنیوی ادب (بالخصوص شاعری) خاص مذہبی ادب پر غالب رہا۔ المرابطون کے بعد دینی علوم اور ایک ضرورت کے تحت سادہ اور خالص علم (Science) کو دنیوی ادب پر فوقیت حاصل ہو گئی۔ علاوہ ازیں ہر از شور و شغب سیاسی اور حربی تاریخ کے باوجود اندلس کے عربی ادب کو کسی اچانک رکاوٹ کا سامنا مشکل ہی سے ہوا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ادب پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی تک ثابت قدمی سے ترقی کے راستے پر گامزن رہا، پھر اس نے اپنا راستہ کسی قدر بدل دیا اور جب عربوں کی آخری جماعت اندلس سے نکل دی گئی تو اس کا بھی ایک دم سے خاتمہ ہو گیا۔

- (۱) المرابطون تک (۹۲ تا ۸۸۵/۷۱۱ تا ۷۱۱ء)
- تا ۱۰۹۲ء)۔

جب عرب فاتحین نے پہلی صدی ہجری کے آخر یا آٹھویں صدی عیسوی کے شروع میں اندلس کی سر زمین پر قدم رکھا تو مشرق میں عربی ادب کی نمائندگی صرف قرآن مجید اور ان علوم دینیہ کے

علاوہ جو اس وقت تک اپنے ابتدائی دور میں تھے، صرف ایک ہی جالدار فن، یعنی شاعری، سے ہو رہی تھی؛ لہذا اس کا قوی امکان ہے کہ عرب سپاہیوں نے، جو کسی حد تک خود بھی شاعر تھے، پرانی روایت کی تقلید کی۔ انہوں نے اپنی ادبی سرگرمی کو غالباً چند تصیدوں تک محدود رکھا، جن کا مقصد ان کے اپنے قبیلے کی مدح سرائی، اپنے جنگی کارناموں کا فخریہ ذکر، اپنے مردوں کا ماتم یا اپنے وطن سے اپنی دوری کا افسوس تھا۔ یہی بات ہمیں ان مسلمانوں کے ہاں نظر آتی ہے جو دنیا کے اور حصوں کی تسخیر کے لیے بھیجے گئے تھے (دیکھیے Letteratura Scritti: C. A. Nallino، ص ۸۱ تا ۱۱۰؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۸۱ تا ۸۲، ۱۷۰ تا ۱۷۷)۔ اس شاعری کا کوئی نمونہ باقی نہیں رہا، تاہم ایک مؤخر حاشیے (notation) میں لکھا ہے کہ قدیم زمانے میں اندلس کے باشندے عیسائیوں یا عرب شتر بانوں کی طرز میں گایا کرتے تھے (Poesia: E. Garcia Gomez، ص ۳۰ تا ۳۱)۔ باوجودیکہ اموی اسارت کی تاسیس کے باعث مشرق سے ایک قریبی تعلق قائم ہو گیا تھا، جہاں سے اندلس میں وعظ و تلقین کے لیے سرکردہ علما جلد ہی پہنچ گئے اور مقامی آبادی کے ایک معتدبہ حصے کے مشرف باسلام ہو جانے کی وجہ سے فقہی و دینی علوم پر تصنیف و تالیف کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ۸۱۶/۲۰۰ء کے بعد سے اوزاعی مذاہب کے بدلے مالکی مذہب کے قیام سے، جس کی اموی حاکموں نے سیاسی اغراض کے تحت تائید کی، جلد ہی فقہا کا ایک ایسا گروہ پیدا ہوا، جنہوں نے سرگرمی سے امام مالک کی الموطا کی نشر و اشاعت میں حصہ لیا۔ اندلس کے فضائل بیان کرتے ہوئے ابن حزم

(دیکھیے الاندلس، ۱/۶۱۹۵۳) سب سے پہلے عیسیٰ بن دینار (م ۵۲۱۲/۸۲۷ء)، ابن حبیب (م ۱۸۰ تا ۵۳۳۸/۷۹۶ تا ۸۵۲ء)، العنشی (م ۵۲۵۵ تا ۸۶۹ء)، ابراہیم بن مزین (م ۵۲۵۸/۸۷۲ء) اور مالک بن علی القطانی (م ۵۲۶۸/۸۸۲ء) کا حوالہ دیتا ہے۔ ان کے بعد ان کے جانشینوں نے ان علوم کی اشاعت میں سرگرمی سے حصہ لیا، یعنی محمد بن عمر بن لبابہ (۲۲۵ تا ۵۳۱۴/۸۴۰ تا ۹۲۶ء)، محمد بن عبد الملک بن ایمن (۲۵۲ تا ۵۳۳۰/۸۶۶ تا ۹۳۱ء)، قاسم بن أصبغ (۲۴۷ تا ۵۳۴۰/۸۶۱ تا ۹۵۱ء)، احمد بن سعید (۲۸۴ تا ۵۳۵۰/۸۹۷ تا ۹۶۱ء) اور بالخصوص جلیل القدر فقیہ، محدث اور ادیب ابن عبد البر (۳۶۸ تا ۵۴۶۳/۹۷۸ تا ۱۰۷۰ء)۔ باقی ابن محمد (م ۲۰۱ تا ۵۲۷۶/۸۱۷ تا ۸۸۹ء) نے مشرق سے اپنی واپسی پر (اس کی وہاں امام احمد بن حنبل سے ایک خصوصی ملاقات قابل ذکر ہے) اندلس میں شافعی مذہب کو متعارف کرنے کی جو کوشش کی، اس کا کوئی اثر نہیں ہوا، لیکن یہ محدث حدیث کے ایک مجموعے کا، جسے مصنف اور مستند کی مجموعی شکل میں پیش کیا گیا ہے، صحابہ کرام کے حالات میں ایک کتاب کا اور سب سے بڑھ کر قرآن مجید کی ایک تفسیر کا مصنف ہے، جسے ابن حزم تفسیر الطبری سے زیادہ اعلیٰ پائے کی سمجھتا ہے۔ دوسری طرف ظاہری مذہب کی اشاعت عبد اللہ بن قاسم (م ۵۲۷۲/۸۸۵-۸۸۶ء) نے کی، جس کی حدیث پر منذر بن سعید البلوٹی (م ۵۳۵۵/۹۶۲ء) تھا۔ اس کے بعد یہ مذہب ابن حزم (۳۸۴ تا ۵۴۵۶/۹۹۳ تا ۱۰۶۴ء) کے ذریعے مشہور ہوا، جو تقریباً ہر میدان میں پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی کا یگالہ روزگار اور ہمہ دان فاضل تھا۔ اس کی کتاب الفصل میں اسلام کی معینہ

حدود سے تجاوز کر کے فکر اسلامی کی اصطلاحات میں دینی مستترات کی تاریخ بیان کی گئی ہے۔ اعتزال بھی غیر معروف نہ تھا۔ اس کے معاونین میں خلیل غفله (تیسری/نویں صدی) یعنی بن سمنہ (م ۳۱۵/۹۲۶ء) اور موسیٰ بن حذیر (م ۳۲۰/۹۳۲ء) تھے۔ آخر میں فلسفہ بھی صوفی ابن مسرہ (م ۳۱۹/۹۳۱ء) اور اس کے مکتب فکر کے ساتھ منظر عام پر آ گیا (دیکھیے Asin Palacios: *Abenmasarra y su escuela*، میڈرڈ ۱۹۱۳ء)۔

دینی علوم سے متعلق دوسرے مضامین کی نشو و نما متوازی خطوط پر ہوئی۔ دوسری صدی ہجری کے آخر/آٹھویں صدی عیسوی کے شروع سے نحو پر پہلی مشرقی تصانیف اندلس میں متعارف ہوئیں اور ان کے لیے ایک نصاب تعلیم وقف ہوا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لغوی اور نحوی علوم کے درس و تدریس کا سب سے بڑا محرک ۳۳۰/۹۴۱ء میں قرطبہ میں عراق کے عالم لغت ابو علی القالی (۲۸۸ تا ۳۵۶/۹۰۱ تا ۹۹۷ء) کا ورود تھا، جس کی کتاب *امالی* اس علم کا محض ایک پر تو ہے جو اس نے وہاں پھیلا یا، کیونکہ اس نے علاوہ دیگر کتب کے کتاب النوادر اور لغت پر ایک اہم کتاب *کتاب البارع* بھی تصنیف کی ہے۔ ابن حزم اس کے ہم عصر محمد بن یحییٰ الریاحی (م ۳۵۸/۹۶۸ء) اور محمد بن عاصم (م ۳۸۲/۹۹۲ء) کو المبرود کے بڑے شاگردوں کا ہم ہلہ مانتا ہے۔ ابن القوطیہ (م ۳۶۷/۹۷۷ء) نے بھی اپنی زندگی نحو کے مطالعے کے لیے وقف کر دی تھی، حالانکہ القالی کے ایک شاگرد ابن الشید (م ۳۸۵/۹۹۵ء) نے ایک لغت تیار کی، جس کے بعد ابن التیانی (م ۴۳۶/۱۰۴۴ء) کی اور سب سے بڑھ کر ابن سیدہ (۳۹۸ تا ۴۵۸/۱۰۰۷ تا ۱۰۶۶ء) کی عالمانہ تصنیف *المختص* لکھی گئی۔

جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے، اہل اندلس تاریخ عالم کی راہ پر دوبارہ گامزن ہونے سے مجتنب ہرگز نہیں تھے۔ مثال کے طور پر ابن حبیب نے جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، تاریخ اور قصص میں کوئی واضح امتیاز نہیں برتا، یا عرب بن سعد (م ۳۷۰/۹۸۰ء)، جس نے الطبری کی تاریخ کو آگے چلایا، بہر حال انہوں نے زیادہ تر توجہ اندلس کی تاریخ کی طرف کی۔ یہ تاریخ یا تو خالدانی وقائع ناموں کی شکل میں تھی (بالخصوص بنو عامر کے، بلکہ غرناطہ کے زیرہوں کے بھی جنہیں اس خاندان کے آخری بادشاہ عبداللہ [۴۴۷ یا بعد تا ۴۸۳/۱۰۵۶ یا بعد تا ۱۰۹۰ء] نے لکھا)، یا مختلف طبقات کے اکابر، مثلاً فقہا اور محدثین (ابن الفرضی، ۳۵۱ تا ۴۶۲/۱۰۰۳ تا ۱۰۱۳ء)، قضاة (الغشینی، م ۴۶۱/۹۷۱ء)، اطبا (ابن جلیجل، م بعد از ۴۷۲/۹۸۲ء)، کتاب (سکن بن سعید، م ۴۵۷/۱۰۶۵ء) کے سوانح کی شکل میں تھے؛ کچھ وقائع عہد فتوحات سے مصنف کے زمانے تک کے عہد پر مشتمل تھے۔ اس آخری صنف کی جانب احمد بن محمد بن موسیٰ الرازی (۲۷۴ تا ۳۴۴/۸۸۸ تا ۹۹۵ء) اور اس کے بیٹے عینی نے، جس کی تصنیف جزوی طور پر ابن القوطیہ نے اپنی تصنیف *اخبار مجموعة [روك بان]* میں نقل کی ہے، یا کم از کم اس کتاب کے مرتب نے، جو اس کے نام سے شائع ہوئی اور سب سے بڑھ کر عظیم المرتبہ مؤرخ ابن حیان (۳۷۷ تا ۴۶۹/۹۸۷ تا ۱۰۷۵ء) نے، جس کی اہم تاریخ *المقتبس* کا کچھ حصہ دوبارہ مل گیا ہے، خاص طور پر توجہ کی۔ ابن حزم کے ایک قابل شاگرد سعید الطلمطلی (۴۱۹/۱۰۲۹ء تا ۴۹۳/۱۰۶۹ء) نے، جو خود بھی تاریخ میں دلچسپی لیتا تھا، زیادہ تر انساب کی صنف کو ترجیح دیتے ہوئے، جس کی اہل الدلس بہت قدر کرتے تھے،

بنانے کی کوشش کی جائے۔ یہی بات اس وقت بھی ملحوظ رہتی ہے جب ہم پہلی دفعہ صحیح معنوں میں ادبی تصانیف کا مطالعہ شروع کریں خواہ وہ نثر میں ہوں یا نظم میں۔ یہ امر حیرت انگیز ہے کہ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں جا کے کہیں اندلس کی لکھی ہوئی پہلی ادبی تصنیف کا ظہور ہوا، یعنی ابن عبد ربہ (م ۵۳۲۸/۶۹۳۰) کی مشہور العقد جس کے مضامین اس وقت تک بھی مخصوص طور پر مشرقی ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس صنف کو اندلس میں کوئی نمایاں کامیابی نہیں ہوئی اور یہ کہ ابتدائی دور میں جس سے ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں ابن عبد ربہ کے مقلد پیدا نہیں ہوئے۔ پھر بھی ایک صدی سے زائد عرصے سے یہ ملک تہذیب و تمدن میں عراق بن چکا تھا، یعنی عبدالرحمن ثانی کی امارت کے شروع میں جب مشہور عراقی گویا زریاب (۵۱۷۳/۷۸۹ء تا ۵۲۳۳/۶۸۵۷ء) قرطبہ میں آیا تو عباسی دربار کے طور طریقے ساتھ لایا (دیکھیے E. Levi Provençal : Civilization، ص ۶۹ بعد)۔ حقیقت یہ ہے کہ بغداد اس وقت تک بھی ایک قابل تقلید نمونہ تھا، اور ایک انتہائی اہم واقعہ نے اندلس کے ادب کو مشرقی ادب کے رخ سے ذرا دوسری طرف موڑ دیا۔ وہ واقعہ یہ ہے کہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی سے دو مختلف اور متضاد نسلی عناصر جو اس جزیرہ نما میں آباد تھے، باہمی ناواقفیت کے ایک طویل عرصے کے بعد بتدریج ایک دوسرے کے قریب تر کھینچتے چلے آئے تھے، وہ انجام کار نسلی طور پر متحد ہو گئے تھے۔ یہ اتحاد ایک نئی قسم کے ادب کی تخلیق کے لیے نمایاں طور پر موزوں و مناسب تھا۔

اپنی طبقات الامم لکھی جس میں یونانیوں اور رومیوں کا بھی ذکر تھا۔ جغرافیے کی قلم رو میں الرازی (احمد بن محمد) کے علاوہ جس کی صنف اندلس کا ایک حصہ پھر سے مرتب کر لیا گیا ہے، نامور مصنف ابو عبید البکری (م ۵۳۸۷/۶۱۰۹۳) تھا۔

الحکم ثانی کی شاہانہ سرپرستی کے نتیجے میں مسلمة المعریطی (م تقریباً ۵۳۹۸/۶۱۰۰۷) کی قیادت میں ریاضیات اور ہیئت کے علما کا ایک دبستان قائم ہو گیا اور غرناطہ کے ابن السمع (۳۷۰ تا ۵۳۲۶/۹۸۰ء تا ۶۱۰۳۳ء) کے ماتحت جاری رہا، بحالیہ آنندہ صدی میں طلیطلہ میں الزرکلی اور سرقسطہ میں بنو ہود کا عروج ہوا۔ آخر میں عبدالرحمن ثالث کے عہد سلطنت میں [یونانی طبیب] دیوسکوریدس Dioscorides کی تصنیف کے پہنچنے سے طب اور نباتات کے مطالعے کو بڑی تقویت پہنچی۔ ابن جُلجل جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے اور محمد بن الحسن المذحجی (م تقریباً ۵۳۲۰/۶۱۰۲۹ء) کے بعد ابوالقاسم خلف بن عباس الزہراوی (۵۳۲۵/۹۳۶ء تا ۵۴۰۴/۶۱۰۱۳ء) جو یورپ میں قرون وسطیٰ میں Abulcasis کے نام سے معروف تھا) اور ابن وافد (۵۳۸۸/۹۸۸ء تا ۵۴۶۶/۶۱۰۷۳ء) عظیم المرتبہ اطباء اور ماہرین نباتات کے ایک سلسلے کے پیشرو تھے، جنہوں نے آنندہ زمانے میں شہرت حاصل کی۔

عربی ادب سے بحث کرتے وقت عام دستور کے مطابق اس مقام تک یہ ضروری رہا کہ ایسے مضامین اور اصناف کا ذکر کیا جائے جنہیں بیشتر دیگر ادبوں کا مؤرخ یقیناً نظر انداز کر دے گا اور ایسی تصانیف کی جن پر زیادہ تر اسلام کی مخصوص چھاپ ہے اور جو مشرق کی عربی تصانیف سے بہت کم مختلف ہیں، ایک عاجلانہ فہرست

ایسی فہرست مرتب کرنا ابھی قبل از وقت ہوگا جو اگر بالکل مکمل نہ ہو تو کم از کم خاصی جامع ہو۔ بہر صورت ان شعرا میں سے بعض اس عہد کے بعد کے ہیں جس پر تبصرہ کیا جا رہا ہے۔

زمانہ حال میں خرّجہ کو جو اہمیت دی گئی ہے اس کی توجیہ اس کشش سے ہو سکتی ہے جو ہر نئی چیز میں ہوتی ہے اور دوسری طرف اس اختلاف رائے سے جو اندلسی شاعری اور گویوں کی شاعری کے باہمی تعلق کے بارے میں دوبارہ پیدا ہو گیا ہے۔ یہ ماننا پڑتا ہے کہ موشحات، خواہ انہیں اہل اندلس بلکہ اہل مشرق نے بھی کتنی ہی قدر و منزلت سے کیوں نہ دیکھا ہو، محض عربی شاعری کی ایک معمولی قسم تھے جو کسی طرح بھی دیگر اصناف شاعری سے جنہیں اسلامی مشرقی ممالک میں بنظر استحسان دیکھا جاتا تھا، سبقت نہ لے جا سکتے تھے اور یہ کہ مغربی خلافت کے قیام کا ایک ضروری لازمہ ایک ایسی نئی شاعری کی تخلیق تھی جس میں نہ تو صاف طور پر مقامی اثر کی علامات نمایاں تھیں اور جو نہ بلاد مشرق میں مروجہ ہیئتوں کی سختی سے پابند تھی۔ باوجود اس کے مشرقی تصانیف اندلس میں بخوبی متعارف تھیں، جاہلی قصائد سے لے کر جن کا مطالعہ ایک گزشتہ زمانے کے آثار کے طور پر کیا جاتا تھا، لیکن تقلید نہ کی جاتی تھی، جدید اور نو کلاسیک شعرا کے دواوین خصوصاً المقتبی کے دیوان تک، جس پر ابن الاثیر (۵۳۵۲/۵۹۶۳ تا ۵۳۴۱/۵۱۰۴۹)، الاعلم الشّری (۵۳۱۰/۵۱۰۱۹ تا ۵۳۶۹/۵۱۰۸۳) اور ابن سینہ نے شرحیں لکھیں تھیں۔ یہ وہ تصانیف تھیں جن سے اندلس کے شعرا متاثر ہوئے، حالانکہ اسلامی مغرب کا دار السلطنت قرطبہ، ایک مخصوص

اسلامی حکومت کی ابتدائی صدیوں کی شاعری کے بارے میں ہماری معلومات بہت قلیل ہیں اور قدیم ترین مجموعوں بالخصوص احمد بن قرج کی کتاب الحقائق کا فقدان، ہمیں ضروری مآخذ کے استعمال سے محروم کر دیتا ہے۔ شاید یعنی الفزال (م ۵۲۵۱/۵۸۶۳) جسے عبدالرحمن ثانی نے سفیر ہسپاگر قسطنطنیہ بھیجا تھا (دیکھیے E Levi-Provençal: Islam d'Occident، ص ۸۱ بعد) اچھے اشعار کہتا تھا۔ یہ معلوم ہے کہ چونکہ اس نے ارجوزے میں طبع آزمائی کی ہے، اس لیے وہ شاعری کی مختصر رزمیہ شکل کو پسند کرتا تھا اور اس نوع کو تمام بن عامر (۵۱۸۳/۵۸۰۱ تا ۵۲۸۳/۵۸۹۶) اور ابن عبد ربّہ نے بھی استعمال کیا تھا، لیکن یہ رزمیہ نظم نہیں بلکہ موشح [رکّ بان] ہے جو الداس کی مخصوص شاعری تھی۔ اس نئی قسم کی تخلیق جو قبرہ کے ایک شاعر مقدم بن معالی (م شروع چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی) سے منسوب کی جاتی ہے، تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے آخر میں ہوئی [موشح چند ادوار بینی (stanzas) میں منقسم ہوتا ہے۔ انہیں عام طور پر جزو یا بیت کہا جاتا ہے]۔ اس میں ایک مقطع (خرّجہ) کا اضافہ تھا جو عربی میں نہیں بلکہ رومانس (Romance) میں ہوتا تھا، جیسا کہ حال میں S. M. Stern نے بتا چلا ہے (Les vers finaux en espagnol dans les muwassas hispano-hebraïques در lat-And. ص ۱۹۸ تا ۲۹۹)۔ اس میں ہمیں دونوں زبانوں (لاطینی و عربی) اور دونوں نظاموں کے اجتماع کی ایک یکتا مثال ملتی ہے۔ جب تک کہ موشحات کے قلمی مجموعے طبع نہیں ہو جاتے (دیکھیے S. M. Stern، در Arabica، ۱۹۵۵/۲)، اس طرز کے شاعروں کی

کی بدولت صحیح معنوں میں شہری شاعری وجود میں آئی۔ علاوہ ازیں عہد خلافت کے خاتمے کے بعد سے ایک ایسا ادبی گروہ پیدا ہو گیا تھا جو اصلاً امرا کے طبقے سے تھا، لیکن خیالات میں انقلاب پسند اور موثحات کی صنف کا مخالف تھا، جنہیں ضرورت سے زائد عوامی یا عامیانه سمجھا جاتا تھا۔ اس گروہ نے عربیت کی حمایت کی، اگرچہ کاملاً مشرقی اثر سے مغلوب نہ ہو سکا۔ انہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ اچھے ادب کی تخلیق مصنفین کی ذہانت پر منحصر ہے نہ کہ علمیت اور تقلید پر۔ اس گروہ کا قائد ابن شہید (۳۸۲/۹۹۲ء تا ۴۲۶/۱۰۳۵ء) تھا جس نے اپنے خیالات کو بلاشبہ ایک انوکھی تصنیف (رسالة التوابع و الزوابع) میں شرح و بسط سے پیش کیا (دیکھیے Garcia Ibn Hazm de Cordoba y El Collar de la : Gomez Paloma، میڈرڈ ۱۹۵۲ء، ۶ بعد)۔ اس کا فطری وارث ابن حزم تھا، جو اگرچہ اعلیٰ پائے کا شاعر نہ تھا تاہم عشق و محبت کے ایک دلکش تجزیے طوق الحمامة کا مصنف ہے جو اپنی نوع میں یکتا ہے اور اس کا شمار عالمی ادب میں ہوتا ہے۔

ان اہم واقعات نے جو خلافت کے سقوط اور ملوک الطوائف سلطنتوں کی تاسیس کا باعث ہوئے، بظاہر شاعری کے مستقبل پر کوئی مہلک اثر نہیں ڈالا۔ یہ حقیقت ہے کہ پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی میں شاعری اپنے نقطہ کمال کو پہنچی۔ بقول E. Garcia Gomez (Poesia، ص ۶۵ بعد) یہ جھوٹا کمال تھا۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ اس عہد سے متعلق ہمارے پاس نہ صرف مجموعے اور دواوین موجود ہیں، بلکہ اہم ترین تصنیف بھی جو الدلس کی ادبی تاریخ کے لیے وقف ہے،

رنگ و بو کی شاعری کے پیدا کرنے کے لیے سب طرح کے مساعد حالات رکھتا تھا۔ جیسا کہ توقع ہو سکتی تھی، یہ شاعری کئی ادوار میں سے گزری۔ شروع میں کسی قدر سرکاری یا رسمی ہونے کے بعد وہ پیش از پیش مستقل اور آزاد ہوتی گئی اور آخر کار پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی میں آکر وہ بے مثال ہرماہی کے ساتھ پھلی اور پھولی۔

اس ادعا کی حد تک جائے بغیر کہ اسوی خلفا کے دربار ادبی حلقوں کے مرکز تھے، بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ عربی ثقافت کو ترقی دینے کے علاوہ وہ ادب کے مربی بھی تھے۔ یہ خلفا کتب خانے قائم کرتے تھے۔ ان میں الحکم ثانی کا کتب خانہ بھی شامل ہے۔ شعرا کو وظائف دیتے تھے جن کے ذمے یہ کام تھا کہ وہ اپنی نظموں سے ان کی مدح سرائی کریں اور ان کے ذریعے سرکاری زندگی کی مختلف تقریبات کو ان کی عادی آب و تاب دیں۔ الحکم ثانی اور ہشام ثانی کا وزیر المصنفی (م ۳۷۲/۹۸۲ء) ایسے شعرا کی کامل مثال ہے (دیکھیے La Poésie politique : E. Garcia Gomez sous le califat de Cordoue، REI، ۱۹۴۹ء، ص ۱۱ تا ۱۱)۔

اگرچہ ایسا شاعر گاہے گاہے شاعری کی سیاسی قسم کے علاوہ اور اصناف میں بھی طبع آزمائی سے گریز نہ کرتا تھا، تاہم یہ المنصور کے عہد میں ہوا جس نے فلسفے، ہیئت اور دیگر علوم کی ان کتابوں کو نذر آتش کر دینے کا حکم دے دیا تھا جو اسلام کے منافی تصور کی جائیں۔ ابن دراج القسطلی (۳۳۷/۹۵۸ء تا ۴۲۱/۱۰۳۰ء)، سعید البغدادی (م ۴۱۸/۱۰۲۶ء) اور الرمادی (م ۴۱۳/۱۰۱۳ء تا ۴۲۲/۱۰۲۲ء)

بلکہ حقیقہ کا شاعر ابن خلدون (۵۴۷/۱۱۵۵ء تا ۵۷۷/۱۱۸۲ء) بھی چلا آیا (دیکھیے S. Khalis : La Vie littéraire à Seville au XI^e siècle، مقالہ سوربون غیر مطبوعہ، ۱۹۵۳ء)؛ العربیہ میں المعتصم (۵۸۳/۱۰۹۱ء) نے ابن شرف (۵۴۴/۱۱۵۲ء تا ۵۷۳/۱۱۸۱ء) کا استقبال کیا؛ غرناطہ میں مشہور شاعر ابو اسحق الألبیری (۵۵۳/۱۰۶۱ء) اور بطلیوس (Badajoz) میں ابن زیدون (۵۷۹/۱۱۳۳ء) نے نام پیدا کیا۔

(۲) المرابطون کے خانے سے عربی حکومت کے عہد کے اختتام تک (۵۸۸/۱۰۹۲ء تا ۵۹۷/۱۱۰۱ء) :

مرابطی فتح نے، جس نے کہیں کہیں پیشہ ورانہ شاعری کا اچالک خاتمہ کر دیا، کچھ عرصے کے لیے الدلس کے متفرق ٹکڑوں کو بھر یکجا کر دیا۔ یہ فتح شاعری کے ارتقا کے لیے غیر مساعد تھی کیونکہ نئے حکام میں ملوک طوائف کی سی شائستگی اور ذوق مفقود تھا اور انہیں شاعری سے بہ نسبت مذہب کم دلچسپی تھی، بحالی کے ایک کلیۃً رسمی شاعری کو دربار میں فروغ حاصل رہا۔ صرف ہنسیہ میں گزشتہ صدی کی روایت مناظر قدرت کے معبر ابن خفاجہ (۵۵۰/۱۰۵۸ء تا ۵۷۳/۱۱۳۸ء) اور ابن الزقاق (۵۷۹/۱۱۳۵ء) کی بدولت قائم رہی، جو علی الترتیب عشقہ شاعری اور خمریہ گیتوں کو بنظر حقارت نہ دیکھتے تھے۔ الموحّدون کے عہد میں کسی قدر قابل ذکر نام صرف الرضائی (۵۷۲/۱۱۷۷ء) اور ابن سہل (۵۶۹/۱۲۵۱ء) کے ہیں۔ بعد میں غرناطہ کے سقوط تک لسان الدین الخطیب (۵۱۳/۱۳۱۳ء تا ۵۷۶/۱۳۷۴ء) اور ابن زرقی (۵۷۳/۱۳۱۳ء تا ۵۹۶/۱۳۹۳ء) نے

یعنی *La Poésie andalouse, en arabe : H. Peres*، *classique, au XI^e siècle* پر ۱۹۳۷ء اور طبع ثانی ۱۹۵۳ء۔ اس نے اندلسی شاعری کی تاریخی قدر و قیمت کی وضاحت کے ساتھ ساتھ اس عہد کی شاعری کی ایک مجموعی تصویر بھی کھینچ دی ہے۔ اگرچہ [الدلس کے] ایوان ہائے القدار میں علم کی کسی ایک شاخ میں ایک طرح کے تخصص کے وجود کا پتا چلا جا سکتا ہے، تاہم شاعری سب ادبی سرگرمیوں پر حاوی ہے۔ اسے ہر جگہ سیادت حاصل ہے، اس سے سب دروازے کھل جاتے ہیں اور ایک فی البدیہہ قصیدے کا صلہ وزارت ہو سکتی ہے (Garcia Gomes)۔ زیادہ تر نوکلاس کی نظم اور قصائد کی شکل میں، جو مشرقی اثر کے عود کر آنے کی ایک علامت ہے، تصور میں آنے والے ہر موضوع کو نظم کیا جاتا ہے : ہجاء، سرائی، زہدیات، غزلیات اور رزمیہ قصائد، خمریات و زندانہ گیت، ہر صنف موجود ہے۔ دورانہ زندگی کے اہم ترین واقعات کا ذکر بھی نظم میں کیا جاتا ہے، تاہم شعرا وصف نگاری کی جانب کچھ زیادہ مائل معلوم ہوئے ہیں، خواہ وہ مناظر فطرت سے متعلق ہو یا شہروں، باغوں، جانوروں اور انسانوں سے۔

قرطبہ میں ابن زیدون نے شہرت حاصل کی (۵۹۳/۱۱۰۳ء تا ۶۳۳/۱۲۴۰ء) جس نے شہزادی ولادہ کی محبت میں گیت گائے؛ اشبیلیہ میں خود بادشاہ المعتد (۵۸۸/۱۰۹۵ء) نے جس کی زندگی ایک خالص متحرک شاعری تھی (Garcia Gomez : *Poesia*، ص ۷۰)۔ اس نے اپنے دربار میں شعر و سخن کا ذوق پیدا کیا اور اس کی قدردانی کی کشش سے نہ صرف اندلسی شعرا جیسے ابن عمار (۵۷۷/۱۱۸۱ء تا ۵۸۸/۱۱۹۳ء) اور ابن تبالہ (۵۷۷/۱۱۸۱ء تا ۵۸۸/۱۱۹۳ء)

ہوا تھا، الطَّرطُوشی (۴۵۱ تا ۵۲۰/۱۰۵۹ء تا ۱۱۲۶ء) کی سراج الملوک اور ابن الشَّیخ البَلَوی (۵۲۶ تا ۵۶۰/۱۱۳۲ تا ۱۲۰۶ء) کے دائرۃ معارف نیز مقامات الحریری کے متعدد چربوں کی بدوات (جنہیں الشَّرِیشی (م ۵۶۱۹/۱۲۲۲ء) کی ذات میں اندلس کا سب سے ہر گو شارح مل گیا تھا)، مشرقی رنگ کا احیا ہو گیا۔

اگرچہ مرابطی فتح خصوصیت سے شاعری اور خالص ادب کے لیے نامازگار تھی، تاہم وہ علوم (Sciences) کے لیے، خواہ وہ مذہبی تھے یا غیر مذہبی، بہت سود مند ثابت ہوئی؛ چنانچہ وہ اس زمانے سے خوب ترقی کرنے لگے۔ یہاں مذہبی مضامین زیر بحث نہیں آئیں گے؛ اگرچہ ان کے بے شمار پرستار تھے تاہم ابن عاصم (۶۰ تا ۵۸۱۹ء) ۱۳۵۹ تا ۱۴۳۶ء کی تحفہ کے علاوہ کوئی قابل ذکر کتاب نہیں لکھی گئی۔ یہی صورت علوم لسان یا لغات کی ہے کیونکہ ابن سید البَطْلَیوسی (۵۰۸ تا ۵۸۰/۱۱۱۴ تا ۱۱۸۵ء) سے قطع نظر ان علوم کے اساتذہ ابن مالک (۶۰۵ تا ۵۶۲ء) ۱۲۰۸ تا ۱۲۷۴ء اور ابو حیان (۶۵۵ تا ۵۷۴ء) ۱۲۵۷ تا ۱۳۴۴ء نے اندلس سے باہر جا کر اپنے علم کے ثمرات سے اہل مشرق کو مستفید کرنا پسند کیا۔

جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے، صنف سیرنگاری نے القاضی عیاض (۴۷۸ تا ۵۴۴/۱۰۸۵ تا ۱۱۴۶ء)، ابن بَشْکُوَال (۴۹۳ تا ۵۷۸/۱۱۰۰ تا ۱۱۸۳ء)، الضَّبَّی (م ۵۹۹/۱۲۰۲ء) ابن الابر (۵۹۵ تا ۶۵۸/۱۱۹۸ تا ۱۲۶۰ء) اور ابن الزُّبَیر (۶۲۸ تا ۷۰۸/۱۲۳۱ تا ۱۳۰۸ء) کی بدولت بہت کامیابی حاصل کی۔ خاندانی تذکروں میں ابن سعید المغربي نے ایک بڑی تصنیف، یعنی المغرب کا اضافہ کیا، جو کہ الحجاری (۵۰۰ تا ۵۴۹ء)

محض پرانی روایات کو قائم رکھا۔ ان کے معاصرین نے شاعری کے زوال کا احساس کیا اور یہ سوچ کر کہ وہ وقت آگیا ہے کہ گزشتہ زمانے کی میراث کو ایک جگہ جمع کر لیا جائے تاکہ اسے فراموش ہونے سے بچایا جاسکے، انہوں نے انتخابی مجموعے مرتب کرنا شروع کیے، مثلاً ابن بَسَّام (م ۵۴۳/۱۱۴۷ء) نے ذخیرہ اور الفتح بن خاقان (م ۵۲۹/۱۲۷۴ء) نے تَلَاَیْدُ الْعِیَان اور مَطْمَحُ الْأَنْفُس۔ اسی طرح ابن سعید المغربي (۵۶۷/۱۲۷۴ء) نے اپنی تصنیف المغرب میں سے کتاب رايات المبرزین مقتبس کی تو گویا عربی اندلسی شاعری کا آخری عہد نامہ لکھ دیا (Poesia : Garcia Gómez، ص ۸۶)۔

بایں ہمہ اگر بلند پایہ یا کلاسیکی شاعری میں محض ایک دھندلی سی چمک نظر آرہی تھی تو یہ ”موشحات“ کی بدولت تھی، جنہیں گزشتہ صدی میں طبقہ امرا کے شعرا نظم کرتے رہے تھے (دیکھیے Arabica، ۱۹۵۵ء، شمارہ ۲) اور جو ایک بار پھر الأَعْمَى التَّطِیْلِ (م ۵۲۰/۱۱۲۶ء)، ابن باقی (م ۵۴۰/۱۱۴۵ء) اور بہت سے دیگر شعراء کی کوششوں کی بدولت بے مثال چمک دمک سے جگمگا اٹھے۔ علاوہ ازیں زَجَل (رک بآن)، جس کی ابتدا شاید غلط طور پر تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی سے منسوب کی جاتی ہے، ”ایسی شاعرانہ بلندیوں پر جا پہنچی جس کی نظیر پوری قرون وسطیٰ میں بہت کم ملتی ہے“ (Poesia : Garcia Gómez، ص ۸۱)۔ ابن قُزَّمان (م ۵۵۵/۱۱۵۹ء) اور مقبول عام شاعروں کی ایک کثیر تعداد نے شاعری کی اس صنف میں مہارت کا ثبوت دیا اور اسے عرب دور حکومت کے خاتمے تک زندہ رکھا۔

مشور ادب، جس کا ابن شہید اور ابن حزم کی وجہ سے ایک بہت ہی امید افزا آغاز

نیو یارک : ۱۸۶۷ء : (۵) A. F. v. Schack : *Poetry und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien* برلن - شٹ کارٹ ۱۸۶۵ء تا ۱۸۷۷ء (ہسپانوی ترجمہ)

از : J. Valera : *Poesía y arte de los Arabes en España y Sicilia* : (۶) G. Dierx : *Die arabische Kultur in mittela-* : (۷) R. Basset : *Alischen Spanien* : (۸) J. A. Sánchez Pérez : *La litt. populaire berbère et arabe dans le Maghreb* : (۹) *Mét. afr. et let chez les Maures d'Espagne* : (۱۰) *orient* : (۱۱) *Biografías de matemáticos Árabes que florecieron en España* : (۱۲) *قاهرة العرب في الأندلس، قاهرہ ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۲ء* : (۱۳) *قاهرة العرب في الأندلس، قاهرہ ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۳ء* : (۱۴) *Palacios Abenházam de Córdoba* : (۱۵) *Disertaciones y opús-* : (۱۶) *J. Ribera y Tarragó* : (۱۷) *Le poète* : (۱۸) *R. Blachère* : (۱۹) *arabe al-Mutanabbi et l' Occident musulman* : (۲۰) *A. Gon-* : (۲۱) *El amor platónico en la corte de : zález Palencia* : (۲۲) *los Califas* : (۲۳) *Bol. Ac. Córdoba* : (۲۴) *La corte literaria de : M. M. Antuña* : (۲۵) *Religión y Cultura* : (۲۶) *Alháquem II en Córdoba* : (۲۷) *La : Dom R. Alcocer Martinez* : (۲۸) *corporación de los poetas en la España musulmana* : (۲۹) *Ibn Faray : E. Téres Sádaba* : (۳۰) *de Jahn y su "Kitáb al-Hadit'iq" : las primeras* : (۳۱) *antologías árabeandaluzas* : (۳۲) *Andalus* : (۳۳) *Cinco : E. García Gómez* : (۳۴) *poetas musulmanes* : (۳۵) *عربی متون* : (۳۶)

۱۱۰۶ تا ۱۱۵۵ء) کی شجہ کا ایک سلسلہ تھی اور جس میں ابتدائی دور کے مؤرخین، بشمول لسان الدین الخطیب، کی تصانیف سے ایک بار پھر وسیع پیمانے پر استفادہ کیا گیا۔ جغرافیے کی اقلیم میں یقیناً سب سے بڑا نام الادریسی (۸۹۳ء تا ۹۶۴ء/۱۱۰۰ تا ۱۱۶۹ء) کا ہے بحالیکہ المغرب، خصوصاً اندلس کے مصنفین، مثلاً ابو حامد القرطابی (۸۷۳ء تا ۵۶۵ھ/۱۰۸۱ء تا ۱۱۶۹ء)، ابن جبر (۵۶۰ء تا ۶۱۴ھ/۱۱۳۵ء تا ۱۲۱۷ء) اور العبدی (۱۲/۷۰۰ء) نے بہت اچھے سیاحت نامے تحریر کیے۔

چھٹی اور ساتویں صدی ہجری/بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی اندلس میں علوم، یعنی ریاضیات، ہیئت، طب، علم ادویہ اور عام نباتات کا عہد زریں تھا۔ یہاں ان لوگوں کے ناموں کو دہرانے کی کوئی ضرورت نہیں جنہوں نے ان علوم میں شہرت حاصل کی (دیکھیے اوپر، ہڈیل (ب) چھٹی سے بارہویں صدی تک) اس عہد کے سرکردہ فلسفیوں اور صوفیوں کے نام بھی اسی فصل میں ملیں گے۔

الجمیادہ (Aljamiada) ادب کے لیے رک بہ الجمیہ؛ قرون وسطیٰ کی پوری تصانیف پر اندلس کی عربی شاعری کے امکانی اثر کے بارے میں رک بہ موشح، زجل۔

مآخذ : علاوہ ان کتابوں کے جو متن مقالہ میں مذکور ہو چکی ہیں، دیکھیے تنقیدی تصانیف اور تواریخ ادب : (۱) *R. Dozy : Scriptorum arabum* : (۲) *loci de Abbadidis* : (۳) *Poesía his-* : (۴) *L. Eguilas y Yanguas* : (۵) *stórica, lirica y descriptiva de los Árabes andaluces* : (۶) *El siglo de oro : F. Simonet* : (۷) *de la literatura árabe-española* : (۸) *The Poetry of the Arabs of Spain : G. J. Adler* : (۹)

ابن خیر الاشبیلی : فہرستہ، در BAH، ج ۱۰ و ۱۱، سرقسطہ ۱۸۹۳-۱۸۹۵ء؛ (۲۱) الشَّقْدِی: رسالہ، ہسپانوی ترجمہ از Garcia Gómez: *Elogio der Islam español*، میڈرڈ۔
 غرناطہ ۱۹۳۴ء و فرانسیسی ترجمہ از A. Luya، در Hesp،
 ۱۹۳۶ء (ربع ثالث)، ص ۱۳۳ بعد؛ (۲۲) المَقْرَی: *Analectes*، لائیڈن ۱۸۵۵ء تا ۱۸۶۱ء؛ منتخبات و تراجم؛ (۲۳) ابو الولید الحنیری: البدیع فی وصف الرّیج، طبع H. Péres، رباط ۱۹۴۰ء؛ (۲۴) ابن دُحْیہ: المَطْرَب فی اشعار اهل المغرب، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۲۵) ابن سعید المغربی: کتاب رایات المبرّزین، طبع و مترجمہ Garcia Gómez، میڈرڈ ۱۹۴۲ء (انگریزی ترجمہ، از *Anthology of Moorish Poetry*: A. J. Arberry، کیمبرج ۱۹۵۳ء)؛ (۲۶) A. R. Nykl: مختارات من الشعر الاندلسی، بیروت ۱۹۴۹ء؛ (۲۷) E. Garcia Gómez: *Poems arábigoandaluces*، میڈرڈ ۱۹۳۰ء، بار دوم ۱۹۴۰ء و بار سوم ۱۹۴۳ء (جزوی انگریزی ترجمہ، از H. Morland: *Arabic Andalusian Cacidas*، لندن ۱۹۴۹ء)؛ (۲۸) وہی مصنف: *Qasidas de Andalus puestas en verso castellano*، میڈرڈ ۱۹۴۰ء۔

(ادارۃ لآ لائیڈن، بار دوم)

* العرجی: عبداللہ بن عمر؛ حضرت عثمانؓ

کا پرپوتا، جسے اموی خاندان کے شعرا میں سے بہترین تسلیم کیا جاتا ہے۔ وہ ایک کریم النفس شخص تھا، لیکن طبیعت میں کچھ تندہی تھی۔ اس نے سیاست میں حصہ لینے کی کوشش کی اور متعدد مہموں میں شامل ہوا (بالخصوص ان مہموں میں جو بوزنطیوں کے خلاف مسامہ بن عبدالملک کی سرکردگی میں بھیجی گئیں۔) مسامہ کے ہمراہیوں میں اس کا شمار نامور شہسواروں میں تھا اور بلاد روم میں اس نے کارہائے نمایاں انجام دیے اور فتوحات کے تقاضے سے بہت روپیہ صرف کیا (دیکھیے الاغانی، ۱: ۱۵۷، ۱۶۰)؛ اقتدار

کے حصول میں ناکام رہنے کے بعد وہ سیاست سے کنارہ کش ہو کر حجاز واپس آ گیا۔ وہ کبھی مکہ میں رہتا تھا اور کبھی اپنی جاگیر العرج میں، جو طائف کے قریب تھی اور جس سے اس کی نسبت العرجی ماخوذ ہے۔ [اس کی بیوی ام عثمان بنت مُصْعَب بن الزبیر بن العوام کی نواسی تھی۔ غالباً اسی قرابت داری کی وجہ سے العرجی کے حالات اخباریان بنو الزبیر کے ہاں محفوظ تھے]۔ زندگی میں کوئی خاص شغل باقی نہ رہنے کی وجہ سے وہ بھی حجاز کے بہت سے دوسرے امرا کی طرح اپنا وقت لہو و لعب اور عیش پرستی میں گزارنے لگا اور عشقیہ نظمیں لکھنے والے شعرا کی اس جماعت میں شامل ہو گیا جس کا ان دنوں مکہ اور مدینے میں بڑا عروج تھا۔ [نسب اور مذہب غرامی میں اس نے عمر بن ابی ربیعہ کا تتبع کیا اور اس کی طرز کو کامیابی سے اختیار کیا]۔ بلاشبہ حسد کی بنا پر اس نے والی مکہ محمد بن ہشام المخزومی کی ہجو میں اشعار لکھے، جو خلیفہ ہشام کا ماموں [اور سخت لاف زن، متکبر اور جبار شخص تھا] اور اسے بدنام کرنے کی غرض سے اس کی والدہ جیداء [اور اس کی بیوی جیرد] تک کو اپنی تشبیب کا موضوع بنا ڈالا۔ اس کے اس رویے کا یہ نتیجہ ہوا کہ اس پر گرفت ہوئی، اسے شکنجے میں جکڑا گیا، [بازاروں میں اس کی تشہیر کی گئی] اور زندان میں ڈال دیا گیا، جہاں وہ [تقریباً نو سال قید رہنے کے بعد] [الاغانی، ۱: ۱۶۳؛ العینی، ۲: ۳۱۶؛ معاهد، ۲: ۵۷] غالباً حدود ۵۱۲ھ/۷۳۸ء میں فوت ہو گیا۔ [کہتے ہیں کہ وہ سرخ و سفید رنگت کا، کرنجی آنکھوں والا، خوش رو آدمی تھا، مگر کوسہ تھا] (الاغانی، ۱: ۱۶۳ س ۱۷۷) اور اس کا حنجرہ ابھرا ہوا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خود اپنے خاندان میں اس کی کوئی خاص

عَرَادہ : قرون وسطیٰ میں توپ خانے کا ایک * آلہ۔ عام طور پر یورپ سے لے کر چین تک ہر جگہ دو نمونوں کے آلے توپ کا گولا پھینکنے کے لیے استعمال ہوتے تھے، جنہیں ایک سے زیادہ آدمی چلایا کرتے تھے۔ ان میں سے ایک آلہ بھاری قسم کا تھا، جس سے گولا یا پتھر بہت بڑے فاصلے سے ایک مرکز گریز (centrifugal) قوت کے ذریعے، جو ایک بڑے بازو کو ادھر ادھر جنبش دینے کے ذریعے حاصل کی جاتی تھی، چھوڑا جاتا تھا۔ اس قسم کے آلوں کو منجنیق (mangonela) کہتے تھے۔ دوسری قسم کا آلہ ذرا ہلکا ہوتا تھا، جس کے ذریعے پتھر یا گولے کو ایک لمبے دھرمے (Shaft) کے ذریعے، جس میں ایک رسی کو [کھینچنے کے بعد] ڈھیلا چھوڑنے سے زبردست تصادم پیدا کر دیا جاتا تھا، بڑے زور سے پھینکا جاتا تھا۔ اس قسم کے آلوں کو عَرَادہ کہتے تھے۔ بڑی چرخ کمان (arbalast)، جو ایک گاڑی پر رکھی ہوتی ہے، اور عَرَادے میں اصولی فرق صرف یہ ہے کہ چرخ کمان مقابلہ ہلکی ہوتی ہے اور کسی دوسرے گولے یا پتھر کو دھکیلنے کے بجائے خود اپنے تیر کو پھینکتی ہے۔ عَرَادہ اور منجنیق ظاہر ہے کہ معاصرہ توڑنے کے آلات تھے اور میدان جنگ میں استعمال نہ ہوتے تھے۔ خود یہ لفظ عَرَادہ بھی سریانی زبان کی ایک ایسی ترکیب سے ماخوذ ہے اور کلاسیکی یونانی لفظ Onagros سے مطابقت رکھتا ہے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ قرون وسطیٰ کی یونانی زبان میں manganiken سے بظاہر ایک ہلکا ہتیار مراد لیا جاتا تھا۔ اس سلسلے میں جو التباس پیدا ہوا ہے اس کا سبب غالباً یہی ہے۔ آج کل عَرَادہ کا اطلاق توپ پر ہوتا ہے (رکھ بہ غرہ)۔

ماخذ: (۱) Kalervo Huuri: Zur Geschichte des

قدر و منزلت نہ تھی (الآغانی، ۱: ۱۵۴) تاہم ماخذ میں اس کی شدہ سواری، تیراندازی اور تیر تراشی میں مہارت کی تعریف کی گئی ہے۔

ماخذ: (۱) ابن کاہوان حال ہی میں بغداد میں ایک دیباچے کے ساتھ طبع ہوا ہے۔ [متفرق اشعار کئی ماخذ میں دیے گئے ہیں، مثلاً دیکھیے الآغانی: معاهد: لسان العرب، ۴: ۵۱، ۴۱۷ و ۸ و ۴۰۴: ۹ و ۳۹ و ۱۰: ۱۰۰ و ۱۸: ۲۴۳: الحماسہ، ص ۵۴۹: بالقوت: معجم البلدان، بمدد اشاریہ: ابوعلی القالی: الآمالی، ۱: ۱۶۲، وغیرہ] نیز دیکھیے (۲) ابن قتیبہ: الشعر، ص ۳۶۵ تا ۳۶۶: (۳) وہی مصنف: معارف، [طبع وشفٹ، ص ۱۰۰]، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء، ص ۸۶ [ابن قتیبہ نے دونوں کتابوں میں لکھا ہے کہ العرجی نے ابراہیم بن ہشام المغزومی کی وجو کہی اور ابراہیم نے اسے قید کیا۔ ابراہیم ۱۰۶ تا ۱۱۱ھ میں والی حرمین تھا: التراکشی: (المعجب، بار اول، ص ۱۶) نے ابراہیم السبیرہ لکھا ہے، جو غلط معلوم ہوتا ہے: (۴) الجاحظ: العیون، بار دوم، بمدد اشاریہ: (۵) الآغانی، ۱: ۴۷ تا ۱۶، بمدد اشاریہ: [نیز دیکھیے (۶) عبدالرحیم المباسی: معاهد التنبیص، قاہرہ ۱۳۱۶ھ، ۲: ۵۵ تا ۵۸: کئی بیانات، جو الآغانی میں الزبیر بن نکر (م ۲۵۶ھ) سے روایت کیے گئے ہیں، بظاہر (۷) الزبیر: اخبار العرجی سے ماخوذ ہیں، جس کے لیے دیکھیے ابن ندیم، ص ۱۱۱: (۸) العینی برہامی، خزائن الادب، بار اول، ص ۱۶: (۹) البغدادی: خزائن، ۱: ۹۹: (۱۰) بالقوت، بذیل العرج: (۱۱) براکلمان، ۱: ۴۹: (۱۲) طہ حسین: حدیث الاربعاء، ۲: ۷۲ تا ۸۱: (۱۳) O. Rescher: Abriss، ۱: ۱۴۶ تا ۱۴۷: (۱۴) C. A. Nallino: Scritti، ج ۶ (= Letteratura، ص ۶۱ و فرانسیسی ترجمہ، ص ۹۷ تا ۹۸): (۱۵) F. Gabrieli: Un poeta minore: Studi Orient. in onore di comayyde: al-'Argi، G. Levi Della Vida، ص ۳۶۱ تا ۳۷۰، مع ماخذ۔

(CH. PELLAT)

الفاظ کے صحیح مفہوم کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ایک کہاوٹ ہے کہ جو چیز چور سے بچ جائے، اس پر عَرَّاف قبضہ کر لیتا ہے؛ (۳) قُنَاقِن کے معنی ہیں دھینہ شناس۔ حازی وہ شخص ہے جو اعضا کی بناوٹ یا چہرے کے تلوں سے قیافہ شناسی کرتے ہیں۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ جو شخص عَرَّاف یا کاہن سے مشورہ لیتا ہے، وہ کافر ہے [ایک اور حدیث میں ہے کہ جو شخص عَرَّاف سے جا کر کچھ پوچھے گا، اس کی چالیس دن کی نماز قبول نہیں ہوگی]۔ حضرت عمرو بن العاص عَرَّاف تو نہ تھے لیکن اپنی عملی دانائی کی وجہ سے مشہور تھے۔ دو مسافروں حَصِیرہ اور قَطَّال کے ناموں سے انہوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ حضرت عثمانؓ کو پہلے محصور کیا گیا اور اس کے بعد انہیں قتل کیا گیا (الطبری، ۱ : ۳۲۵۰)۔ بقول اخوان الصفا کاہن کوئی آلہ، کتابیں یا حساب وغیرہ کا استعمال نہیں کرتا، بلکہ وہ اپنے قیاس پر اعتماد کرتا ہے اور جو کچھ دیکھتا اور سنتا ہے، اس کی تاویل و توجیہ کرتا ہے۔ اس قسم کی پیشین گوئیوں کے طریق عمل کو بیان کرنے کے لیے ”زَجَر“ کا لفظ استعمال ہوتا ہے اگرچہ پہلے اس کے معنی یہ لیے جاتے تھے کہ پرندوں اور جانوروں سے شگون لیا جائے۔ ابن خلدون ان پیشین گوئیوں کے متعلق ایک نظریہ پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ ایک ملکہ ہے جو روح انسانی سے مخصوص ہے اور روح کی ترکیب کچھ اس طرح ہوئی ہے کہ وہ اس قفس عنصری میں مقید رہنے کے باوجود بلند و بالا تر و حائر مدارج طے کر سکتی ہے۔

مآخذ : (۱) لسان العرب، بذیل مادۃ عرف؛ [۲]

تاج العروس، بذیل مادۃ عرف؛ (۳) المسعودی : مروج

الذهب، ۳ : ۳۵۲؛ (۴) الإشبہی : المستطرف، باب ۶۰؛

mittelalterlichen Geschützwesens aus orientalischen Quellen، ہیلسنکی و لائپزگ ۱۹۴۱ء (Studia Orientalia) : Cl. Cahen (۲) : (۳ : ۱) Societas Or. Fennica طبع : Un traité d'armurerie composé pour Saladin, Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Fr. Damas، ۱۲ (۱۹۴۷-۱۹۴۸) : ۱۵۷ تا ۱۵۸. (CL. CAHEN)

* **عَرَّاف : (ع)؛** [کاہن (رَکَ بَان) اور طبیب کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے]۔ اس کے لفظی معنی ہیں علم میں نمایاں، یا پیشہ ور ماهر علم۔ [ابن الاثیر کے نزدیک عَرَّاف بمعنی منجم یا حازی مستعمل ہے جو علم غیب کا دعویٰ کرتا ہے۔ بقول الراغب، عَرَّاف بھی کاہن کی مانند ہوتا تھا، البتہ فرق یہ تھا کہ عَرَّاف مستقبل کے احوال کی خبریں دیتا تھا اور کاہن ماضی کی خبریں بتاتا تھا]۔ اس کے مترادف الفاظ کئی ایک ہیں، مثلاً (۱) طبیب (حکیم یا ڈاکٹر)۔ [عروۃ بن حزام العذری کا شعر ہے :

فَقُلْتُ لِعَرَّافِ الْيَمَامَةِ دَاوِنِي

فَإِنَّكَ إِنْ أَبْرَأْتَنِي لَطَيْبٌ]

یعنی میں نے عَرَّاف یمامہ سے کہا : ”میرا علاج کرو، کیونکہ اگر تم مجھے اچھا کر دو تو یقیناً تم طبیب ہو،“ اور ”عَرَّاف یمامہ اور عَرَّاف نجد مجھے اچھا کر دیں تو میں انہیں ان کا حق خدمت دوں گا“۔ یہ دونوں علی الترتیب رَّبَّاح بن عَجَلہ اور الأَبْلَق الأسدی تھے؛ (۲) کاہن [رَکَ بَان] اصل میں وہ شخص ہوتا ہے جو سوال کرنے والے کے الفاظ، طرز عمل اور حالات سے نتائج اخذ کر کے اس کے سوال کا جواب دے اور یا ان چیزوں کا پتا بتائے جو چوری کی گئی ہیں یا کم ہو گئی ہیں۔ کہتے ہیں کہ عَرَّاف کا درجہ کاہن سے کسی قدر کم ہوتا ہے، لیکن بلاشبہ ان

(۵) التلوخی : نشوار المحاضرة، ص ۲۶۳ تا ۲۶۸ : (۶) آذوان الصفاء، ص ۳۸۲ : (۷) ابن خلدون : مقدمة، کتاب اول، دیباچہ، ص ۶، ص ۲ : (۸) تاش کبری زادہ : مفتاح السعادة، ۱ : ۲۹۳ : (۹) Prophecy : A. Guillaume and Divinations I. Gold- (۱۰) : ۱۹۸ : بعد، ۲ : ۲۵ : ۱ : Abhandlungen zur arab. Philologie : zihier (A. S. TRITTON)

* **عرس : با عروس (ع) جمع : آغراس و عرسات)،**

اس کا ابتدائی مفہوم دلہن کو دولہا کے گھر پہنچانا، یا شادی، نیز محض دعوت شادی [ولیمہ] ہے۔ اس سے باب افعال میں متعدی فعل آغرس بنا، یعنی "اس نے دعوت ولیمہ کی [اتخذ عرساً، القاموس]۔" لفظ عروس دولہا اور دلہن دونوں معنوں میں آتا ہے، لیکن متاخر زمانے میں اس کی جگہ دولہا کو [عرس و] عرس اور دلہن کو عروسہ کہنے لگے (بہ الک الک نام الف لیلۃ و لیلۃ میں بھی پائے جاتے ہیں (دیکھیے Supplement : Dozy) - شادیاں دو طرح کی ہوتی ہیں : مرد کے قبیلے یا گھر میں نکاح ہو تو اسے عرس کہتے ہیں اور اگر دلہن کے قبیلے یا گھر پر ہو تو عترہ (ابن الاغرابی [م ۲۳۱/۵۸۳۵] نے بھی لسان العرب (۶: ۲۸۳) میں یہ فرق ظاہر کیا ہے (دیکھیے فیروز آبادی : القاموس، بذیل مادۃ ع-ہر اور ع-ر-س)۔ یوں عملاً یہ دونوں شکلیں بڑی حد تک یکساں ہوتی ہیں، فرق صرف اس جگہ کا ہے جہاں بڑی بڑی رسوم ادا کی جائیں اور ایک فرق یہ بھی ہے کہ عترہ میں دلہن کو دولہا کے گھر بھیجنے (زقہ) کی رسم نہیں ہوتی۔

(الف) G. Jacob کہتا ہے : "نظموں سے زمانہ

جاہلیت کی نکاح کی رسموں پر بہت کم روشنی پڑتی ہے۔" خود جزیرہ نماے عرب میں یہ رسمیں بظاہر بہت سادگی سے منائی جاتی تھیں، جیسا کہ ہندوؤں

میں اب بھی دستور ہے (دیکھیے نیچے)۔ بعد کے زمانے میں جو شان و شوکت پیدا ہوئی، خصوصاً برات میں، وہ غالباً پہلے مفقود تھی۔ شادی کا جشن ایک ہفتے رہتا تھا؛ اسی لیے اسے اُسبوع بھی کہتے ہیں (دیکھیے الاغانی، ۱۲ : ۱۴۵)۔ دلہن کا بناؤ سنگار ہوتا ہے، وہ خوشبو میں بسائی جاتی ہے اور اس کی آنکھوں میں سرمہ لگتا ہے۔ ایک پرانی مثل ہے : [لَا مَخْبَأَ لِعَظْمٍ بَعْدَ عُرْسٍ]۔ شادی کے بعد، خوشبو چھپائی نہیں جاتی (Delectus : Noldeke، ص ۸، ص ۹ : المیدانی : [کتاب الأمثال - Proverbia، طبع Freytag، ۲۳ : ۲۶۹]۔ چونکہ دلہن دولہا کے گھر بھیجی جاتی ہے اسی لیے اسے الہدیٰ کہتے ہیں (دیکھیے عترہ، قصیدہ ۲۷، ص ۱ : [کرجع الوشم فی کتب الہدی])۔ عموماً گھر کی کچھ خواتین دلہن کے ساتھ جاتی ہیں، لیکن نہایت سادگی اور خاموشی سے اور بغیر کسی قسم کی نمود و نمائش کے۔ یہ بات کم از کم اس حکایت سے ضرور معلوم ہوتی ہے کہ جب عقیل بن علائہ نے اپنی دختر کی منگنی خلیفہ یزید اول سے کی تو یہ شرط لگائی کہ خلیفہ کے گھر والوں میں سے کوئی شخص دلہن کو لینے نہ آئے، بلکہ وہ خود اپنی بیٹی کو ایک اولٹ پر بٹھا کر ان کے ہاں پہنچا دے گا (الاغانی، ۱۱ : ۹۰)۔ بعض اوقات دلہن کو ڈولے (میزقہ) میں پہنچایا جاتا تھا (دیکھیے : الجوهري : صحاح، بذیل مادۃ ز ف ف)، جیسا کہ مکے میں اب بھی دستور ہے (Mekka : Snouck Hurgronje، ۲ : ۱۸۲)۔ دولہا اور دلہن کے لیے ایک خاص خیمہ ضرور نصب کیا جاتا تھا۔ دولہا کے لیے ایک پرانی مثل ہے : "نوشہ کے شاہ ہننے میں تھوڑی ہی کسر رہ جاتی ہے" (الجوهري : صحاح، بذیل مادۃ ع ر م، المیدانی : کتاب الأمثال،

۱۲ : ۱۳۳)۔

اس کے برعکس عرب سے ملحقہ ممالک میں شادیاں بڑی شان و شوکت سے ہوتی تھیں؛ چنانچہ عراق کے ایک ایرانی گھرانے میں جب شادی رچائی گئی تھی تو برات بڑی دھوم کی تھی (کتاب الآغانی، ۲۰ : ۲۳)۔ اسی طرح I. Macc نے (۹ : ۳۷) بہت قدیم زمانے میں ملک شام کی ایک شادی کا ذکر کیا ہے : [وہ بڑے شاندار پیمانے پر شادی رچاتے ہیں اور دلہن کو بڑی دھوم دھام سے گھر لاتے ہیں]۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے میں بھی ہمیں یہ ذکر ملتا ہے کہ ایک سیدھے سادے بدوی نے شمالی شام میں ایک شادی کے جشن کی شان و شوکت دیکھی تو حیران رہ گیا (کتاب الاغانی، ۱۲ : ۳۵، بعد)، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شام کے رسم و رواج سے عرب مانوس نہیں تھے (Freytag : *Einleitung in das Studium der arab. Sprache*، جون ۱۸۶۱ء، ص ۲۰۳ تا ۲۰۴ ; *Die Ehe bei den Arabern* : Wellhausen، در N. G. W. Gött، ۱۸۹۳ء، ص ۳۴۱، بعد ; Jacob : *Altarab. Beduinenleben*، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۵۷ تا ۵۸)۔

(ب) کتب احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہور اسلام کے بعد بھی ایام جاہلیت کی رسوم کی سادگی باقی رہی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نکاح کے وقت حضرت عائشہؓ نے سبرخ دھاری دار کپڑے کی ایک قمیص (دُرْعَ قَطْر) پہن رکھی تھی، جو بحرین سے آئی تھی (ابن الأثیر: النہایۃ، بذیل مادۃ، ق-طر)۔ اس کے بعد جب کبھی مدینے میں کسی خاتون کی شادی ہوتی تو وہ زفاف کے لیے آپ سے یہی قمیص

مانگ کر لے لیتی تھی (البخاری : ہبہ، باب ۳۴)۔ جب حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی شادی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ہوئی تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے گھر ہی پر اس کی تیاری کی تھی۔ انہوں نے زمین پر بطحاء کی نرم مٹی بچھا دی اور اس پر دو گدوں میں کھجور کی چھال (لیف) بھر کر انہیں پھیلا دیا۔ دعوت میں انہوں نے مہمانوں کے سامنے تازہ کھجوریں، انجیر اور شربت پیش کیے اور کمرے میں ایک طرف کپڑے اور مشکیزہ لٹکانے کے لیے ایک اوٹ رکھ دی (ابن ماجہ : نکاح، باب ۲۴)۔

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے جہیز میں ایک جہاز دار ریشمیں لباس (خمیل)، ایک مشکیزہ (قربہ) اور ایک گدا تھا جس میں اذخر گھاس بھری ہوئی تھی (النسائی، نکاح، باب ۸۱)۔ ایک دوسری روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حاشیے دار قالین (أنماط) خریدنے کی اجازت دے دی تھی (النسائی : نکاح، باب ۸۳)۔

متعدد احادیث (البخاری، نکاح، باب ۵۸ و ۶۴؛ تفسیر سورہ ۳۳ [الاحزاب]، باب ۸؛ ابن ماجہ : نکاح، باب ۲۱ و ۲۴؛ النسائی، نکاح، باب ۱۸ و ۷۷؛ احمد بن حنبل، ۳ : ۱۹۶) سے ظاہر ہوتا ہے کہ دلہن کو دولہا کے گھر پہنچانے کے لیے اس کی ماں اور دوسری رشتے دار خواتین جایا کرتی تھیں۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے نکاح کیا تو ان کی والدہ حضرت ام رومانؓ نے انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہاں پہنچایا تھا اور وہاں متعدد خواتین ان کے استقبال کے لیے موجود تھیں، جنہوں نے عَلٰی الْخَيْرِ وَالْبَرَکَةِ وَعَلٰی خَيْرِ

طاثر [= خیر و برکت اور نیک شگون کے ساتھ] کہہ کر انہیں خوش آمدید کہا پھر ان خواتین نے آپ کا سر دھویا اور آپ کی زیب و زینت کی۔

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ شادی کے موقعوں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دولہا و دلہن کو ان الفاظ میں برکت کی دعا دیتے تھے بَارَكَ اللهُ لَكُمْ وَبَارَكَ عَلَيْكُمْ وَجَمَعَ بَيْنَكُمْ فِي خَيْرٍ (بعض روایات میں ضمیر جمع کی جگہ ضمیر واحد ہے یعنی "بَارَكَ لَكَ" "وَبَارَكَ عَلَيْكَ" "اسی طرح فی خیر" کی جگہ "علی خیر" ہے اور یوں بھی ہے : وَبَارَكَ لَكَ فِيهَا)۔ [اس دعا کا مفہوم ہے : (اللہ تمہیں یا تجھے برکت دے، یہ تقریب تمہارے ہاتھوں کے لیے موجب برکت ہو اور اللہ تم دونوں کو خیر سے نوازے) (ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۳؛ الترمذی، نکاح، باب ۷؛ ابو داؤد، نکاح، باب ۳۵؛ احمد بن حنبل، ۲ : ۳۸۱، نیز دیکھیے ۱ : ۲۰۱ و ۳ : ۳۵۱؛ النسائی، نکاح، باب ۷۳؛ الدارمی، نکاح، باب ۶)۔ آپ نے جاہلیت کے یہ دعائیں الفاظ ممنوع قرار دیے تھے : بالرفاع والبنین (= باہمی اتفاق اور بیٹوں کے ساتھ؛ النسائی، نکاح، باب ۷۳؛ ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۳؛ الدارمی، نکاح، باب ۱۶؛ احمد بن حنبل، ۱ : ۲۰۱ و ۳ : ۳۵۱)۔

دلہن کو اس کے دولہا کے گھر پہنچانے کے موقع پر لڑکیاں خیر سگالی اور مسرت کے اظہار کے لیے گیت گاتی ہوئی جایا کرتی تھیں۔ ایسے ایک گیت کے دو ابتدائی مصرعے اب تک محفوظ ہیں : "اتیناکم اتیناکم فعیانا فعیاکم" (= ہم تمہارے ہاں آئے ہیں، ہم تمہارے ہاں آئے ہیں، خدا ہمیں بھی لمبی زندگی عطا فرمائے

اور تمہیں بھی درازی عمر نصیب ہو) ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۱؛ البخاری، نکاح، باب ۶۴)۔ ان الفاظ کے بجائے یوں بھی آیا ہے : اتیناکم اتیناکم فعیونا فعییکم (= ہم تمہارے ہاں آئے ہیں، ہم تمہارے ہاں آئے ہیں؛ تم ہمیں خوش آمدید کہو، ہم تمہیں خوش آمدید کہیں؛ احمد بن حنبل، ۴ : ۷۸)۔ حضرت انس بن مالکؓ کی روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خاص طور پر پسند فرمایا ہے کہ عورتیں اور بچے شادی کی رسموں میں شریک ہوا کریں (البخاری، نکاح، باب ۷۶؛ مناسک الانصار، باب ۵)۔ ایسے مواقع پر نوعمر لڑکیاں دف بجا کر گانے گایا کرتی تھیں۔ ان گانوں میں غزوۂ بدر کے شہداء کا ذکر ہوتا تھا کیونکہ اس کی اجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یقینی طور پر دے دی تھی (البخاری، نکاح، باب ۴۹ و مغازی، باب ۱۱۲؛ ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۰، ۲۱؛ الترمذی، نکاح، باب ۶؛ النسائی، نکاح، باب ۷۲، ۸۰؛ الطیالسی، عدد ۱۱۲۲۱؛ احمد بن حنبل، ۳ : ۴۱۸)۔ بعض دوسری قسم کے آلات موسیقی بھی مذکور ہیں، مثلاً ایک اور قسم کا دف (غربال؛ ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۰) اور ڈھول (طبل؛ ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۱)۔ اس موسیقی کا مقصد یہ تھا کہ لوگوں میں شادی کا عام اعلان ہو جائے (ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۰؛ الترمذی، نکاح، باب ۶؛ احمد بن حنبل، ۳ : ۷۵) بلکہ ایک روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایسی شادی کی مخالفت فرمائی ہے جو انتہائی خاموشی سے اور چپ چھانے کر لی جائے (احمد بن حنبل، ۴ : ۷۸)۔

دھوت ولیمہ یا طعام

شادی کے سلسلے میں مردانہ دعوت ولیمہ یا طعام ایک ضروری چیز ہے (البخاری : نکاح، باب

نکاح، باب ۷، ۵۵، ۵۷، ۶۹، ۷۰؛ الدعوات، باب ۵۳؛ الادب، باب ۶۷؛ بیوع، باب ۱؛ مسلم، نکاح، حدیث ۷۹ تا ۸۱، ۹۰ وغیرہ)۔ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ ان کی والدہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے ایک شادی کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حیس [یعنی کھجور، دھن اور گھی کے ایک مرکب] کی ایک قعب (قالب) بھیجی اور اسے آپ نے باری باری دس دس مہمانوں کے سامنے پیش کیا تا آنکہ وہ سب سیر ہو گئے (مسلم، نکاح، حدیث ۹۴ و ۹۵؛ النسائی، نکاح، باب ۸۴)۔ سہل بن سعد فرماتے ہیں کہ جب ابو اسید الساعدی رضی اللہ عنہ کا نکاح ہوا تو دعوت ولیمہ کے بعد ان کی دلہن نے ایک شربت تقسیم کیا جو کھجوروں کو بھگو کر بنایا گیا تھا (نقیع) اور خود اسی نے تیار کیا تھا (البخاری، نکاح، باب ۷۲، ۷۸، ۷۹؛ اشربہ، باب ۷، ۹)۔

دعوت ولیمہ میں شرکت ہمیشہ قبول کرنی چاہیے (مسلم، نکاح، حدیث ۱۰۰ و ۱۰۱؛ ابو داؤد، اطعمہ، باب ۱؛ احمد بن حنبل، ۲؛ ۲۲)۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما دعوت ولیمہ کبھی رد نہیں کرتے تھے، خواہ وہ اس دن [نفلی] روزے ہی سے کیوں نہ ہوں (البخاری، نکاح، باب ۷۸؛ مسلم، نکاح، حدیث ۱۰۳؛ الدارمی، اطعمہ، باب ۴)۔ دعوت میں غریب اور مالدار ہر حیثیت کے لوگوں کو مدعو کرنا چاہیے، چنانچہ ایک روایت میں جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہا گیا ہے کہ ایسی دعوت ولیمہ جس میں مال دار لوگ تو کھائیں اور غریبوں کو اس سے دور رکھا جائے ایک بہت بُری دعوت ہے (احمد بن حنبل، ۲ : ۴۹۴)۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے

۶۹؛ احمد بن حنبل، ۵ : ۳۵۹؛ زید : المجموع، عدد ۹۴۹، وغیرہ)۔ یہ دعوت پہلے دن لازمی (حق) ہے اور دوسرے دن مستحسن (معروف)؛ (امام الترمذی) نے اسے سنۃ بھی قرار دیا ہے اور اگر تیسرے دن کی جائے تو محض دکھاوا (سُتَّة وریاء) ہے، یعنی یہ دعوت فقط شہرت و ریاکاری ہوگی (الترمذی، نکاح، باب ۱۰؛ ابو داؤد : اطعمہ، باب ۵؛ الدارمی، اطعمہ، باب ۲۸؛ ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۵؛ احمد بن حنبل، ۵ : ۲۸، ۳۷۱)۔ الدارمی نے حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ کی سند سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پہلے دو دن کی دعوت تو قبول فرما لیتے تھے، لیکن تیسرے دن شرکت سے انکار فرماتے تھے (ابو داؤد، اطعمہ، باب ۵؛ الدارمی، اطعمہ، باب ۲۸)؛ لیکن امام البخاری نے نکاح، باب ۷۲ کا عنوان قائم کر کے ایک ہفتے تک دعوتیں کرنے کا ذکر کیا ہے، نیز یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک یا دو دن کی کوئی تعیین نہیں فرمائی۔ ربیعۃ الاسلامی رضی اللہ عنہ کی شادی کے موقع پر (احمد بن حنبل، ۴ : ۵۸) روٹی اور گوشت کھلایا گیا تھا، جس کا بظاہر حیس کی طرح عام دستور تھا، کیونکہ بعض روایات میں خاص طور پر بیان ہوا ہے کہ [فلاں دعوت میں] گوشت اور روٹی نہیں تھی (ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۴؛ مالک، نکاح، باب ۴۸؛ احمد بن حنبل، ۳ : ۹۹، ۱۹۵، ۲۶۴؛ البخاری، نکاح، باب ۱۳ و ۶۱؛ النسائی : نکاح، باب ۷۹)۔ بعض دوسری روایات میں جو کے دو مد بیان ہوئے ہیں (البخاری، نکاح، باب ۷۱؛ احمد بن حنبل، ۶ : ۱۱۳)؛ ایک بھیڑ اور باجرا بھی مذکور ہے (احمد بن حنبل، ۵ : ۳۵۹)؛ لیکن ولیمے میں کم از کم ایک بھیڑ ضرور ذبح کی جانا چاہیے (البخاری برایت انس بن مالک رضی اللہ عنہما)

مفتاح كنوز السنۃ، بذیل مادۃ ولیمہ، نیز مادۃ ولیمہ)۔

حسب ذیل دو حدیثیں حجلۃ عروسی کے موقع کی دعاؤں پر مشتمل ہیں: (۱) ”جب تم میں سے کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرے تو وہ اس کے ساتھ ہر ہاتھ رکھتے ہوئے (اللہ سے) برکت کی دعا مانگے اور شیطان رجیم کے شر سے ہٹا کی دعا مانگے“ (مالک: الموطأ، نکاح، باب ۵۲)؛ (۲) جب تم میں سے کوئی شخص کسی عورت کو نکاح میں لائے تو اسے کہنا چاہیے یا اللہ! میں تجھ سے اس خاتون کی بھلائی کے لیے دعا کرتا ہوں اور اس کے ان اچھے رجحانات کے لیے جو تونے پیدا کیے ہیں اور میں تیرے حضور میں اس کی برائی اور اس کے ان برے رجحانات سے ہٹا مانگتا ہوں جو تونے خلق کیے ہیں“ (ابو داؤد، نکاح، باب ۴۴)۔

جہاں تک سال میں شادی کے موسم کا تعلق ہے، حدیث میں خاص طور پر ماہ شوال کا ذکر اس سلسلے میں آیا ہے کہ اس مہینے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے نکاح کیا تھا (التسائی، نکاح، باب ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱، وغیرہ)۔

مال دار آدمی کو چاہیے کہ [ولیمے کے لیے] کم از کم ایک بھیڑ ضرور ذبح کرے اور نادار اتنا ہی خرچ کرے جتنی اسے توفیق ہو (الشیرازی، اردبیلی)۔ ولیمے کی دعوت قبول کرنا حنفیوں کے نزدیک مستحب ہے، لیکن مالکیوں، حنبلیوں اور شافعیوں کے ہاں واجب؛ (الشافعی: کتاب الام، ۶: ۱۷۸ نے لفظ حق استعمال کیا ہے)۔ شافعیوں کے نزدیک اس دعوت کا قبول کرنا مستحب ہے جو دوسرے دن کی جائے۔ اگر مدعو شخص روزے سے ہو

تب بھی دعوت ضرور قبول کرلیے، اگرچہ اس کے لیے ضروری نہیں کہ کھانے میں شرکت بھی کرے، لیکن انسب یہ ہوگا کہ آدمی روزہ الطار کرلے جب کہ روزہ نذلی ہو۔ اگر ولیمے میں کوئی شخص نشے کی حالت میں شریک ہو یا دسترخوان پر شراب یا ایسی ہی کوئی حرام چیز رکھی جائے، تو بہتر یہ ہے کہ ایسی دعوت میں شرکت نہ کی جائے۔ اسی طرح اگر کھانے کے کمرے میں جاندار چبڑوں کی تصویریں ہوں تب بھی شریک نہ ہوں۔ الشیرازیؒ کی رائے ہے کہ اگر دعوت میں گانا بجانا ہو تب بھی آدمی شرکت نہ کرے، خواہ وہ اسے سن نہ رہا ہو اور صرف گفتگو اور کھانے میں مشغول رہے۔ برخلاف اس کے ایک خاص حد تک موسیقی کی اجازت ہے، مثلاً دف کی موسیقی جس کا حدیث میں ذکر آچکا ہے۔ (امام الخلیلؒ نے ان آلات موسیقی کی فہرست دی ہے جو مباح ہیں، یعنی ایک اور قسم کی (غربال)، ایک پرانی وضع کا عود (بڑھر) [رک بہ عود] (دیکھیے H. G. Farmer: *History of Arabian Music*, لندن ۱۹۲۹ء، ص ۴۶، ۴۷)، ایک قسم کی ہانسری (زمارہ) اور نرمسکھا (بوق)۔

اس مسئلے پر بھی خاصی بحث ہوئی ہے کہ [دولہا کی طرف سے] شادی کے مجمع میں اخروٹ، بادام اور مٹھائی بچھاؤ کی جائے یا نہیں (اردبیلی نے کھجوروں، درہموں اور دیناروں کا بھی ذکر کیا ہے)۔ بقول النمشقی (۲: ۷۶) امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کو اس پر کوئی اعتراض نہیں تھا، لیکن ایک دوسرے قول کے مطابق امام الشافعیؒ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک یہ فعل مکروہ ہے۔ بعد کے شافعی فقہا پھر حال اس بارے میں مختلف

بیانات پر ہے جو کہیں نہ کہیں موجود ہیں، لیکن بعد کے زمانے کی رسموں کے بارے میں جو کچھ ملتا ہے وہ پندرہویں صدی عیسوی سے لے کر اب تک کے مغربی سیاحوں کی تحریروں میں پایا جاتا ہے جنہوں نے زمانہ حال میں مقامی بولیوں کے متون کو منضبط اور عوامی معلومات کو باقاعدہ جمع کیا ہے (Westermarck نے مراکش اور Jaussen نے نابلس وغیرہ کے متعلق)۔ یہ مواد اتنا زیادہ ہے کہ اس پر یہاں تفصیل سے بحث کرنا ناممکن ہے، تاہم یہ سب مآخذ یکساں قدر و قیمت کے بھی نہیں ہیں۔ ایک طرف، بالخصوص قدیم کتابوں کے سلسلے میں ہمیں سب سے پہلے کسی سیاح کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کی تحقیق کرنا ہوگی۔

دوسری طرف سیاحوں کے بیانات میں خلا ہیں۔ یہ لوگ صرف وہ باتیں لکھتے ہیں جو سر راہ اور کھلے بندوں کہی جا رہی ہوں۔ رہیں رسموں کی وہ مکمل عینی تفصیلات جو Leo Africanus اور Lane نے دی ہیں تو وہ زیادہ تعداد میں نہیں اور قدیم تر زمانے کے لیے ان میں ان پراگندہ حوالوں کا اضافہ کرنا ضروری ہے جو الف لیلة و لیلة یا دیگر مقبول عوام افسانوں میں ملتے ہیں۔

ہر ایک ملک کی شادی کی رسمیں کم و بیش جدا جدا ہیں۔ اس کا سب سے صحیح اندازہ تمام اسلامی دنیا کو پیش نظر رکھنے سے کیا جاسکتا ہے، مثلاً وسطی افریقہ، جزائر انڈونیشیا، وسطی افریقہ، قرغزوں اور ترکمانوں کی رسومات شادی کے مطالعے سے۔ ان ممالک اور اقوام میں اسلام نے مقامی رسمیں اپنالی ہیں اور بعض حالات میں انہیں اسلامی فکر و نظر کے مطابق ڈھال بھی لیا ہے۔ رہے وہ ممالک جو پہلے ہی سے اسلام کا گہوارہ

الترانے ہیں۔ المزنی کا خیال ہے کہ یہ رسم متروک ہونا چاہیے، کیونکہ لوگ ان چیزوں کو مال غنیمت سمجھ کر جلدی جلدی اٹھانے کی کوشش کریں گے، تاہم یہ رسم ممنوع نہیں بشرطیکہ لوگ ایک دوسرے پر ٹوٹ نہ پڑیں اور نہ ایک دوسرے کے ہاتھ سے چھین جھپٹ کریں۔ اسام الغزالی نے شیرینی تقسیم کرنے کی اجازت دی ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں ایسا ہوتا تھا (کتب فقہ میں اس کا کوئی حوالہ نہیں ملتا) (دیکھیے اوپر) النووی اور الارذبیلی اس رسم کو مباح تو کہتے ہیں، لیکن ان کی رائے میں ایسا نہ کیا جائے تو بہتر ہے، دوسری طرف الشیرازی نے اسے مکروہ ہی قرار دیا ہے۔

مآخذ: (۱) دیکھیے مادۃ نکاح اور مادۃ ولیمہ: (۲)

الشافعی: کتاب لأم، بولاق ۱۳۲۳ھ، ۶: ۱۷۸؛ (۳) المزنی: المختصر سابق الذکر کے حاشیے پر، ۴: ۳۹ تا ۴۱؛ (۴) الشیرازی: التنبیہ، طبع Juynboll، لائیڈن ۱۸۷۹ء، ص ۲۰۵ بعد؛ (۵) الغزالی: الوجیز، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ۲: ۲۲؛ (۶) النووی: المنہاج، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۹۰؛ (۷) الارذبیلی: کتاب الانوار لأعمال الابرار، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ۲: ۹۴ تا ۹۶؛ (۸) خلیل: المختصر، مترجمہ Santillana، Milan ۱۹۱۹ء، ۲: ۶۳ بعد؛ (۹) ابن رشد: مقدمات، بر حاشیہ مدوۃ الکبریٰ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۲: ۵۸؛ (۱۰) الشیرازی: المیزان، قاہرہ ۱۹۲۵ء، ۲: ۱۲۳؛ (۱۱) التمشقی: رحمة الامة، بر حاشیہ المیزان، ۲: ۷۶؛ (۱۲) Das: Tornauw moslemische Recht، لائیڈن ۱۸۵۵ء، ص ۷۰ بعد؛ (۱۳) Handbuch des islamischen Gesetzes: Juynboll لائیڈن ۱۹۱۰ء، ص ۱۶۲ بعد۔

(د) بعد کی رسمیں جو اب تک چلی آتی ہیں:

قدیم تر زمانے کے متعلق تو ہمارا مدار ان

کے لیے دیکھیے Denzinger، کتاب مذکور، ۲ :
۱۳۶۴ دیکھیے [شادی کے] ساتویں دن کی رسموں
میں بھی مشرقی کلیسیا کی مسیحی رسوم سے مماثلت
پائی جاتی ہے؛ قبطیوں میں ساتویں دن دلہن کا
تاج باضابطہ طریقے پر اتارا جاتا ہے (Denzinger :
کتاب مذکور، ۲ : ۳۸۰)۔

طریقہ کار کے اعتبار سے شادی کی رسموں کا
علاقہ وار جائزہ لینا زیادہ صحیح ہوگا، لیکن اس
کے لیے بہت جگہ درکار ہے۔ میں کوشش
کروں گا کہ صرف انہیں رسموں کا ذکر کروں
جو قدیم بلاد اسلامیہ میں پائی جاتی ہیں اور
جہاں تک ممکن ہوگا ان کا تاریخی پس منظر بھی
 بیان کروں گا۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنا
چاہیے کہ معاشرے کے مختلف طبقوں کی مناسبت
سے رسموں میں بھی اختلاف ہے لہذا کم از کم
تین اصناف میں فرق کرنا ضروری ہوگا یعنی
شہروں کی رسمیں، فلاہین [کسانوں] کی رسمیں
اور وہ رسمیں جو بدویوں میں رائج ہیں۔ آخر الذکر
دونوں گروہوں کی رسمیں زیادہ سادہ ہوتی ہیں
اور شہریوں کی رسموں کے مقابلے میں قدیم عربی
رسموں سے زیادہ مطابقت رکھتی ہیں۔

روالہ کے بدویوں میں (The Manners : Musil
and Customs of the Rwala-Bedouins) (نیسوبارک
۱۹۲۸ء، ص ۲۲۸ بعد) دستور ہے کہ شادی کی
صبح کو دولہا کے خیمے کے سامنے ایک اونٹ
ذبح کر کے اس کا گوشت تقسیم کیا جاتا ہے۔
پھر دن میں دلہن اپنا خیمہ نصب کرتی ہے۔
یہ خیمہ عورت ہمیشہ اپنے ساتھ لاتی ہے۔ رات
گئے چند عورتیں نہایت پردہ پوشی سے دلہن کو
اس خیمے میں پہنچا دیتی ہیں۔ تھوڑی دیر کے
بعد دولہا بھی اسی خیمے میں چلا جاتا ہے۔ اس
وقت کسی قسم کی رسمیں نہیں ہوتیں اور نہ گانا

ہیں، تو ان کے متعلق بھی یہی بات کہی جا سکتی
ہے اس کے سوا کہ یہ عمل اسلام کی ابتدائی
صدیوں ہی میں مکمل ہو گیا تھا۔ موجودہ زمانے
کے شام و مصر میں مسلمانوں اور عیسائیوں کی
تمام رسمیں بالکل یکساں ہیں؛ فرق صرف خالص
مذہبی اور دینی امور میں ہے (دیکھیے خاکے در
Jaussen : Neuarabische Volkspoesie : Littmann
The Fellahin : Blackman : Coutumes Palestiniennes
of Upper Egypt، ص ۹۳)۔ اس واقعے سے یہ بات
معلوم ہوتی ہے کہ جو رسمیں ملتی ہیں وہ مشرق
قریب کی پرانی رسمیں ہیں اور انہیں خاص طور
پر مسلمانوں ہی کی نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس
سلسلے میں ہم شام و عراق کی مذکورہ بالا
پرشوکت رسموں کی طرف توجہ دلا سکتے ہیں
جو ان ممالک میں اسلام سے پہلے پائی جاتی تھیں؛
ان میں بعض باتیں ایسی ہیں جنہیں باسانی زمانہ
ما قبل اسلام کی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ بہت سے
اضلاع میں مسلمان دلہن پھولوں یا دفتی کا تاج
پہنتی ہے (دیکھیے نیچے)۔ یہاں مجھے یہ نظر آتا
ہے کہ مشرق کے عیسائیوں کی ایک رسم کو اختیار
کر لیا گیا ہے جن کے ہاں دلہن کو تاج پہنانا
شادی کی رسموں میں شامل تھا اور اب بھی ہے
(ایسی "تاج پوشی" کا ذکر اس دعائیہ نظم
میں بھی موجود ہے جو شام کے Ephraim نے
لکھی تھی، در Denzinger : Ritus Orientalium
Wärzburg ۱۸۶۴ء، ۲ : ۴۴۳؛ نیز در ابن
العبری، کتاب مذکور ۲ : ۳۸۵؛ اور بارہویں
صدی کے قبطیوں کے بارے میں کتاب مذکور
۲ : ۳۶۵) (دیکھیے نیز کتاب مذکور، ۲ : ۳۹۱
بعد، ۴۰۸ بعد، ۴۳۳ بعد)۔ رات میں مشعلیں
لے کر چلنا بھی شاید ایک در اصل مسیحی
دستور ہو (بارہویں صدی عیسوی کے قبطیوں

کریں۔ بہت ابتدائی دور میں بھی مشاطہ دلہن کو زیور مستعار دے دیا کرتی تھی (دیکھیے حضرت عائشہؓ کے متعلق مذکورہ بالا روایت) بعض اوقات فرش اور برتن وغیرہ بھی مستعار لیے جاتے تھے (Renaissance des Islam : Mez، ص ۴۰۴، ۴۵۳)۔

جیسا کہ اس مقالے میں بیان ہو چکا ہے، شادی دو طرح کی ہوتی ہے: ایک عرس اور دوسری عمرہ، لیکن عام رواج عرس ہی کا معلوم ہوتا ہے۔ کم از کم اتنا ضرور ہے کہ سیاحوں نے صرف عرس ہی کا ذکر کیا ہے؛ ویسے عمرے کی بھی ایک [تاریخی] مثال خلیفہ المأمون کی بُوران سے شادی (۸۲۱/۸۲۵ء) کی ہے؛ النطبری، طبع ڈخویہ، ۳: ۱۰۸۱ (بعد)؛ نیز در ابن المجاور (م ۵۶۹/۱۲۹۱ء)، در Landberg: *Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale* ۲/۲: ۸۵۹ برائے مکہ؛ الف لیلة و لیلة مترجمہ Littman، ۱: ۲۶۳ (بعد)؛ و در تمثیل قرہ گوز ("سیاہ چشم" Karagöz) "غلط دلہن"، در Karagöz: Ritter، Hanover، ۱۹۲۴ء، ص ۱۰۹ (بعد)۔

یہاں یہ بیان کر دینا مناسب ہے کہ یہ جتنی رسمیں ہیں وہ دلہن کی پہلی شادی پر ہوتی ہیں۔ اگر دلہن کا یہ دوسرا نکاح ہو تو پھر شرعی ولیمے ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے اور فریقین اکثر اس بات پر متفق ہو جاتے ہیں کہ کسی قسم کا جشن نہیں منایا جائے گا (Mekka: Snouck Hurgronje، ۲: ۱۵۵؛ Lane، *Manners and Customs*، بار پنجم، لنڈن ۱۸۷۱ء، ۱: ۲۱۹ تا ۲۲۰)۔

شادی کا جشن کئی دن رہتا ہے۔ عموماً جشن شروع کرنے کا دن دو شنبہ رکھتے ہیں اور شادی کی خاص رسم پنج شنبے کو ہوتی ہے، اسی

ہوتا ہے نہ ناچنا، حتیٰ کہ عورتوں کے ہر مسرت نعرے (زغارید) بھی نہیں سنائی دیتے۔ الکی صبح کو دولہا اپنے رشتے داروں کے پاس چلا جاتا ہے اور دلہن کے پاس عورتیں آ کر اسے مبارک باد دیتی ہیں۔ اس کے بعد دلہن کو اس کے خسر کی طرف سے کچھ تحفہ دیا جاتا ہے۔ دلہن سات دن تک اسی خیمے میں رہتی ہے، لیکن دولہا اس اثنا میں اپنے روزمرہ کے کاموں میں مصروف رہتا ہے، تاہم اسے دلہن کے ساتھ سات راتیں ضرور گزارنا ہوتی ہیں (دیکھیے: مذکورہ بالا روایات)۔ عرب کے دوسرے بدوی قبائل میں (Arabia petraea: Musil، ۳: ۱۹۶ (بعد) نوجوان لڑکے اور لڑکیاں شادی کے گیت گاتے اور ناچتے ہیں۔ یہاں اور جزیرہ نماے سینا میں بھی یہ دستور ہے (Bemerkungen über: Burckhardt، die Beduinen، وایمر ۱۸۳۱ء، ص ۲۱۶ تا ۲۱۷) کہ پہلی شب کے بعد دلہن بھاگ کر صحرا میں چلی جاتی ہے، اور بعض اوقات چھ دن اور کبھی اس سے بھی زیادہ وہیں رہتی ہے۔ اس وقت دولہا کا فرض ہوتا ہے کہ وہ اسے تلاش کرے۔ بدویوں کی ان سادہ رسموں اور شہریوں کے زیادہ ترقی یافتہ رواجوں کے مابین متعدد درمیانی درجے فلاحین کے ہاں پائے جاتے ہیں جن کے ہاں شہری رسموں کے بتدریج رائج ہوتے جانے کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔

آئیے اب ہم شہروں کا رخ کریں۔ بغداد کے عباسی دربار میں شادیاں بڑی دھوم دھام سے ہوتی تھیں۔ ماخذ سے پتا چلتا ہے کہ خلیفہ ہارون الرشید اور خلیفہ المأمون نے اپنی شادیوں پر پانچ کروڑ درہم سے لیکر سات کروڑ درہم خرچ کیے۔ معمولی لوگ بھی کوشش کرتے تھے کہ اپنے آپ کو ایسے مواقع پر اپنی حیثیت سے زیادہ مال دار ظاہر

مملوک سلطان محمد بن السلطان کا نکاح ہوا (۸۹۲۰/۱۵۱۴ء) تو چینی کے پیالوں میں شراب (سکر) تقسیم کی گئی (ابن الیاس، ۴ : ۶۰۶)۔ عام طور پر ولیع میں صرف مٹھائیاں اور ایسی ہی نفیس اشیاء تقسیم کی جاتی تھیں (دیکھیے الف لیلة و لیلة، ۲ : ۲۳ تا ۲۴)، تاہم بعض اوقات بھنا ہوا گوشت اور ترکاریاں وغیرہ بھی پیش کی جاتی تھیں۔ اس دن رقص و سرود کا عموماً دستور نہ تھا۔ نابلس (فلسطین) کے مناعی Jaussen نے لکھا ہے کہ وہاں صرف عورتوں کو ایک مرتبہ کھانا کھلایا جاتا ہے، برخلاف اس کے فاس (مراکش) میں دلہن کے گھر بھی دعوت ہوتی ہے اور دولہا کے ہاں بھی (Leo Africanus) (۱۵۲۶ء)، Tharaud [۱۹۳۵ء]۔ شادی کی اصل رسمیں عموماً ایک ہفتے کے بعد شروع ہوتی ہیں۔

(۲) دلہن کا غسل :

نکاح سے کچھ دن پہلے دلہن اپنی سہیلیوں کے ساتھ حمام جاتی ہے۔ مال دار لوگ یہ رسم اپنے گھر ہی پر ادا کر لیتے ہیں۔ عام دستور یہ ہے کہ کسی عوامی حمام کو پورے ایک دن یا آدھے دن کے لیے کرائے پر لے لیا جاتا ہے۔ Lane کے زمانے میں قاہرہ میں یہ دستور تھا کہ لوگ بڑی دھوم دھام سے حمام جایا کرتے (زلة الحمام)۔ سب سے آگے دو آدمی خوان پوش سے ڈھکے ہوئے دو تھال اٹھائے ہوئے تھے جن میں غسل کی ضروریات رکھی ہوتی تھیں۔ ان کے پیچھے سقے ہوئے تھے۔ کچھ لوگ گلاب ہاش اور مشروبات لیے ہوئے چلتے تھے اور ہر آئندہ وروندہ ہر گلاب چھڑکتے تھے اور شربت وغیرہ پیش کرتے تھے۔ ان کے پیچھے کانے بجانے والے نفیریاں اور تاشے لیے ہوئے چلتے اور پھر ان کے پیچھے دو دو کی قطاروں میں دلہن کے اعزہ۔ خود دلہن سر پر تاج

لیے عربوں کے عوامی گیتوں میں اکثر سات دن کے جشن کا ذکر ہے بحالیکہ دُخلہ (شب زفاف) آٹھویں روز ہوتی ہے (الف لیلة و لیلة، ۲ : ۲۴۱، ۲۴۲ : ۲۴۳ سیرۃ سیف [بن ذی یزن]، ۲۲ : ۲۳، ۱۲۸ : ۱۲۹ : ۱۳۰)۔ اگر ہمیں کہیں تیس دن کے جشن کا ذکر ملتا ہے اور لیلة الدخلہ اکتیسویں شب بیان کی جاتی ہے (الف لیلة و لیلة، ۲ : ۲۴۲ : ۲۴۳ سیرۃ سیف، ۱۲ : ۱۳ : ۱۴) : Spies : یا ترکی عشقیہ حکایتوں اور افسانوں میں (Tarkische Volksbücher، لائپزگ ۱۹۲۹ء، ص ۲۵) چالیس رات دن کا جشن مذکور ہوتا ہے، تو یہ محض ایک رسمی انداز بیان ہے جس سے صرف یہ مراد ہوتی ہے کہ جشن ایک طویل مدت تک جاری رہا۔

خاص خاص رواج حسب ذیل ہیں :

(۱) عقد نکاح کے بعد دلہن کے گھر ولیعہ

ہوتا ہے، اس میں صرف مرد مدعو کیے جاتے ہیں۔ حدیث میں بھی اس کا ذکر موجود ہے۔ اس تقریب میں مٹھائیاں، روپیہ اور دوسری چیزیں حاضرین پر نچھاور کی جاتی ہیں، مثلاً جب وزیر الحسن بن سہل نے اپنی بیٹی ہوران کی شادی خلیفہ المأمون سے کی (۸۲۱۰/۸۲۵ء) تو اس نے امرا پر ”ہرجے“ [اوراق] نچھاور کیے جن میں سے کسی پر زمین کے قطعات [خبیعات] کے نام مرقوم تھے، کسی پر لونڈیوں کے اور کسی پر گھوڑوں کی اعلیٰ اقسام کے۔ جس کسی کے ہاتھ جو ہرجہ لگا اسے وہ چیز مل گئی جو اس میں مرقوم تھی۔ وزیر موصوف نے لوگوں پر سونے چاندی کے سقے، مشک کی چھوٹی تھیلیاں اور عنبر کی گولیاں بھی نچھاور کی تھیں (الطبری، طبع de Goeje ۳۰ : ۱۰۸۳ بعد؛ السمعودی : مروج الذهب، پیرس ۱۸۷۳ء، ۷ : ۶۵ بعد)۔ جب

نے استانبول کی بابت بھی بیان کیا ہے کہ دلہن کو تخت پر بٹھا کر اس کے سامنے نقلیں ہوتی ہیں اور کھانے پینے کی چیزیں پیش کی جاتی ہیں۔ اس کے بعد حنا بندی کی رسم ہوتی ہے، بالکل اسی طرح جیسے ایران (Polak، ۱۸۶۰ء) اور تونس (Bertholon، حدود ۱۹۰۰ء) میں۔ دیگر ممالک میں یہ رسم دوسرے دن انجام پاتی ہے۔ ہاتھوں کے ناخن (ایران میں بال بھی) حنا سے رنگے جاتے ہیں، اس کے بعد مہمانوں کی طرف سے حمامیوں کو روپیہ پیسہ دیا جاتا ہے۔ اسے ”تحفہ حنا“ کہتے ہیں۔

(۳) دلہن کا بناؤ سنگار :

یہ دن اپنی خاص رسم کی رعایت سے اکثر ”لیلۃ الحناء“ یا حنا کیجہ سی [شب حنا] کہلاتا ہے (مثلاً مکہ معظمہ، مصر، تونس اور ترکیہ میں)۔ دلہن کی سہیلیوں کی موجودگی میں اس کی آنکھوں میں سرمہ لگایا جاتا ہے اور ہاتھ پاؤں میں منہدی لگتی ہے۔ یہ منہدی اس طرح لگائی جاتی ہے کہ دونوں ہاتھوں کا رنگ بالکل یکساں ہو۔ ہاتھوں پر نقش و نگار نہیں بنائے جاتے (دیکھیے ابوبکر احمد بن محمد المروزی (م ۵۲۷ھ/۸۸۸ء) : کتاب الوزع، قاہرہ ۱۳۴۰ء، ص ۱۰۴)۔ پہلے زمانے میں دلہن کے رخساروں پر زرہ نقطے (نقاط العروس) بھی بنائے جاتے تھے (ذوالرمہ م ۱۰۷۱ھ/۱۶۱۹ء، در الآغانی، ۱۱۵:۱۶، الميدانی: کتاب الامثال، طبع Freytag، ۲:۲۶۲، عدد ۲۴؛ الشریفی (م ۶۱۹ھ/۱۲۲۲ء) : در شرح مقامات الحریری، ص ۶۱)۔ اسی دن دلہن کو شادی کے تمام زیور پہنائے جاتے ہیں۔ ان میں ہار اور گلو بند کے علاوہ ”حیاصہ“ [کمر بند عروسی] بھی کمر میں باندھا جاتا ہے (دیکھیے: سیرۃ سیف، ۵۳:۱۷)۔ تاج یا اکیل بھی پہنایا جاتا ہے۔ اس

پہنے اور چہرے پر بھاری نقاب ڈالے، دوشے دار عورتوں کی معیت میں سب سے پیچھے چلتی تھی، اس طرح کہ چار آدمی قنات تانے پردہ کیے ہوتے تھے۔ سب سے آخر میں ڈوم ڈھاری شادیانے بجاتے چلتے اور اس طرح یہ جلوس ختم ہو جاتا تھا۔

خاص حمام میں تفریح اور جشن کے تمام اسباب مہیا ہوتے، ساتھ ساتھ گانے والیاں گاتی رہتی تھیں پھر شام کو خانہ عروسی میں عورتوں کے لیے دعوت ترتیب دی جاتی اور عورتیں وقت گزاری کے لیے گیت گاتی تھیں۔ آج کل فاس میں دلہن کو حمام لے جانے کے بعد کڑیا کی طرح بنا سنوار کر گھر لایا جاتا ہے اور خوشی کے نعرے لگائے جاتے ہیں (Tharaud، ۱۹۳۰ء)۔ سولہویں صدی عیسوی میں مراکش میں دلہن کو شادی سے پہلے حمام لے جانے کا دستور نہ تھا (Leo Africanus)، برخلاف اس کے اسی زمانے میں الجزائر کے متعلق Haedo نے لکھا ہے کہ دلہن کے حمام کا دستور عام تھا۔ مکہ معظمہ میں بھی اس کا دستور نہیں۔ شام اور ایشائے کوچک میں دلہن حمام تو جاتی ہے، لیکن نہایت خاموشی سے۔ Cotovicus نے سولہویں صدی عیسوی کے اواخر میں شام کے ایک علاقے میں ایسا جلوس دیکھا تھا جس کے ساتھ شمعیں تھیں۔ نابلس (فلسطین) کا دستور ہے (Jaussen، ۱۹۲۷ء) کہ دلہن کو حمام کے اندر ایک تخت پر بٹھایا جاتا ہے پھر اس کی سہیلیاں مشعلیں اٹھائے اس کے گرد جھومر ڈالتی گھومتی اور گاتی ہیں۔ اس کے بعد سب سہیلیاں غسل کرتی ہیں اور سب سے آخر میں دلہن نہاتی ہے۔ غسل کے بعد دلہن کو خوشبو میں بسایا جاتا ہے اور پھر کھانا پینا ہوتا ہے۔ ان رسموں کے بعد دلہن کو بھاری نقاب پہنا کر خاموشی سے گھر لے آتے ہیں۔ White (حدود ۱۸۴۰ء)

کا قدیم ترین حوالہ سیرۃ سیف میں ہے (پندرھویں صدی عیسوی) ۴ : ۳۶ : ۱۷ : ۵۳ (دیکھیے لغت کی مشہور کتاب تاج العروس (اٹھارھویں صدی عیسوی)۔ عموماً ایسے موقعوں پر دلہن مختلف قسم کے لباس پہنتی ہے (مثلاً صفاتس میں بقول (Narbeshuber)، دیکھیے الف لیلة وليلة، ۱ : ۲۶۵ بعد جہاں چھ مختلف لباسوں کا ذکر ہے)۔ آرائش و زیبائش کے لیے چاندی کے آہڑے، ہاؤں کے چھلے، موتی، حنا، عود کا ابٹن (چہرے کو خوشبو دار کرنے کے لیے) عرق کلاب، روغن کنجد اور دوسری خوشبودار چیزیں اور اق بردی میں بھی مذکور ہیں (دیکھیے Papyrus Erzherzog (Faherer، Rainer، عدد ۵۸۳، ص ۱۰۱)۔ لباس و زبور پہنانے کے بعد دلہن کو کسی اونچی مسند یا تخت پر بٹھایا جاتا ہے، جہاں وہ خاموشی سے نظریں نیچی کیے بیٹھی رہتی ہے اور اس کے چاروں طرف مہمان خواتین کاتی بجاتی اور ناچتی رہتی ہیں۔ یہ رسمیں بسا اوقات رات کئے تک جاری رہتی ہیں (قدیم تر زمانے کے متعلق دیکھیے Leo Africanus، برائے مراکش، d. Arvieux، (۱۶۷۳)، Mémoires، پیرس ۱۷۳۵ء، ۵ : ۲۸۷ (برائے الجزائر) اور دیگر سیاحوں کی یادداشتیں)۔ مکہ معظمہ اور صفاتس میں (بقول Narbeshuber) دلہن کی "تخت نشینی" کی رسم اگلے دن تک نہیں ہوتی۔ قاہرہ میں (Lane)، ۱۸۳۵ء کے وقت میں) دلہن اپنے ہاتھ میں [گندمی ہوئی] منہدی کی لگدی لیتی ہے اور اس کی سہیلیاں اس میں سکتے چمکا دیتی ہیں۔ ناہاس (Jaussen) ۱۹۲۷ء کے زمانے میں بھی دلہن کے لیے منہد کھائی کا رویہ جمع کرنے کا بھی طریقہ رائج ہے۔ منہدی لگانے کی رسم ہمیں استانبول میں بھی ملتی ہے، لیکن پہلے مہمان عورتیں شمعیں الٹاتے

ہوئے دلہن کو باغ میں لے جاتی ہیں اور لمبی لمبی قطاریں بنا کر وہاں رقص کرتی ہیں (Garnett حدود ۱۸۹۰ء) لباس عروسی میں دلہن کی تصویروں کے لیے دیکھیے Snouck Hurgronje : Bilder Atlas : Mekka لوحہ ۲۵ : La vie : Goichon : ۱۹۲۷ء، ۵ : féminine au Mzab، پیرس ۱۹۲۷ء، لوحہ ۵)۔ (۴) برات (زقۃ العروسہ) اور تخت نشینی : چونکہ علمائے دین نے عقد نکاح کے لیے جمعہ کے دن کو ترجیح دی ہے (دیکھیے الغزالی، در : Halle، Islamische Ethik : H. Baur، ۱۹۱۷ء، ۲ : ۹)۔ اس لیے رواج یہ ہے کہ دلہن کو اس کے نئے گھر دولہا کے ساتھ شب ہاشی کے لیے شب جمعہ ہی کو بھیج دیا جاتا ہے۔ دلہن کے لینے کے لیے خود دولہا اور اس کے رشتے دار آتے ہیں۔ برات بڑی شان اور وقار سے چلتی ہے اور اس میں دلہن کے رشتے دار بھی ساتھ ہوتے ہیں۔ اس عنوان سے جو صرف البخاری نے قائم کیا ہے (کتاب النکاح، باب ۶۱) یعنی البناء بالنہار بغیر مرکب ولا لبران! اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے میں بھی برات وقار و تمکین کے ساتھ چلتی تھی۔ اس زمانے میں دلہن کو سرشام ایک ڈولی میں جو کسی اونٹ یا گھوڑے وغیرہ پر رکھ دی جاتی تھی سوار کر کے مشاعوں کی روشنی میں لے جاتے تھے (دیکھیے التبعانی : تحفة، ص ۴۰ تا ۴۱، جس نے اسی وجہ سے دن کی برات اور رات کی برات میں فرق کیا ہے، لیکن الفاظ "بغیر مرکب" [بغیر سواری کے] اس کے خلاف ہیں)۔ دوسری قدیم ترین مثالوں میں مجھے قبروان میں أم العلو کی برات کا حال معلوم ہے (۵۴۱/۵۴۲ء)۔ دلہن کی برات شب جمعہ کو الٹی تھی، غلام اور امراء سلطنت ساتھ تھے اور برات اس خیمے

ہیں۔ موجودہ فاس (مراکش) میں الحسن بن محمد الوزان الزیاتی (Leo Africanus، ۱۵۲۶ء) کے زمانے کی طرح آج بھی دلہن ایک ریشم سے ڈھکے ہوئے ہشت پہلو محمل یا ڈولی میں ہوتی ہے، جسے آٹھ آدمی اپنے کندھوں پر اٹھائے ہوتے ہیں (Westermarck، ص ۱۶۶)۔ اگر دلہن ادنیٰ طبقے کی ہوتی ہے تو پیدل ہی جاتی ہے (Westermarck، Tharaud)۔ باقی تمام مراکش میں عموماً دلہن کو لے جانے کے لیے خچر پر ایک ڈولا (قفس) رکھا ہوتا ہے (Mocquet، ۱۶۰۵ء؛ Hoest، ۱۷۶۰ء؛ Westermarck، ۱۹۱۳ء)۔ الجزائر میں بھی سولہویں صدی عیسوی میں یہ دستور تھا کہ دلہن کو (سواری میں) لے جاتے تھے (Haëdo)؛ مصر اور شام میں وہ یا تو ایک شامیانے کے نیچے پیدل چلتی ہے یا سواری پر (یہ اتنا پرانا دستور ہے کہ Cotovicus نے بھی ۱۵۹۸ء میں اس کا ذکر کیا ہے)۔ پرانے زمانے میں ترکوں کا دستور تھا کہ دلہن گھوڑے پر سوار ہو کر عموماً سرخ ریشم کی چادر میں لپی ہوئی جاتی تھی (Dernschwam، ۱۵۵۳ء) اور چند آدمی اس چادر کے کنارے تھام کر ساتھ ساتھ چلتے تھے (Schweigger، ۱۵۷۸ء؛ della Valle، ۱۶۱۵ء؛ Tournfort، ۱۷۱۷ء)۔ سترھویں صدی عیسوی کے زمانے کی میناتوری تصویروں کی ایک ترکی بیاض میں، جسے Taeschner نے بعنوان *Altstambular Hofund Volksleben* شائع کیا ہے (Hanover، ۱۹۲۵ء، لوحہ ۳۲) دکھایا گیا ہے کہ دلہن دو عورتوں کے درمیان پیدل چل رہی ہے۔ della Valle (۱۶۱۵ء) نے جلوس کی روشنی کے بجائے یہ بیان کیا ہے کہ دلہن کے آگے آگے ایک اونچا سا شمع دان ہوتا تھا، جسے پھولوں، منقش کاغذ، پتی اور دوسرے پھول

تک گئی تھی جو دلہن کے لیے نصب کیا گیا تھا (ابن عذاری: *البيان المغرب*، طبع Dozy، ۱۸۴۰ء)۔ الیمامہ کے ایک قصے میں لکھا ہے کہ دلہن کے ساتھ کنیزی تھیں، جو معارف (یعنی تار والے سازوں) پر گا بجا رہی تھیں (القزوینی [م ۶۸۲ھ/ ۱۲۸۳ء]: *آثار البلاد*، طبع Wüstenfeld، ۸۸:۲)۔ واسط کے مصور یحییٰ بن محمود (۶۳۴ھ/ ۱۲۳۷ء) کی ایک تصویر میں جو الحریری [مقامات] کے مخطوطہ پیرس (عدد Arabe ۵۸۴۷) میں موجود ہے (*Miniaturmalerei im islamischen Orient*، برلن ۱۹۲۳ء، لوحہ ۱۳)، ایک رات کا منظر دکھایا گیا ہے: اس میں آگے آگے ناقوس بجانے اور ڈھول پیشنے والے ہیں؛ ان کے پیچھے کچھ لوگ دکھائے گئے ہیں، جو اونٹ پر سوار ہیں اور ان کے ہاتھوں میں جھنڈیاں ہیں؛ دلہن ایک شاندار محمل میں مستور ہے اور دولہا ایک آراستہ پیراستہ گھوڑے پر سوار اس کے ساتھ ساتھ چل رہا ہے۔ مزید حوالے بھی مل سکتے ہیں (مثلاً *الف ليلة وليلة*، ۲: ۱۲؛ *سيرة سيف*، ۱۳: ۱۲)۔ یورپی مصنفین میں سے قدیم ترین حوالہ ایک ڈومینیکی (Dominican) راہب Recoldus de Monte Crucis (م ۱۳۰۹ء) کے سفرنامے (باب ۹، ص ۴۶) میں ملتا ہے (*Peregrinatores medii aevi*: Laurent، لائپزک ۱۸۶۳ء، ص ۱۱۶)۔ بعد کے سبھی یورپی سیاحوں نے براتوں کی کم و بیش مکمل تفصیلات دی ہیں۔ ہر جگہ یہ مذکور ہے کہ دلہن کو، جو سب طرف سے اچھی طرح پردے میں ہوتی ہے، دولہا برات کے ساتھ لے جاتا ہے، جس کے ساتھ روشنی (یعنی شمعیں، مشعلیں یا قندیلیں) ہوتی ہے۔ دلہن کو اس کے نئے گھر پہنچانے والوں میں دولہا اور دلہن، دونوں کی طرف کے رشتے دار موجود ہوتے

زیادہ معلوم ہو۔ بعض شہروں میں دلہن کا جہیز [دولہا کے] سپرد کرپہ کی بھی خاص اور باقاعدہ رسم ہوتی ہے (دیکھیے: مثلاً ابن عذاری، ۱: ۲۸۳، برائے قیروان (۱۵/۸۴۰)؛ ابن الیاس، ۴: ۱۰۷، برائے قاہرہ (۱۲/۸۹۱)؛ ۱۵۰۶)۔

ماں باپ کے گھر سے رخصت ہو کر جانے اور اپنا نیا گھر بسانے تک متعدد ایسے ٹونے ٹوٹکے بھی ہوتے ہیں جن کا تعلق ازدواجی زندگی سے ہے، مثلاً نظر بد سے محفوظ رہنے یا صاحب اولاد ہونے کے لیے، وغیرہ وغیرہ۔ ان کا ذکر میں یہاں اس لیے نہیں کرتا کہ مختلف شہروں اور ضلعوں میں یہ رسمیں مختلف ہیں۔ اپنے نئے گھر میں دلہن کا استقبال یا تو دولہا خود کرتا ہے یا ماس۔ پھر اسے حجلہ عروسی میں پہنچا دیا جاتا ہے، جہاں ایک عورت اسے ایک بلند مسند یا تخت پر بٹھاتی ہے۔ پھر مبارک باد دی جاتی ہے۔ بعض اوقات اسی موقع پر دولہا کچھ رقم (خواہ وہ ایک روپیہ ہی کیوں نہ ہو) بطور تحفہ دیتا ہے۔ اب اس کا گھونگھٹ اٹھایا جاتا ہے اور یوں دولہا پہلی بار اس کی صورت دیکھتا ہے۔ دلہن جس تخت (منصہ) پر بٹھائی جاتی ہے اور جہاں اس کی نقاب کشائی کی رسم ادا ہوتی ہے اس کا ذکر الزوزنی (۸۶/۵۱۰۹۳) اور بطریقوسی (۸۴/۵۱۱۰۰) نے امرؤ القیس کے معلقے کی اپنی اپنی شرحوں میں کیا ہے۔ (طبع: Hengstenberg، ہون ۱۸۲۳، بیت ۳۲ = مطبوعہ قاہرہ ۱۲۸۲، ص ۲۳) نیز دیکھیے الف لیلة وليلة، ۳: ۱۵۵، سیرۃ سیف، ۵: ۲۹، جہاں صنوبر کا بنا ہوا ایک تخت (سریر) مذکور ہے، جس پر سونے چاندی کے پترے جڑے ہوئے تھے اور جواہرات سے مزین تھا۔ مکہ (مظہ) میں آج کل اس تخت کو ربکہ (آربکہ) کہتے ہیں

ہتوں سے سجایا جاتا تھا۔ بعض دفعہ اس میں سونا، چاندی اور ہاتھی دانت بھی جڑا جاتا تھا۔ بقول Scheveigger (۱۵۷۸) دیکھیے وہ تصویریں جو اس نے دی ہیں) کہ ”شادی کی شمعیں سبز موم سے بنائی جاتی تھیں، جو شفاف ہوتی تھیں، لیکن جلائی نہیں جاتی تھیں۔“ اسی سلسلے میں ایک بیان یہ بھی ہے کہ شمعوں کا ایک تھال برات کے آگے آگے ہوتا تھا، جس کا ذکر قرہ گوز Karagöz کی تمثیل ”غلط دلہن“ میں کیا گیا ہے (تصویر کے لیے دیکھیے Riller: کتاب مذکور، نقش ۳۴)۔

انیسویں صدی عیسوی میں دلہن اور اس کے ساتھ کی عورتیں ایک بند گاڑی میں سوار ہوتی تھیں، لیکن مرد سب گھوڑوں پر ہوتے تھے (White، Garnet)۔ ایران میں عموماً دلہن سرخ جوڑا پہن کر اور سوار ہو کر جاتی ہے (Olearius، ۱۶۳۷؛ Chardin، ۱۶۷۳؛ Polak، حدود ۱۸۶۰؛ Wills، حدود ۱۸۷۰)۔ آج کل قاہرہ جیسے بڑے شہروں میں موٹر کار بھی مستعمل ہے۔ برات کی تصویروں کے لیے دیکھیے: (۱) برائے مراکش: Dapper: Beschreibung von Afrika، ایسنرڈم ۱۷۷۰، ص ۱۷۷؛ (۲) برائے قاہرہ: Niebuhr (۱۷۷۳)؛ Reisebeschreibung nach Arabien، کوہن ہیگن ۱۷۷۴، لوحہ ۲۸؛ Voyage pittoresque: Cassas، ۱۷۸۰، لوحہ ۶۳؛ Lane (۱۸۳۵)؛ Sitten und Gebräuche، لوحہ ۳۲ تا ۳۳؛ (۳) برائے استانبول: Schweigger (۱۵۷۸)؛ Reyssbeschreibung، ص ۲۰۷؛ Taeschner، محل مذکور)۔ جہیز بھی عموماً برات کے ساتھ ہی جاتا ہے اور اسے لادنے کے لیے زیادہ سے زیادہ گھوڑے اور خیر مہیا کیے جاتے ہیں۔ بسا اوقات خالی ہکس بھی لادے جاتے ہیں تاکہ جہیز حتی الامکان

گزرتا ہے اور شہر کے معززین اس کے جلوس میں ہوتے ہیں۔ کافوری شمعیں ساتھ چلتی ہیں۔ غلاموں کا یہ کام ہوتا ہے کہ عود و بخور میں کپڑے بساتے اور گل و یاسمین کا عرق چوڑکتے ہوئے چلیں (سیرۃ سیف، ۶۳: ۱۵: ۲۲)۔ ابن ایاس (۴: ۱۰۷، ۱۹۶) نے سولہویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے کے قاہرہ کی ایک شادی کا احوال دیا ہے کہ دولہا بازاروں میں سے گزرتا ہے اور امرا اس کے جلوس میں مشعلیں اٹھائے ہوئے چلتے ہیں۔ لین Lane کے زمانے تک قاہرہ کا یہ دستور باقی تھا: غروب آفتاب سے کچھ پہلے دولہا کے دوست اسے حمام لے جاتے تھے؛ موسیقار یا گانے والے ساتھ ہوتے اور مشعلیں بھی ہوتی تھیں؛ پھر وہاں سے سب لوگ مسجد میں جا کر نماز مغرب ادا کرتے تھے؛ مسجد سے واپسی پر دولہا کے احباب اپنے ہاتھوں میں مشعلیں اور پھول لے کر چلتے تھے۔ بعد کے زمانے میں، یعنی ۱۸۷۵ء کے قریب، Klunzinger نے بھی ساحل بحر احمر کے ایک شہر قصیر میں ایک شادی کا حال لکھا ہے۔ اس میں دولہا کے حمام اور زفہ کا ذکر بھی ہے۔ دوسرے ممالک میں دولہا کے حمام جانے کا چنداں رواج نہیں معلوم ہوتا۔ کم از کم مآخذ میں اس کا ذکر شاذ و نادر ہی کیا گیا ہے۔ دیکھیے (۱) برائے فلسطین؛ Rothstein، ۱۹۰۷ء، مع تصاویر زفہ؛ Jaussen، ۱۹۲۷ء؛ (۲) برائے تونس و صفاقس؛ Bertholon و Narbeshuber، حدود ۱۹۰۰ء؛ (۳) برائے تلمسان؛ Gaudefroy-Demonbynes، ص ۴۰، حدود ۱۹۰۰ء؛ (۴) برائے طنجه؛ Westermarck، ص ۱۱۸؛ (۵) برائے مشرقی ایشیائے کوچک؛ Van Lennep؛ Travels، ص ۲۶۷، حدود ۱۸۶۰ء؛ (۶) برائے ایران؛ Polak، حدود ۱۸۶۰ء۔ استانبول میں بظاہر

(دیکھیے تصویر، در Snouck Hurgronje : Bilder aus Mekka، لائیڈن ۱۸۸۹ء، لوحہ ۸) [نیز دیکھیے برصغیر کی رسم آرسی مصحف]۔

برات کے پہنچنے کے بعد خاصی رات گئے تک دعوت کا سلسلہ رہتا ہے۔ ساتھ ہی رقص و سرود کی محفل بھی جمتی ہے (لیکن قدرتی طور پر مردوں کی الگ اور عورتوں کی الگ)۔ سترھویں اور اٹھارویں صدی عیسوی میں ترکیہ میں ”قرہ گوز“ کا تماشا بھی دکھایا جاتا تھا (Voyages: Thevenot، پیرس ۱۶۸۹ء، ۱: ۱۷۲، نیز ۱: ۱۰۹ تا ۱۱۰)۔ اسی سترھویں صدی عیسوی میں ایران کا رواج یہ تھا کہ پہلوان اپنے داؤ پیچ دکھاتے تھے (Chardin)۔ ۱۶۰۴ء کی ایک ایرانی کتابی تصویر میں (سلطان آلپ أرسلان کے عہد (چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کی ابتدا) میں شادی کی تقریبات دکھائی گئی ہیں (The: Arnold و Grohmann، Islamic Book، میونخ ۱۹۲۹ء، لوحہ ۶۷)۔

(۵) دولہا کا غسل اور ”زفہ“ بھی برات اٹھنے کے دن، یعنی پنج شنبے ہی کو ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں عموماً دولہا کسی مسجد میں بھی جاتا ہے (دیکھیے الف لیلة و لیلة، ۲: ۲۳)۔ الف لیلة ۱: ۲۶۳ میں ”نور الدین اور شمس الدین“ کا جو قصہ آیا ہے، وہ عمرے سے متعلق ہے۔ دولہا پہلے حمام جاتا ہے اور پھر وہاں سے گھوڑے پر سوار ہو کر جلوس اور مشعلوں کے ساتھ دلہن کے ہاں پہنچتا ہے۔ برات میں گانے بجانے والے بھی طنبورے لیے ساتھ ہوتے ہیں اور موقع بموقع کھڑے ہو کر گاتے بجاتے اور دولہا سے انعام مانگتے رہتے ہیں۔ ایک اور ”زفہ“ سیرۃ سیف (۱۲: ۱۲) میں مذکور ہے، لیکن اس میں حمام کا ذکر نہیں۔ دولہا ایک آراستہ و پیراستہ گھوڑے پر سوار ہو کر شہر میں سے

”حمام“ اور زقہ کا دستور بالکل نہیں تھا۔ اسی طرح حمام میں غسل بھی ایک مدت دراز سے مکہ معظمہ میں بھی مروج نہیں، زقہ البتہ ہے (ابن المجاور، م. ۵۶۹/۱۲۹۱ء، در طبع Landberg: کتاب مذکور (Snouck Hurgronje) (Ritter) لیکن Niebuhr (Reisebeschreibung) ۱: ۴۰۲) نے ۱۷۶۳ء میں جنوبی عرب کے ایک شہر یربم کے متعلق لکھا ہے کہ وہاں دونوں چیزوں کا رواج ہے۔ الزبائی (Leo Africanus) کو بھی شہر فاس کی رسوم میں حمام کا حال معلوم نہیں تھا اور نہ ۱۹۱۴ء کے قریب Westermarck کو، حتیٰ کہ Tharaud نے بھی ۱۹۳۰ء کے قریب اس کا ذکر نہیں کیا۔ وہ صرف یہ لکھتا ہے کہ دولہا کی برات بڑی دھوم دھام سے اٹھی، شہر کے ایک اہم چوراہے پر اسے دلہن کی برات مل گئی اور وہاں سے وہ دونوں براتیں دولہا کے گھر چلی گئیں۔ ہندوستان میں دولہا کے شاندار زقے کی تصویروں کے لیے دیکھیے Thevenot (۱۶۶۶ء) : Voyages، پیرس ۱۶۸۹ء، ۳: ۱۶۶، Bilderatlas zur : H. Goetz، ۱۶۶ : ۳، ۱۶۸۹ء، Kulturgeschichte Indiens in der Grossmogul Zeit برلن، ۱۹۳۰ء، لوحہ ۱۵ (اٹھارہویں صدی عیسوی کی ایک کتابی تصویر)۔

(۶) شادی کی رات ”لیلۃ الدخلة“: برات سے متعلقہ فصل کے آخر میں جن رسموں کا ذکر کیا گیا ہے انہیں کے دوران میں دولہا حجلہ عروسی میں داخل ہوتا ہے یا اندر جانے سے حجاب ظاہر کرے تو اس کے احباب اسے اندر دھکیل دیتے ہیں۔ حجلہ عروسی کی رسموں کے بارے میں اسلام کے ابتدائی دور کے دو بیان اور بھی ملتے ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ امیر المؤمنین حضرت عثمانؓ نے اپنی دلہن حضرت عائشہؓ کی پیشانی پر ہاتھ رکھا اور اللہ تعالیٰ

سے برکت کی دعا کے بعد ان کا گھونگھٹ الٹا ہا (الآغالی، ۱۵: ۷۰)۔ دوسری روایت یہ ہے کہ قاضی شریح نے اپنی دلہن زینب کی پیشانی پر ہاتھ رکھا جب کہ وہ گھٹنوں کے بل جھکی ہوئی تھیں اور پھر دونوں نے مل کر دو رکعت نماز پڑھی (الآغالی، ۱۶: ۳۷)۔ ایسے ہی جیسے مکہ معظمہ میں اب بھی ”تخت نشینی“ کی دونوں رسموں میں دستور ہے (Snouck - Hurgronje ۱۸۰: ۱۸۵)۔ [قصے کہانی کی کتابوں میں بھی بعض رسوم کا ذکر ملتا ہے، مثلاً الف لیلۃ ولیاء کے قدیم ترین حصوں میں (یعنی جو دسویں صدی عیسوی کے قریب بغداد میں لکھے گئے) ہمیں حسب ذیل رسمیں ملتی ہیں: قصہ نور الدین و شمس الدین (۱: ۲۶۹ تا ۲۷۲) میں ہے کہ دلہن کی خادماؤں نے دلہن کے کپڑے اتار کر اسے ایک لمبی ڈھیلی پوشاک پہنا دی اور پھر ایک بڑھیا اسے حجلہ عروسی میں لے گئی۔ وہاں دولہا اس کے استقبال کے لیے موجود تھا۔ یہاں تو معلوم ہوتا ہے کہ نقاب پہلے ہی اٹھا دیا گیا تھا، لیکن دوسرے مقامات پر ہے کہ نقاب خود دولہا حجلہ عروسی میں اٹھاتا ہے (۳: ۵۲۴)؛ قصہ ائس الوجود و الورد فی الاکمام (۳: ۴۳۷ تا ۴۳۹) میں ہے کہ دولہا دلہن دونوں نے مشروبات استعمال کیے اور ایک دوسرے کو اشعار اور ہرلف حکایت سے محفوظ کیا۔ قبر الزمان کے قصے (۲: ۴۷۸ تا ۴۷۹) میں ہے کہ خلوت صحیحہ کے بعد دلہن اپنی کنیزوں کو ہلاتی ہے جو خوشی کے نعرے لگاتی ہیں۔ لین Lane کے زمانے میں قاہرہ کا دستور یہ تھا کہ جشن کے دوران میں دولہا کا کوئی دوست اسے تھوڑی دور حرم کی سیڑھیوں تک الٹا کر لے جاتا ہے۔ اندر پہنچ کر اسے اپنی دلہن کا

صرف اپنی دلہن کی خاطر مدارت میں مشغول رہے اور جسے خلوت صحیحہ کہتے ہیں وہ اگلی شب ہو (Tharaud، ۱۹۳۰ء؛ Westermarck، بذیل مادۃ Consummation)۔ شب زفاف کے بعد دولہا اور دلہن دونوں احکام شریعت کی پیروی میں غسل کرتے ہیں (رک بہ طہارۃ)۔

(۲) شب زفاف کے بعد کی، خصوصاً ساتویں دن کی رسمیں، [ان رسموں کا ذکر زیادہ تر قصے کہانی کی کتابوں سے ماخوذ ہے]۔

بعض اوقات ولیمے کی مقررہ دعوت شب زفاف سے اگلے دن سے پہلے نہیں ہوتی (دیکھیے الف لیلة وليلة، ۲ : ۳۶۱، ۳۷۸ جہاں قمر الزمان کے قصے میں بھی یہ بات بیان کی گئی ہے) ترکوں میں اب تک رواج ہے کہ شادی کی تمام رسمیں دعوت اکل و شرب پر ختم ہوتی ہیں، جسے ایک قدیم کھانے کے نام پر بھیڑ کے پاؤں کی دعوت [ہارچہ گونی] کہتے ہیں۔ وہاں اس کے بعد دلہن کو ایک دو دن تک مبارک باد دینے کا سلسلہ رہتا ہے (Garnett، حدود ۱۸۹۰ء)۔ مصر اور شمالی افریقہ میں دلہن پورے ایک ہفتے تک حجلہ عروسی میں رہتی ہے۔ اس کی رشتے دار خواتین آکر اسے مبارک باد دیتی اور خاطر مدارت کرتی رہتی ہیں۔ ساتویں دن دولہا اور دلہن دونوں کی طرف سے ایک تقریب ملاقات یا دعوت طعام کا اہتمام ہوتا ہے۔ شادی کا پہلا ہفتہ (سابع العروس) ہمیشہ سے اہمیت رکھتا ہے۔ اُس الوجود کے قصے میں مذکور ہے کہ ساتویں دن کانے والی عورتیں آئیں اور مہمانوں میں تعارف تقسیم کیے گئے (الف لیلة وليلة، ۲ : ۳۳۹ تا ۳۴۰)۔ الوزان الزیاتی (Leo Africanus) نے ۱۵۲۶ء میں مراکش کی "ایک نہایت قدیم" رسم کا ذکر کیا

گھونگھٹ اٹھانے اور اس کی صورت پہلی بار دیکھنے کی اجازت صرف اس وقت ملتی ہے جب وہ کچھ سلامی ادا کرے۔ اس کے بعد وہ دلہن کا [بھاری جوڑا] اتار کر اسے قبلہ رخ لٹاتا اور دو رکعت نماز پڑھتا ہے؛ پھر خلوت صحیحہ کے بعد وہ ان عورتوں کو آواز دیتا ہے جو حجلے کے باہر موجود ہوتی ہیں کہ خوشی کے نعرے بلند کریں۔ اس کے بعد وہ مہمانوں کے پاس چلا جاتا ہے۔ اسی قسم کی باتیں موجودہ دور کے نابلس کے متعلق بھی Jaussen نے لکھی ہیں۔ ایران کی ایک بڑی قدیم اور مروجہ رسم کا حال Palak (حدود ۱۸۶۰) نے لکھا ہے۔ (Leo Africanus کو ۱۵۲۶ء میں شہر فاس کے متعلق، نیز Haedo کو سولہویں صدی عیسوی کے الجزائر کی بابت اور Bertholon کو ۱۹۰۰ء کے قریب تونس کے بارے میں یہی بات معلوم تھی)۔ نقاب کشائی کے بعد دولہا دلہن دونوں ایک دوسرے کے پاؤں پر پاؤں رکھنے کی کوشش کرتے ہیں، جس کا مطلب یہ سمجھا جاتا ہے کہ جو بھی اول پاؤں رکھ لے گا گھر میں اسی کی بالادستی رہے گی۔ ترکیہ میں بقول Schweigger (۱۵۷۸ء) دستور تھا کہ دلہن کی سہیلیاں اسے کشان کشاں حجلہ عروسی میں پہنچاتی تھیں اور ساتھ ساتھ چہلیں کرتی اور فقرے کستی جاتی تھیں۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی عیسوی کی ترکیہ میں رواج یہ تھا کہ دلہن کی نقاب کشائی اور حسب معمول نماز و دعا کے بعد حجلہ عروسی ہی میں دونوں کے سامنے تہوہ پیش کیا جاتا تھا۔ اس کے بعد محفل اکل و شرب مرتب کی جاتی تھی اور پھر انہیں خلوت میں بھیج دیا جاتا تھا (Garnett، White، Oliver)۔

مراکش کے بعض اضلاع (مثلاً فاس) میں یہ بہتر سمجھا جاتا ہے کہ پہلی شب کو دولہا

ہے۔ اسی شب خلوت صحیحہ بھی انجام پاتی ہے۔ ان دو قدیم اور مختلف رسموں کے امتزاج سے ظاہر ہوتا ہے کہ شادی کی جو رسمیں مکہ معظمہ میں ادا کی جاتی ہیں وہ مکہ اور مدینے کی مقامی رسمیں نہیں بلکہ امتداد زمانہ سے اس کی بعض صورتیں عرب کے ملحقہ علاقوں سے عرب میں بھی نادانستہ طور پر داخل ہو گئیں اور ان کی اصل نوعیت سے ناواقفیت کی وجہ سے انہیں غلط ملط کر دیا گیا۔ اس خیال کی توثیق زمانہ جاہلیت اور ابتدائی اسلامی دور کی سادہ رسموں سے ہوتی ہے (دیکھیے اوپر)۔ اسی طرح ابن الجاور (طبع Landberg، کتاب مذکور، ص ۸۵۹)، نے ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری میں مکہ کے ایک خالص عمرے کا حال لکھا ہے: دولہا حرم شریف میں حاضر ہوتا ہے، سات دلعہ طواف کرتا ہے، مقام ابراہیمؑ پر دو رکعت نماز پڑھتا ہے، ہر دلعہ حجر اسود کو بوسہ دیتا ہے (یعنی طواف پورا کرتا ہے) اور اس کے بعد موم بتیوں کے ساتھ دلہن کے گھر جاتا ہے۔ مکہ معظمہ میں عموماً شادیاں ماہ محرم میں ہوتی ہیں، جب حج ختم ہو جاتا ہے اور تقریباً سب حجاج جا چکے ہیں (ابن الجاور: کتاب مذکور، Buickhardt: *Travels in Arabia*، ۱: ۳۶۱)۔

مسلمانوں کی شادیوں کی رسوم کے متعلق یہ کہنا تو بہت مشکل ہے کہ وہ کہاں سے لی گئی ہیں کیونکہ ابتدائی ماخذ مفقود ہیں، لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسلام میں بالعموم بہت سی مشرقی رسمیں شام، عراق اور مصر سے آکر رواج پا گئیں، جن میں سے بعض مسیحی الاصل بھی ہیں۔ اسی طرح برصغیر پاک و ہند میں بہت سی ہندوانہ رسمیں مسلمانوں کے ہاں مروج ہو گئی ہیں۔ پھر راتہ رفتہ یہ رسمیں اسلام کے ذریعے بقید مسلم ممالک

ہے: ساتویں دن دولہا مچھلی خریدتا ہے، جسے دولہا کی ماں یا کوئی دوسری عورت دلہن کے قدموں میں ڈال دیتی ہے۔ اسی ہی ایک رسم صفاقس (Sfax) میں بھی ابھی تک پائی جاتی ہے (Narbeshuber، ص ۱۶)۔ غالباً یہ بھی کوئی ٹوٹکا ہے جس کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ دلہن صاحب اولاد ہو۔

آخر میں مناسب ہے کہ ہم ان سے بالکل مختلف قسم کی وہ رسمیں بیان کر دیں جو مکہ معظمہ اور مدینہ طیبہ میں پائی جاتی ہیں۔ ان رسوم کا حال مکہ معظمہ کے متعلق ۱۸۸۳ء میں Snouck Hurgronje نے اور ۱۹۲۸ء کے قریب Rutter نے اور مدینہ طیبہ کی بابت Burton نے ۱۸۵۳ء میں قلم بند کیا ہے۔ یہاں عرس اور عمرہ شادی کے دونوں طریقوں کا ایک خاص امتزاج ہے۔ چوتھے دن یعنی یوم الغمرہ (عمرہ) کو جب شام ہوتی ہے تو دلہن کو اس کے میکے میں پوری زیب و زینت کے ساتھ ایک تخت پر بٹھا دیا جاتا ہے۔ اسی اثنا میں دولہا ایک مشعل بردار جلوس کے ساتھ اول حرم (شریف) میں نماز مغرب کے لیے حاضر ہوتا ہے۔ پھر دلہن کے گھر جانا ہے، جہاں اسے حجلۂ عروسی میں پہنچا دیا جاتا ہے اور وہ دلہن کا نقاب اٹھاتا ہے۔ پھر رات کے کھانے کے بعد تمام اہل ضیافت مع دولہا کے اپنے اپنے گھروں کو چلے جاتے ہیں۔ صبح کے قریب چند عورتیں دلہن کو ایک ڈولے میں سوار کر کے، جو دو خچروں پر رکھا ہوتا ہے، خاموشی سے دولہا کے گھر پہنچا دیتی ہیں۔ یہ رسم عربوں کے قدیم رواج کے مطابق ہے۔ وہاں پانچویں شب دولہا کے ساتھ سب کا کھانا ہوتا ہے۔ پھر دولہا ہی کے گھر دلہن کی نقاب کشائی کی رسم لسبۂ سادگی کے ساتھ ایک بار پھر دہرائی جاتی

Études sur les dialects de l'Arabie méridionale
لائیلن ۱۹۰۹ء، ۱/۲ : ۱۹۲ تا ۲۰۲ و ۲/۲ : ۲۱۷
تا ۸۶۹ .

برائے زنجبار : (۱) E. Ruete : *Memoirs of an Arabian Princess*، نیویارک ۱۸۸۸ء، ص ۱۴۶ تا ۱۷۰؛
(۲) وہی مصنف : *Memoiren einer arab. prinzes-*
sin بار دوم، برلن ۱۸۸۶ء، ۲ : ۴ تا ۹ .

برائے شام و فلسطین : (۱) J. van Gistele : *Voyage*، Ghent، ۱۵۵۷ء، ص ۱۵؛ (۲)
Joh. Cotovicus : *Itinerarium*، (۱۵۹۸ء تا ۱۵۹۹ء) : *Hierosolymitanum et Syriacum*، اینٹورپ ۱۶۱۹ء،
ص ۴۷۵ تا ۴۷۶، طبع ثانی در Gabriel Sionita : *Arabia*، ایمسٹرڈم ۱۶۳۳ء، ص ۱۹۳ تا ۱۹۵؛ (۲)
d'Arvieux : *Memoires*، (۱۶۵۹ء) : پیرس ۱۷۳۵ء،
۱ : ۴۴۷؛ (۳) وہی مصنف : *Die sitten der Beduinen-Araber*، مترجمہ Rosenmüller، لائپزک
۱۷۸۹ء، ص ۱۲۰ تا ۱۲۴؛ (۵) A. Russel (حدود)
۱۷۵۰ء : *The Natural History of Aleppo*، لنڈن
۱۷۵۶ء، ص ۱۱۰ تا ۱۱۳، ۱۲۵ تا ۱۲۹؛ (۶) وہی
مصنف : *Naturgeschichte von Aleppo*، مترجمہ Gmelin،
گوٹنگن ۱۷۹۷ء، ۱ : ۳۹۹ (زیادہ تر ترکی رسمیں)، ۲ :
۱۱۰ بعد (مارونی رسوم)؛ (۷) J. L. Burckhardt
(حدود ۱۸۱۰ء) : *Bemerknngen über die Beduinen*
und Wahaby، ویمر ۱۸۳۱ء، ص ۸۶ بعد ۲۱۲
بعد؛ (۸) W. F. Lynch : *Narrative of the United States Expedition to the river Jordan and Dead Sea*، لنڈن ۱۸۵۲ء، ص ۲۹۹؛ (۹) Wetzstein : *Syrische Dreschtafel*، در *Zeitschrift f. Ethnologie*،
۵ (۱۸۷۳ء) : ۲۸۸ بعد؛ (۱۰) H. H. Jessup : *The Women of the Arabs*، لنڈن ۱۸۷۳ء، ص ۲۷
(درون)؛ (۱۱) Klein : *Mitteilungen über Leben, Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina*

میں پھیل کر وہاں کی مقامی رسموں میں گھل
مل گئیں .

مآخذ : (علاوہ ان مآخذ کے جو مقالے میں مذکور

ہو چکے ہیں : (۱) *The History of Westermarck*، بار پنجم، تین جلدیں، لنڈن
۱۹۲۵ء؛ (۲) *التیجانی تحفة العروس*، (حدود ۱۷۱۰/۱۷۱۰ء)
۱۳۱۰ء : قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ (۳) *الف ليلة وليلة*، مترجمہ
Littmann، ۶ جلدیں، لائپزک، ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۸ء؛ (۴)
سیرۃ سیف بن ذی یزن، بولاق ۱۹۲۳ء، (اس کی ابتدا
ہندروہیں صدی عیسوی میں قاہرہ میں ہوئی (رک بہ
سیف؛ (۵) ابن ایاس : *بدائع الظہور فی وقائع الدہور*،
طبع Kahle، استانبول ۱۹۳۱ء، ج ۴ - *Bibliotheca islamica*، ج ۵) - موجودہ زمانے میں شادیوں کی جو
رسمیں ہیں ان کے متعلق حسب ذیل مصنفوں کی کتابوں
میں تفصیلات موجود ہیں : Gaudefroy Demombynes،
Westermarck، اور بالخصوص Marçais - یہاں میں
صرف نہایت اہم کتابیں اور Marçais کے حوالوں
پر جو اضافے کیے گئے قلم بند کرتا ہوں :

مکہ اور مدینے کے بارے میں : (۱) J. L. Burck-
hardt : *Travels in Arabia*، لنڈن ۱۸۲۹ء،
۱ : ۳۶۱، ۳۹۹، ۴۰۱ تا ۴۰۲؛ (۲) R. F. Burton :
Personal narrative of a pilgrimage to Mecca and Medina، لائپزک ۱۸۷۳ء، ۲ : ۱۶۷،
۲۵۳؛ (۳) Snouck Hurgronje : *Mekka*، ہیگ
۱۸۸۸-۱۸۸۹ء، ۲ : ۱۵۵ تا ۱۸۷؛ (۴) E. Rutter :
The Holy Cities of Arabia، لنڈن ۱۹۲۸ء، ۲ : ۶۷
تا ۶۹ .

برائے جنوبی عرب : (۱) C. Niebuhr : (۱۷۷۳ء) :
Reisebeschreibung nach Arabien، کوپن ہیگن
۱۷۷۳ء، ۱ : ۴۰۲ تا ۴۰۳؛ (۲) Ad. von. Wrede :
Reise in Hadhramaut، (۱۸۳۳ء) :
۱۸۷۰ء، ص ۲۶۲ بعد؛ (۳) C. von Landberg

در ZDPV، ۶ (۱۸۸۲) : ۸۱ تا ۱۰۱ : (۱۲)
Neuarabische Volkspoesie : E. Littman
 ۱۹۰۲ء، ص ۹۴ بعد، ۱۱۹ بعد، ۱۳۷ بعد (مسیحی)؛
Peasant Life in the Holy : C. T. Wilson (۱۳)
 لندن ۱۹۰۶ء، ص ۱۱۰ تا ۱۱۵ : (۱۴) Roth-
Muslimische Hochzeitsgebräuche in Liffa : stein
 bei Jerusalem در *Palästina-Jahrbuch*، ۶ (۱۹۱۰) :
 ۱۰۲ تا ۱۲۶ (مع تصاویر) : (۱۵) Al Musil
Arabia Petraea، وی انا ۱۹۰۸ء، ۳ : ۱۸۶ بعد
 (للآحین)، ۱۹۶ بعد (بدوی) : (۱۶) G. Bergsträs-
Zum arabischen Dialekt von Damas : (۱۹۱۴) ser
 kus، هانور ۱۹۲۴ء، ۱ : ۶۴ تا ۶۷ : (۱۷) Chémali
Marriage et nocce en Liban در *Anthropos*، ۱۱/۱۰
 (۱۹۱۵ تا ۱۹۱۶) : ۹۱۳ تا ۹۳۱ (مع تصاویر)؛
Volkskundliches aus el- : Haddad و Spoer (۱۸)
Qubebe bei Jerusalem، در Z S، ۴ (۱۹۲۶) :
 ۹ تا ۲۲۶ و ۵ (۱۹۲۷) : ۹۵ تا ۱۳۴ :
 (۱۹) *Coutumes Palestiniennes* : A. Jaussen، ج ۱ :
Naplouse et son district، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۶۷ بعد؛
The Manners and Customs of : Al. Musil (۲۰)
the Rwala Bedouins، نیویارک ۱۹۲۸ء، ص ۱۳۵
 بعد؛ (۲۱) *T. Canaan Unwritten laws affecting* :
the Arab Women of Palestine در *Journal of the*
Palestine Oriental Society، ۱۱ (۱۹۳۱) : ۱۹۰ :
 ۱۹۹، ۱۹۲

برائے عراق و عرب : (۱) Br. Meissner *Neuarab.*
Geschichten aus dem 'Irak، لائیک ۱۹۰۳ء، ص ۱۰۷ :
 برائے مصر : (۱) Nic. Christ. Radzivil (۱)
 (۱۵۸۲) : *Jerosolymitana Peregrinatio*، اینتورپ
 ۱۶۱۴ء، ص ۱۸۶ بعد : (۲) Cl. Savory (۲) : (۱۷۷۷) :
Zustand des alten und neuen Egyptens، برلن
 ۱۷۸۸ء، ۳ : ۲۶۱ تا ۶۲۴ : (۳) *Description de*

(۷) *Gebräuche der heutigen Egypter*، مترجمہ Zenker
 لائیک ۱۸۵۲ء : ۱ : ۱۴۱ تا ۱۸۶ (مع تصاویر)؛ (۸)
Arabic Society in the middle ages : E. Lane
 ۲۳۲ بعد : (۹) Alf. Von. Kremer *Ägypten* :
 لائیک ۱۸۶۳ء : ۱ : ۵۸ بعد (للآحین) : (۱۰) Klun-
 zinger (۱۸۷۲ تا ۱۸۷۵) : *Bilder aus Oberägypt-*
 Stuttgart ۱۸۷۸ء، ص ۱۹۳ بعد (قصیر)؛
 ۲۶۰ (بدوی) : (۱۱) *The Fallahin* : W. S. Blackman
of Upper Egypt، لندن ۱۹۲۷ء، ص ۹۰ بعد .

(۷) *Usanze miziali in Tripolitania* در *Riv. della*
Tripolitania، ۱۹۲۶ء : (۲) *Gente di Libia* : Curotti
 در *La Quarta Sponda*، ۱۹۲۷ء : (۳) *Arabi-* : Pfalz
ische Hochzeitsgebräuche in Tripolitanten در
Anthropos، ۲۴ (۱۹۲۹) : ۲۲۱ تا ۲۲۷ : (۴)
Guida d'Italia Possedimenti Colonie : Bertarelli
 میلان ۱۹۲۹ء، ص ۲۲۱ تا ۲۲۳ .
 (۸) برائے تونس : (۱) Ch. de Peyssonnel و
 Desfontainer (الہارویں صدی عیسوی) : *Voyages*
dans les regences de Tunis et d'Alger، پیرس ۱۸۳۸ء،
 ۱ : ۱۷۵ و ۲ : ۴۲ تا ۴۳ : (۲) *Reise in* : Maltzan
den Regentschaften Tunis und Tripolis
 Aus : K. Narbeshuber (۳) : ۸۸ تا ۹۲ :
dem Leben der arab. Bevölkerung in Sfax، لائیک
 ۱۹۰۷ء، ص ۱۱ تا ۱۶ : (۴) *L. Bertholon* و
Recherches anthropologiques sur les : E. Chantre

Nachrichten von Marókos und Fes کوبن ہیگن : Edm. Westermarck (۵) : ۱۰۲ تا ۱۰۴ : ۱۸۸۱ء
Marriage Ceremonies in Morocco لنڈن ۱۹۱۳ء :
Essai de Folklore marocain : Legey (۶) پیرس
La femme : M. Gaudry (۷) : ۱۳۴ : ۱۹۲۶ء
Chaouia de l' Aurés پیرس ۱۹۲۸ء : ۸۸ تا ۸۳ :
Textes arabes de : L. Brunot (۹) : ۱۳۰ : ۱۹۲۸ء
Rabat پیرس ۱۹۳۱ء : عدد ۱۶ و ۱۷ :

(۱۱) برائے سوڈان : زین العابدین التولسی (حدود
Das Buch des Sudan : Rosen مترجمہ ۱۸۲۰ء
Travels in : Ing. Pallme (۲) : ۲۸ : ۱۸۳۷ء
Kordofan لنڈن ۱۸۴۴ء : ۸۱ تا ۸۶ : (۳) : Selig-
Kababish : man در *Harvard African Studies* ج ۲
 (۱۹۱۸ء) : ۱۳۱ : ۱۹۱۸ء

(۱۲) برائے ترکیہ : H. Dernschwam (۱)
Tagebuch einer Reise nach : (۱۵۵۳ تا ۱۵۵۵)
Konstantinopel u. Kleinasien (طبع Babinger)
 میلخ ۱۹۲۳ء : ۱۳۲ تا ۱۳۳ : (۲) : Salomon
Neue Reyssbeschreibung : (۱۵۷۸) Schweigger
 Nurnberg ۱۶۰۸ء : ۲۰۵ : ۱۶۰۸ء
Reiss Beschrei- : (۱۶۱۵) P. della Valle (۳) :
bung : جینوا ۱۶۷۴ء : ۱ : ۴۳ : (۴) : Thevenot
Voyages : پیرس ۱۶۸۹ء : ۱ : ۱۷۱ : ۱۷۱۰ء
Relation d'un Voyage de : de Tournefort (۵)
Levant پیرس ۱۷۱۷ء : ۲ : ۳۶۴ تا ۳۶۶ : (۶) : Olivier
Voyage dans l'empire Otho- : (۱۷۹۷ تا ۱۷۹۳)
 man : پیرس ۱۸۰۰ء : ۱ : ۱۵۴ تا ۱۵۷ : (۷) : Ch. White
Three years in Constantinople لنڈن ۱۸۳۵ء : ۳ : ۶
Hausliches Leben und : (۸) : وہی مصنف :
Sitten der Türken مترجمہ Rumont : برلن ۱۸۳۵ء
 : ۳۰۹ : ۳۰۹ : ۱۸۳۵ء
The Women : L. N. J. Garnett (۹) :
of Turkey لنڈن ۱۸۸۱ء : ۲ : ۸۸۰ تا ۸۸۹ :

indigenes de la Berberie Orientale پیرس ۱۹۱۳ء
 : ۵۷۵ تا ۵۸۶ : (۵) : W. Marçais و عبدالرحمن کوئیکا
Textes arabes de Takrouna : Guiga :
 : W. Reitz (۶) : ۲۵۵ : ۲۸۱ : ۱۹۲۵ء
Bei Berbern und Beduinen Stuttgart ۱۹۲۶ء
 : ۱۴۲ : ۱۹۲۶ء

(۹) برائے الجزائر : (۱) Haëdo (سولہویں صدی
Topographie et histoire générale de : (عسوی)
Alger در *R. Afr.* ج ۱۵ : (۱۸۷۱ء) : ۹۶ تا ۱۰۱ :
 (۲) d' Arvieux : (۱۶۷۴ء) : *Mémoires* : پیرس ۱۷۳۵ء
 : ۲۸۷ : (۳) : J. P. Bonnafont (۱۸۳۰ تا ۱۸۳۲ء)
Pérégrination en Algérie پیرس ۱۸۸۴ء : ۱۵۲ :
 : (۴) : F. Mornand : *La vie arabe* : پیرس ۱۸۵۶ء
 : (۵) : L. Féraud : *Moeurs et Coutumes* :
 : (۶) : Viliot : *Kabiles* در *R. Afr.* ج ۶ : (۱۸۶۲ء) : ۲۸۰ : ۲۴۰ تا
 : ۴۳۲ : *Moeurs, Coutumes des* :
Indigénés de l' Algérie : طبع سوم، الجزائر ۱۸۸۸ء
 : (۷) : Gaudefroy-Demombyness : *Notes* :
 : *de sociologie maghrébline. Cérémonies du mariage*
 : *chez les indigènes de l' Algérie* : پیرس ۱۹۰۱ء : (۸)
 : *La population musulmane de Tlemcen* : Bel
 : *Revue des études ethnograph. et sociologiques* ج ۱
 : (۱۹۰۸ء) : ۲۱۵ : ۲۱۵ : (۹) : A. M. Goichon :
 : *vie feminine au Mzab* : پیرس ۱۹۲۷ء : ۷۳ : ۷۳ :
 : ۲۸۰ : ۲۸۰ :

(۱۰) برائے مراکش : (۱) Leo Africanus
 : [محمد بن الحسن الوزان الزیاتی] : (۱۵۲۶ء) : *Descrip-*
 : *tion de l' Afrique* : طبع Ch. Schefer : پیرس ۱۸۹۷ء
 : ۱۲۰ : ۱۲۰ : (۲) : J. Mocquet : (۱۶۰۵ء)
 : *Diego* : (۳) : ۲۰۵ تا ۲۰۵ : ۱۶۸۵ء
 : *Histoire des Cherifs* : de Torres : پیرس ۱۶۶۷ء
 : (۴) : G. Hoest : (۱۷۶۰ تا ۱۷۶۸ء) :

۵۴۲ (قرم تاتاری-رسمیں): (۶) R. Karutz Unter :
Kirgizen und Turkmenen : لائیزگ ۱۹۱۱ء، ص ۱۰۱
 بعد: (۷) Pelissier : *Mischartatarische Sprachpro-*
 ben برلن ۱۹۱۹ء (Abl. Pr. Ak. W) ۱۹۱۸ء ص ۳
 بعد: ص ۲۸ : (۸) Sciatskaya : *Antiche cerimonie*
nuziali dei Tatarl di "Crimea Vecchia" e dei
dintorni، در OM. ۸ : (۱۹۲۸ء) : ۵۴۸ تا ۵۴۹
 (۹) اردے : *Zwölf Geheimnisse im Kaukasus* : لائیزگ
 ۱۹۱۳ء، ص ۵۲ بعد.

۱۵- برائے برصغیر پاک و ہند : (۱) P. della Valle
 (۱۹۲۹ء، در سورت) : *Reissbeschreibung*، جینہ و آ
 ۱۹۲۴ء : ۱۲ : (۲) Thevenot (۱۹۶۶ء، در-سورت) :
Voyages، پیرس ۱۹۸۹ء : ۳ : ۶۶ بعد (مع تصاویر) :
 (۳) John Fryer (۱۹۶۴ء، در سورت کتاب مذکور) :
Observations of the Musul- : حسن علی : (۴)
mans of India، لندن ۱۸۳۲ء : ۱ : مکتوب ۱۳ : ۱۴ : (۵)
 G. A. Herklots : *Islam in India* : (۱۸۳۲ء)
 آؤکسفرڈ ۱۹۲۱ء، ص ۵۷ بعد.

۱۶- برائے جزائر شرق الہند (انڈونیشیا) : (۱)
Plechtigeden en gebruiken bij verlovningen: Wilken
en huwlijken bij de volken van den Ind. Archipel
 در BTLV، سلسلہ ۱۵ : (۱۸۸۶ء) : ص ۱۶۷ تا ۲۱۹
 : (۱۸۸۹ء) : ص ۳۸۰ تا ۳۶۲ : (۲) Snouck
Verspreide Geschriften: Hurgronje : Bonn ۱۹۲۴ء
 : ۱/۳ : ۲۲۶ بعد : (۳) وہی مصنف : *The Achelinese*
 لائین ۱۹۰۶ء : ۱ : ۳۲۹ بعد.

(HEFFENING)

* عرش : رگ بہ کرسی.

* عرش : تقریباً پچھلے سو سال سے الجزائر کے

قانونی دستور میں یہ نام بعض ایسی زمینوں کے لیے
 استعمال ہوتا ہے، جن پر مشترکہ قبضہ ہو۔
 المغرب کی مقامی بولیوں میں اس لفظ کے کئی مفہوم

Hochzeitsgebräuche in der : Th. Lübel (۱۰)

Turkei، ایسٹرڈم ۱۸۹۷ء.

(۱۳) برائے ایران : (۱) Olearius (۱۶۳۷ء) :

Muscowitische u. Persische Reyse، طبع دوم، Schlo-

J. B. Tavernier (۲) : ۶۰۵ تا ۶۰۸ :

(۱۶۶۴ء) : *Les six Voyages* : ۱ : ۱۹ تا

۷۲ : (۳) Chardin (۱۶۷۳ء) : *Voyages*، طبع

Langles، پیرس ۱۸۱۱ء : ۲ : ۲۳۳ بعد : (۴) John

A new Account of East India : (۱۶۷۸ء) Frayer

and Persia، لندن ۱۹۱۵ء (Hakluyt Society) : ۳ :

۱۲۹ : ۱۳۸ : (۵) (کتاب کثوم لاء) *Customs and*

manners of the Women of Persia، مترجمہ Atkinson،

لندن ۱۸۳۲ء، ص ۲۴ بعد، ص ۷۰ بعد : (۶) Ed. Polak :

Persien، لائیزگ ۱۸۶۵ء : ۱ : ۲۱۰ بعد : (۷)

Persia as It is : C. J. Wills، لندن ۱۸۸۶ء، ص ۵۷ بعد :

Persian Life and Customs : S G. Wilson (۸)

بار دوم، نیویارک ۱۸۹۹ء، ص ۲۳۷ تا ۲۳۹ (علی النبی) :

(۹) *Aserbeldschanische Texte zur nord* : Ritter

Isl. persischen Volkskunde، ۱۸۹ : ۱۱ : (۱۹۲۱ء) :

بعد : (۱۰) *Persien* : H. Norden، لائیزگ ۱۹۲۹ء

ص ۸۶ تا ۸۹.

۱۳- برائے روس : (۱) W. Radloff (۱۸۶۰ء) تا

۱۸۷۰ء : *Aus Sibirien*، لائیزگ ۱۸۹۳ء : ۱ : ۴۷۶ تا

۴۸۴ (قبرغز) : (۲) H. Vámbéry (۱۸۶۳ء) : *Reise in*

Mittelasien، لائیزگ ۱۸۶۵ء، ص ۲۵۸ تا ۲۵۹،

(ترکمان) : (۳) *Turkistan* : E. Schuyler، بار پنجم،

لندن ۱۸۷۶ء : ۱ : ۴۲ تا ۴۳، (قبرغز) : ۱ : ۱۴۲ بعد :

(تاشقند) : (۴) H. Lansdell (حدود ۱۸۸۰ء) :

Russisch-Central Asien، لائیزگ ۱۸۸۵ء، ص ۲۴۸ تا

۲۵۲ (قبرغز)، ص ۸۳۱ تا ۸۳۲ (خوا) : (۵) H. Vámbéry :

Das Türken Volk، لائیزگ ۱۸۸۵ء، ص ۲۲۹ تا ۲۵۰

(قبرغز) ص ۴۴ تا ۴۴ (قازان تاتاری)، ص ۵۴ تا

مشوع یا بلاد جماعہ، جماعت یا ملت کی مشترکہ مقبوضہ زمین؛ (۴) وقف یا حبوس، یعنی وہ زمین جسے مقدس مقاصد کے لیے وقف کر دیا گیا ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات شمالی افریقہ کی معاشرتی تاریخ کی ایک خصوصیت ہے کہ وقتاً فوقتاً کسی ایک عامل کے غلبے کی بنا پر ان مختلف تصورات میں اور ان حقائق میں جو ان سے مطابقت رکھتے ہوں، تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں۔

بہر حال ۲۲ اپریل ۱۸۶۳ء کی سینٹ Senate کے فیصلے کے مطابق (ذفعہ ۱۱) یہ طے پایا کہ (۱) الجزائر کے قبائل اس تمام اراضی کے مجموعی حیثیت سے مالک ہیں جس سے وہ کسی عنوان سے بھی دائمی یا روایتی طریقے پر فائدہ اٹھانے کے حق دار رہے ہیں، لیکن اس بات کا اندیشہ ہے کہ ”جانب دارانہ تحقیقات“ کی بنا پر اور حکومت کی سرپرستی میں، یہ موروثی ملکیت سلبی (privative) قانون کے تحت آ جائے۔ اس قانون کی سخت مخالفت ہوئی۔ اس میں مراکش کے قانون کی سی وضاحت نہیں، لیکن تونس کے قانون سے زیادہ استحکام ہے، لہذا اس سے بظاہر ذاتی جاگیر اور معاشرے کے طویل اور دشوار نزاع کا ایک مفاہمتی حل مل گیا ہے۔

مآخذ : (۱) Dr. Worms : *Recherches sur la constitution de la propriété territoriale*، ۱۸۴۶ء؛ (۲) M. Pouyanne : *La propriété foncière en Algérie*؛ (۳) Mercier : *La propriété foncière en Algérie*؛ (۴) F. Dulout : *Des droits et actions sur la terre arch ou sabga en Algérie*، ۱۹۲۹ء؛ لفظ عرش کی بابت دیکھیے (۵) Ph. Marçais : *Textes arabes de Djidjelli*، ۱۹۵۵ء ص ۲۷، حاشیہ ۳

(J. BERQUE)

ہیں : ”قبیلہ“ (مثلاً قسنطینہ (Constantine) کی سطح مرتفع میں)؛ ”ایک خاندان کے لوگ“ (مثلاً تونس کے ساحلی علاقے میں)؛ ”وفاق“ (مثلاً قبائلیہ میں)؛ مشترکہ ملکیت کے معنی میں یہ لفظ بظاہر اس وقت سے استعمال ہونے لگا جب سے ۱۶ جون ۱۸۵۱ء کے قانون کے سلسلے میں ابتدائی تحقیقات کا کام شروع ہوا۔

الجزائر میں مدت سے دو جماعتوں کے درمیان یہ نزاع چلا آ رہا ہے کہ زمینوں کی ملکیت مشترکہ ہو یا ذاتی اور انفرادی۔ یہی نزاع اس تصادم کا باعث ہے جو حکومت کے اس نظریے میں کہ زمینوں پر قبیلوں کا دائمی حق قائم رکھا جائے اور نجی مفادات کی توسیع میں، جو اس کی متقاضی ہے کہ زمینوں کو جلدی سے جلدی املاک منقولہ کی شکل میں منتقل کیا جاسکے، پایا جاتا ہے۔ دونوں گروہوں نے سطحی طور پر اپنے اپنے نظریے کے دلائل فقہ میں تلاش کر لیے ہیں، جس نے ایک طرف تو یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ خراج [لگان] ادا کر کے زمین پر حق ملکیت حاصل کیا جاسکتا ہے اور دوسری طرف یہ کہ زمین کی اصل مالک ملت اسلامی ہے۔ المغرب کی زمینوں کی ملکیت اور قبضے کے سلسلے میں عرصے سے ایک غیر مذہبی نزاع بھی جاری ہے، جس کا اب تک کوئی فیصلہ نہیں ہوا۔ یہ کہنا یقیناً حقائق کے زیادہ مطابق ہوگا کہ قدیم المغرب میں زمین کے قبضے کی جو مختلف شکلیں رائج رہی ہیں، ان کی ذمے داری بنیادی طور پر ان تین چیزوں پر عائد ہوتی ہے : استحصال، جو بجائے خود موسمی حالات کا نتیجہ ہے؛ مرکزی حکومت سے بے تعلقی، اور مقامی امارتوں کی قوت و طاقت؛ یہ عناصر حسب ذیل تھے : (۱) ملک یا نجی جاگیر؛ (۲) عزیزب یا عزل یا ہنشیر، جس کا تعلق کسی خاص ضلع (latifundium) سے ہو؛ (۳) مشاع یا

* عرش گول : ایک شہر، جو اب ناپید ہے۔

اور پہلے وهران Oran اور مراکش کی سرحد کے درمیان دریائے تافنا Tafna کے دہانے پر، جزیرہ رشقون Rachgoun کے مقابل آباد تھا، جس کے نام کی وجہ سے اسے بقائے دوام حاصل ہوئی۔

اس اسلامی شہر کا ذکر، جس نے پورٹس سیجنس Portus Sigensis، بندرگاہ سیکا Siga، شاہ سانی فیکس Syphax کے دارالسلطنت کی جگہ لی، پہلی مرتبہ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں اس طرح ملتا ہے کہ اسے ادریس اول نے اپنے بھائی عیسیٰ بن محمد بن سلیمان کو عطا کیا۔ اس کا ذکر چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں ابن حوقل نے بھی کیا ہے، جو ہمیں بتاتا ہے کہ یہ شہر اسی وقت مکناسہ کے بربروں کے امیر نے، جو قرطبہ کے خلیفہ الناصر کا ہاج گزار تھا، حال ہی میں دوبارہ تعمیر کیا تھا۔ کچھ سال بعد البکری عرش گول کی بابت کہتا ہے کہ یہ ”ساحل تلمسان پر ایک شہر ہے، جو بندرگاہ بھی ہے جہاں چھوٹے جہاز آسکتے ہیں۔ اس کے گرد ایک فصیل ہے جس میں چار دروازے ہیں۔ اس شہر کے اندر ایک سات صفوں والی مسجد اور دو حمام ہیں، جن میں سے ایک مسلمانوں سے پہلے کا ہے“، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے یہ شہر پرانے شہر کے آثار پر بسایا تھا۔ چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی میں الادریسی نے اسے محض ایک آباد مقام کہا ہے، جسے کچھ عرصہ پہلے مستحکم کیا گیا تھا اور جہاں جہاز اپنے پانی کا ذخیرہ کیا کرتے تھے۔

بظاہر سیاسی تغیرات اس شہر کے زوال کا سبب بنے۔ القیروان کے فاطمیوں اور قرطبہ کے بنی امیہ کی باہمی کشاکش کے دوران میں (چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی) یہاں کے ادریسی

حکمران نکال دیے گئے اور یہاں کے رہنے والوں کو ہسپانیہ بھیج دیا گیا۔ اہل اندلس نے اسے پھر رفتہ رفتہ آباد کیا، لیکن پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی میں المرابطون کے بنو غالیہ کی دستبرد کا شکار ہو گیا اور دسویں صدی ہجری/ولہویں صدی عیسوی میں جب ہسپانیوں نے وهران Oran کے ساحل پر حملے شروع کیے تو یہاں کے باشندے اسے چھوڑ کر چلے گئے اور شہر ہمیشہ کے لیے ویران ہو گیا۔

مآخذ: (۱) ابن حوقل: مترجمہ de Salne، در J.A.، ۱۸۳۲ء: ۱۸۷ء؛ (۲) البکری، متن، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۷۹ تا ۸۰؛ ترجمہ، الجزائر ۱۹۱۲ء، ص ۱۶۱؛ (۳) الادریسی، طبع ڈوزی وڈوہ، ص ۱۷۲؛ ترجمہ، ص ۲۰۶؛ (۴) Leo Africanus: Il viaggio، طبع Ramusio، وینس ۱۸۹۲ء، ص ۱۰۷ (مترجمہ Épaulard، پیرس ۱۹۵۶ء، ص ۳۳۰، ۳۳۱؛ (۵) Gsell: Atlas archéologique، ورق ۳۱ عدد ۲۔

(G. MARCAIS)

* عرشین : رک بہ ذراع۔

* عرض : (ع) چوڑائی، پسندی، جغرافیہ

[ہیئت] کا عرض البلد۔ اس لفظ کے بہت سے معانی ہیں، جن میں قابل ذکر ”معائنۃ افواج“ ہے۔ دیوان العرض (دیکھیے فرهنگ الطبری، ص ۳۷۷) یا محکمۃ افواج، عباسی عہد سے قائم تھا۔ سلاجقہ کے زمانہ عملداری میں اس محکمے کا سربراہ عارض جیش کہلاتا تھا، لیکن لفظ عارض (جمع: عراض) کا اطلاق ماتحت عملے (کاتب) پر بھی ہوتا تھا۔ اس کے علاوہ عرض یا عرض الحال (ترکی میں عرض حال اور عرض حال) کا مفہوم عرضداشت (گزارش احوال) بھی ہے۔

مآخذ: (۱) لسان العرب، بذیل مادۃ: (۲) الہانوی: کشف اصطلاحات الفنون، مطبوعہ کتب خانہ، ص ۲۰۰

کہا ہے (اسالی، قاہرہ، ۱۳۲۳ھ، ۱ : ۱۱۸)۔
 قطع نظر اس کے مادی معنوں کے ("الجیش الضخم"،
 یعنی بڑی فوج؛ "کل واد فیہ نخیل"، یعنی وہ وادی
 جہاں گھنے نخلستان ہوں وغیرہ، بالخصوص
 تاج العروس، ۵ : ۴۵)، عرض کے معنی حسب،
 یعنی شرف آبا و اجداد، الخلیقۃ المحمودہ، یعنی اچھا
 چال چلن، یا نفس، یعنی جان کے ہیں۔ اب محاورہ
 "شتم فلان عرض فلان" (شتم یا دیگر مترادفات،
 ہتک عزت کرنے کے معنوں میں) بہت عام ہے،
 لیکن نفس کے وجود عقلی کے پیش نظر نہ کوئی
 نفس کی ہتک کر سکتا ہے اور نہ خلیقۃ محمودہ ہی
 کی، کیونکہ مؤخر الذکر فی حد ذاتہا خاص طور پر
 تعریف کی مستحق ہے اور مقدم الذکر عالم محسوس
 سے خارج ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ حسب اور
 عرض ایک ہی چیز ہے، تو یہ قول اصح ہے، تاہم
 عرض کا مفہوم حسب سے زیادہ وسیع ہے، اس لیے
 کہ حسب عرض کے مظاہر میں سے ایک مظہر ہے
 (لسان العرب، ۹ : ۳۲، ۶۲۹)۔

اگر ہم زمانہ جاہلیت اور پہلی صدی ہجری
 کے متون کو لیں، تو جیسا کہ عام طور پر سمجھا
 جاتا ہے، عرض اور عزت کا مفہوم ایک ہی ہے۔
 اگر ہم اس لفظ کے اشتقاق پر غور کریں تو یہ
 رائے یقینی بن جاتی ہے کہ عرض کے معنی چوڑائی
 کے ہیں۔ اس مادے کے بیشتر مشتقات، مثلاً
 فعل اَعْرَضَ اور تَعَرَّضَ (لہ) کو کسی چیز کے عرض
 میں رکھنے کا تصور صاف طور پر مضمحل ہے اور
 کچھ ایسے الفاظ بھی ہیں، جو رکاوٹ کے معنی ادا
 کرتے ہیں، مثلاً عَرَضَ (وہ بادل جو افق کو اوجھل
 کر دے [= عارض])؛ عرض از روئے اشتقاق ایک
 ایسا حاجز [پردہ] معلوم ہوتا ہے جو اس کے حامل
 کو باقی تمام انسانوں سے جدا کرتا ہے۔ یہ حاجز
 یقیناً نازک ہے، اس لیے کہ اسے باسانی فنا کیا جاسکتا

۹۸۲: (۲) فرهنگ آندراج، بذیل مادہ: (۴) فرهنگ آصفیہ،
 بذیل مادہ۔

(STRECK) (و ادارہ)

⊗ **عرض :** [نیز رگ بہ جوہر] بیک وقت جوہر
 کی ضد اور اس کا مابہ الاستکمال ہے، یعنی جوہر
 کے ان معنوں میں، جن میں کوئی فرد جوہر ہے؛
 جوہر کے دوسرے معنوں میں، جن میں جوہر ماہیت
 کے مرادف ہے؛ عرض یا عرضی اس صنف کو کہتے
 ہیں جو ماہیت میں داخل نہ ہو۔ اس لحاظ سے
 عرض کی دو قسمیں ہیں : ایک عرض لازم جو
 اگرچہ ماہیت میں داخل نہیں ہوتا، تاہم ماہیت
 سے جدا نہیں ہو سکتا اور ماہیت اس کے بغیر متصور
 بھی نہیں ہو سکتی، جس طرح کہ کسی مثلث کے
 دو قائمہ زوایوں کے ساتھ متصور ہونے کی صفت
 ہے جو مثلث کی ماہیت میں داخل نہیں۔ عرض
 کی دوسری قسم غیر لازم ہے، جس کے بغیر ماہیت
 متصور بھی ہو سکتی ہے اور موجود بھی۔

بعض متکلمین نے اعراض کا وجود بغیر جواہر
 کے مانا ہے اور زبان کی مثال دی ہے لیکن کئی
 معتزلہ اور دیگر متکلمین نے ایسی صفات کو مانا ہے
 جو نہ اعراض ہیں، نہ جواہر اور انہیں حال
 (جمع احوال) کا نام دیا ہے۔ ان کے نزدیک وجود
 ایک "حال" ہے۔

مآخذ : دیکھیے مسلم فلاسفہ کی کتب منطق،
 بالخصوص (۱) ابن سینا : کتاب الشفاء (منطق سے متعلق
 حصہ)؛ (۲) ابن رشد : ما بعد الطبیعات۔

(فضل الرحمن)

* **عرض :** ایک اصطلاح جو ابتدا ہی سے دیگر
 عربی اصطلاحات کی طرح کچھ مبہم اور غیر واضح
 رہی ہے [دیکھیے مرقۃ]۔ ابن قتیبہ کا خیال
 ہے کہ العرض "الجسم" کا مترادف ہے،
 لیکن القالی نے اس رائے پر بجا طور پر اعتراض

ہے۔ اس کی دلیل ہتکِ عِرضہ کا عام معاورہ ہے؛ ہتک کا مفہوم ہے پردے کو چاک کر دینا تاکہ پس پردہ جو کچھ ہے، وہ سامنے آ جائے۔ مزید براں اس کے مشتق ہینکۃ کا مفہوم فضیحت اور رسوائی ہے (تاج العروس، ۷: ۱۹۳)۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عِرض ایک ایسا عاجز ہے جو ایک فرد یا جماعت کو بیرونی حملوں سے بچاتا ہے۔ اگر اس عاجز کو دور کر دیا جائے، تو اس چیز کی راہ کھل جاتی ہے جو فضیحت کا موجب بن سکتی ہے، یعنی سب و اہانت کی [بالخصوص عجاہ رک باں]۔

واقعہ یہ ہے کہ جب عرب یہ کہتے ہیں "فلان نثی العِرض" تو یقیناً ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر طرح کی فضیحت اور عیب سے محفوظ ہے (لسان العرب؛ المصباح المنیر؛ تاج العروس؛ امالی، ۱: ۱۱۸، بذیل مادہ) اور جب وہ کسی کی عزت پر حملہ کرنا چاہتے تھے تو اس پر گالیوں کی بوچھاڑ کرتے تھے (لسان العرب؛ المصباح؛ بذیل عار) اسی وجہ سے عِرض اور سب کا آپس میں گہرا تعلق تھا۔

عِرض کے اجزا کو تین شعبوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: گروہ خاندان اور فرد۔ گروہ کے شعبے کے تحت میں عدد، شاعر اور خطیب، فتوحات اور آرازی آتے ہیں۔ خاندان کے تحت میں اولاد نرینہ اور فرد کے تحت میں گروہ [قبیلہ]۔ دیگر عناصر، مثلاً بغاوت، شجاعت، آزادی، ثار، عفت زوجہ، سخاوت، ایفائے عہد اور حرہ کی عدم اسارت، سب، حمایہ و مہمان نوازی، مناعت خانہ کا کبھی گروہ اور فرد سے تعلق ہوتا ہے، کبھی خاندان اور فرد سے اور کبھی گروہ، خاندان اور فرد تینوں سے۔

ہمیں قدیم عربوں کی جنگجویانہ زندگی میں

عرض کی تشریح ملتی ہے۔ جنگ میں کسی قسم کی ناکامی کے آثار یا حریت کے مفقود ہو جانے کی کوئی بھی علامت عربوں کو ذلیل و خوار کر دیتی تھی۔ اب "ذلت" کی ضد "عزت" محض اس لیے ہے کہ اس [ذلت] میں کمزوری کا مفہوم پایا جاتا ہے، لہذا کمزوری فضیحت کی ایک شرط ٹھہری برخلاف اس کے قوت، عزت یا عرض کی بنیاد ہے۔ بالفاظ دیگر ہر وہ چیز جس سے قوت حاصل ہو، عزت کا جز ہے۔ برخلاف اس کے ہر وہ چیز جو کمزوری کی باعث ہو، فضیحت کا جز ہے۔ پس ظاہر ہے کہ عرض دراصل حرب سے وابستہ تھی۔

مزید براں عرض معاشرے میں بڑا اہم کردار ادا کرتی ہے۔ قدیم عربوں کا مذہب کمزور اور بے اثر تھا اور کسی لحاظ سے بھی اس قابل نہ تھا کہ ہمہ گیر بن سکے۔ اس کے برخلاف عِرض کا نہ صرف احساس شدید اور اہمیت زیادہ تھی بلکہ یمنی عربوں کو چھوڑ کر باقی تمام عربوں کے اعمال و افعال کے لیے وہ ایک محرک سائق کا کام دیتی تھی۔ اسی وجہ سے ان اجتماعوں میں جو عزت کے مقابلوں کے لیے منعقد کیے جاتے تھے اور جنہیں مفاخرات اور منافرات کہا جاتا ہے، عرض نے مذہب کی جگہ لے لی، تاکہ عربوں میں اس گہری اجتماعی زندگی کی شکل کو زندہ رکھا جائے جس میں ان کے احساسات کی ہیئت بدل جاتی تھی [رک بہ مفاخرہ]۔ عرض کو اپنی مقدس نوعیت کی وجہ سے حق پہنچتا تھا کہ وہ مذہب کی جگہ لے لے۔ عرب اسے سب سے بلند درجہ دیتے اور شمشیر بکف اس کی حفاظت کرتے تھے۔

مذکورہ بالا بیان سے مندرجہ ذیل نتائج نکلنے ہیں۔ اپنی روزمرہ کی زندگی میں ایک اخلاقی اصول، یعنی عِرض کے ضابطے کے زیر اثر ہونے کی وجہ سے عرب نہ تو بے قانون (Anarchical) اور وحشی لوگ

اس کلمے کی مقدس خصوصیات اور توہین و اہانت کے ساتھ اس کا تضاد بھی باقی رہا (دیکھیے جمہورۃ، بولاق ص ۱۶۶؛ ابن المقفع: الادب الکبیر، طبع احمد زکی پاشا، اسکندریہ ۱۹۱۲ء، ص ۴۲؛ ابن قتیبہ: عیون الأخبار، قاہرہ ۱۹۲۵ء، ۱: ۲۹۳؛ الثعالبی: مرآة المروآت، قاہرہ ۱۸۹۸ء، ص ۳۱، ۲۲؛ ابو تمام: دیوان، قاہرہ ۱۸۷۵ء، ص ۹۳؛ البحتری: دیوان، بیروت ۱۹۱۱ء، ص ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۹، ۶۵۲؛ المتنبی: دیوان، طبع Dieterici، ص ۳۱۶؛ مہیار الدیلمی: دیوان، قاہرہ ۱۹۲۹ء، ۲: ۴)۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ لفظ شرف [رکبہ شریف] نے کسی حد تک اس کی جگہ لے لی ہے جس میں محض عزت کے معنی تو پائے جاتے ہیں، مگر معنوں کے وہ پیچیدہ اختلافات نہیں پائے جاتے، جنہیں جاہلیت کے لوگ عرض کے تخیل سے وابستہ کرتے تھے (الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲: ۳۱۴؛ عیون الأخبار ۱: ۲۴۶؛ المتنبی: دیوان، ص ۳۴۲؛ ابن خلدون: مقدمہ، بیروت ۱۹۰۰ء، ص ۳۹۶؛ نیز دیکھیے الحصری: زہر الآداب، طبع زکی مبارک، ۱: ۱۳۵ اور کتب لغات)۔

آج کل عرض کے معنی محدود ہو کر رہ گئے ہیں۔ اردن کے علاقے میں اس کا تعلق عورتوں کی عصمت سے ہے، بلکہ ان کی خوبصورتی سے بھی (سلمان: *Cinq ans en Transjordanie*، [عربی متن] حریصہ [لبنان] ۱۹۲۹ء، ص ۱۴۴)۔ مصر میں کسی آدمی کی عرض اس کی اپنی بیوی اور تمام رشتے دار عورتوں کی شہرت پر منحصر ہے۔ شام میں قبیلے کے ہر فرد کی شہرت اس کی عرض پر اثر ڈالتی ہے (داغستانی: *La famille musulmane contemporaine en Syrie*، پیرس ۱۹۳۲ء، ص ۶۳ بعد)۔

اردن (سلمان، ص ۱۰۷)، نجد (الریحانی، ملوک العرب، ص ۶۰)، مصر اور شام میں شرف

تھے اور نہ ایسے ہی، جو باطنی طور پر مادہ پرست ہوں۔ اس کے برعکس عرض ایک اخلاق اصول کی حیثیت سے عربوں کی اخلاق زندگی کے مختلف پہلوؤں، رسوم و آداب اور اجتماعی معمولات کے لیے بھی اساس کا کام دیتی تھی۔ معاشرے کی طبقہ بندی کی بنیاد بھی عرض ہی تھی۔ شاعر، خطیب اور کسی حد تک "سید" کو بھی خاص عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ مرد کو عورت پر، شریف کو وضع پر فضیلت تھی، وغیرہ۔

جس عرض کا ہم نے تجزیہ کیا ہے اس کا تعلق جاہلیت سے ہے، تاہم اسلام نے اس کے بہت سے عناصر کو واجبات کی شکل میں باقی رکھا۔ حمایت، عطا، شجاعت وغیرہ یہ سب اسلامی معمولات کا جز بن گئے، لیکن ان اجزا نے اپنا مخصوص انداز کھو دیا اور اب یہ مفاخرۃ کا سبب نہیں بن سکتے (اسلام میں تقویٰ اور حمیت میں تضاد ہے)۔ ان کا زیادہ تعلق مذہب یا اس اخلاق اصول سے ہے جو مذہب سے نکلا ہے۔ اسلام نے دیگر عناصر (مثلاً حسب اور شرف) کو اس لیے ترک کر دیا ہے کہ یہ اسلامی روح کے ساتھ سازگار نہیں، تاہم ان میں سے بعض اب تک باقی ہیں اور بعض اوقات شدت بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ اب بھی ہم زمانہ حال کے بدویوں میں عرض کو اسی زور شور سے موجود پاتے ہیں جو جاہلیت کے زمانے میں اسے حاصل تھا (شرق اردن اور سوڈان کے عربوں میں "حقوق" سے مراد عرض ہی ہے)۔

بعد میں جا کر ان عناصر کی شکل میں متعدد تبدیلیاں ہوتی رہیں، یا وہ بالکل معدوم ہو گئے۔ یہ کیفیت بالخصوص شہروں میں واقع ہونی۔ اس کے باوجود لفظ عرض کا استعمال اس کے روایتی معنوں میں جاری رہا، گو ان معنوں کی وسعت کم ہو گئی۔

کا لفظ عزت کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور الجزائر میں ایف یا حرمة کا (Intro : Maunier : *duction à la sociologie* پیرس ۱۹۲۹ء، ص ۲۱) (بعد)۔

مأخذ : (۱) دیکھیے بشر فارس : *L. honneur* : *chez les Arabes avant l' Islam* (بشر فارس)

* **عرض حال :** عرضی، درخواست! اٹھارھویں صدی عیسوی میں عثمانی سلطنت میں درخواستیں لکھنے کا کام 'عرض حال' جی لوگوں کا مسئلہ حق سمجھا جاتا تھا۔ اس طبقے میں داخلے کا انتظام "عرض حال جی باشی"، چاوشلرامینی اور "چاوشلرکاتبی" نام کے عہدیداروں کے سپرد تھا۔ داخلے کی شرائط میں شخصی آبرومندی، مہارت خطاطی اور شریعت اور قانون سے آگاہی کے اوصاف لازمی تھے۔ درخواستوں پر وزیر اعظم کی طرف سے چاوش باشی غور کرتا تھا اور ان کے جوابات دو "تذکرہ جی" تیار کیا کرتے تھے (جو تذکرہ اول و تذکرہ ثانی کہلاتے تھے)۔

مأخذ : (۱) احمد رفیق : ہجری ۱۲۰۰ انجی عصرہ وہ استانبول حباتی (استانبول ۱۹۳۰ء)، ص ۲۰۷ : (۲) اوزون چارشیلی : عثمانی دولت تن سرای تشکیلاتی (القرہ ۱۹۳۵ء)، ص ۱۱۷، ۱۱۹۔

(G. L. Lewis)

* **عرف :** (ع)، کی تعریف جرجانی (التعريفات طبع Flügel، ص ۱۵۴) نے یوں کی ہے : "وہ (عمل یا عقیدہ) جسے لوگ عقل [و تجربہ تمدنی] کی بنیاد پر تواتر کے ساتھ کرتے ہوں اور اس کا فطری طور پر "حق" ہونا ان کے نزدیک مسلم ہو۔ لہذا یہ [اصطلاح کم و بیش رواج کے مفہوم میں استعمال ہوتی ہے۔ اس کے مقابل اصطلاح قانون مقررہ، یعنی شرع ہے (دیکھیے الماوردی، طبع Enger، ص ۵)۔

اگرچہ اسے ایک اصل بنا دینے کی کوششیں بھی مفقود نہیں (دیکھیے : *Zahiriten : Goldziher*، ص ۲۰۴) (بعد)۔ بعض اوقات اسے "نظیری قانون" یا قانون عادی کا مرادف سمجھا جاتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب "احکام" کی بنیاد مسئلہ مقامی رواج (اعراف) پر رکھی جاتی ہے۔ یہ امر معروف ہے کہ بہت سے قبائل اور طبقات میں یہ غیر مدون قوانین، روایات اور رسم و رواج ہیں جن کے ذریعے مقامی طور پر اجتماعی زندگی کا نظام چلتا ہے۔ جنوبی فلسطین میں ایسویں صدی کے وسط تک بھی فلاحین کا ایک مجموعہ قوانین تھا جسے یہ لوگ "شریعة الخلیل" کے نام سے موسوم کیا کرتے تھے، یعنی "شریعت ابراہیم" اور یہ شرع معتمدی سے مستز تھا (Palestine Exploration Quarterly Statement, Fund جنوری ۱۸۷۹ء، ص ۳۸)۔ عرب کے بدویوں میں بھی شرع کے قاضیوں کے علاوہ ایسے خاص قاضی موجود رہے جو قبائل کے رواج سے بخوبی واقف ہوتے تھے اور ان کے سامنے وہ مقدمات پیش کیے جاتے تھے جن کا تعلق قبائلی مفادات سے ہوتا تھا (دیکھیے *Notes on Bedouins and : J. V. Burckhardt Wukabys*، لندن ۱۸۳۱ء، ۱ : ۱۲۰ تا ۱۲۲ : *Arabia Petraea : A. Musil*، وی ۱۹۰۸ء، ۳ : ۲۰۹، ۲۳۷ (بعد، ۲۴۶، ۲۶۵)۔ اکثر و بیشتر "عرف" سے وہ فیصلہ مراد ہوتا ہے جو حاکم وقت یا اس کا نائب نافذ کرے، یعنی قاضی نہیں۔ یہ فیصلہ یا تو مصلحت ملکی کی بنا پر کیا جاتا ہے یا خاص مجبوریوں کے پیش نظر۔ ایران میں جب سے صفوی دور شروع ہوا، بلکہ اس سے بھی پہلے عرف کی بنیاد پر شاہ یا اس کے نائبوں نے یا "عرف" کی خاص عدالتوں نے ایسے فیصلے دیوانیکی کی صدارت میں کیے ہیں۔ بہر حال ایسا کوئی قاعدہ بھی نہیں

در *Revue d'Ét. Islamiques*، ۲: ۳۸۱، بعد؛ (۷)
Malaya : Winstedt، ص ۱۰۷؛ (۸) R. Levy :
Sociology of Islam، ج ۲، باب ۳.

(R. LEVY)

✳ **عرفان : رگ بہ معرفت .**

عرفات : (= عَرَفَہ)؛ مَکَّہ مکرمہ سے *

۲۱ کیلومیٹر (۱۳ میل) مشرق کی جانب طائف کی راہ پر ایک میدان، جو شمالی جانب سے اسی نام کے ایک پہاڑی سلسلے [= جبل عرفات] سے گھرا ہوا ہے۔ یہ وہی [وسیع و عریض] میدان ہے، جہاں حج کے موقع پر بعض بنیادی ارکان ادا کیے جاتے ہیں۔ ان مناسک حج کا مرکز اس کے شمال مشرق میں سرخ رنگ کی ایک مخروطی پہاڑی ہے، جس کی بلندی دو سو فٹ سے کچھ کم ہے اور عرفات کے اصل پہاڑی سلسلے سے ذرا الگ سی ہو گئی ہے۔ اس پہاڑی کو بھی عرفہ کہتے ہیں، لیکن اس کا زیادہ معروف نام جبل الرحمة ہے۔ اس کی مشرق سمت پتھر کی چوڑی سیڑھیاں (جو اتابک زنگی کے وزیر جمال الدین الجاوید نے تعمیر کرائی تھیں) چوٹی تک چلی گئی ہیں، جس کے اوپر ایک مینار بنا ہوا ہے۔ ساٹھویں سیڑھی پر ایک چبوترہ ہے، جس پر ایک منبر رکھا ہے۔ اس منبر پر کھڑے ہو کر خطیب "یوم عرفہ" (نویں ذوالحجہ) کو بعد دوپہر خطبہ پڑھتا ہے۔

عرفات کا میدان (جو شرقاً غرباً عرض میں چار میل کے قریب اور طول میں تقریباً سات آٹھ میل ہے)، حرم مکہ (یعنی حدود حرم) کے باہر واقع ہے۔ مکے سے آنے والے حاجی درۃ مآزمین سے نکل کر ان ستونوں کے پاس سے گزرتے ہیں جو حرم کی حد بندی کرتے ہیں۔ ان ستونوں کے مشرق کی جانب غرنہ نامی ایک نشیب ہے، جس کے دور کے کوئے پر ایک مسجد ہے، جو مسجد

رہا جس کے مطابق یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ فلاں معاملہ آخر الذکر عدالت میں جانا چاہیے اور فلاں عدالت شرع میں، گو عموماً وہ جرائم جو مملکت کے خلاف ہوں یا قانون رائج الوقت اور امن عامہ کے، مثلاً بغاوت، غیر وفادارانہ طرز عمل، قلب سازی، بلوہ، چوری، ڈاکا اور قتل کے معاملات، وہ عدالت عرف کے سامنے پیش ہوتے تھے۔ علمائے دین نے اس عدالت کا یہ اختیار کبھی تسلیم نہیں کیا اور انہوں نے ہر ایسا فیصلہ ناجائز گردانا جو "عرف" کی بنا پر کیا گیا ہو۔ ترکی میں اس کا اطلاق سلطان کے اپنے امتیازی اختیارات کے اجرا پر ہوتا تھا اور اس اعتبار سے یہ "عادة" [رگ باں]، یعنی رواج "قانون دیوانی" اور "شرع" سے ممیز تھا۔ بعض اوقات یہ "عرف" شرع کے خلاف بھی ہو جاتا تھا، مثلاً سلطان نے عیسائیوں کو پنی چری فوج میں بھرتی کرنے کے لیے غلام بنا لیا، حالانکہ وہ "ذمی" تھے اور اس طرح ان کے حقوق متعین و محفوظ تھے۔ [یہ حکم خلاف شرع نہیں۔ اسام کو حق ہے کہ ذمیوں کو دارالاسلام میں داخل کرتے وقت وہ بتقاضے وقت کوئی شرط ضروری سمجھے تو عائد کر سکتا ہے اور اسے بھی شرائط صلح میں داخل سمجھا جائے گا؛ البتہ ذمۃ اللہ میں لینے کے بعد بغیر کسی سیاسی ضرورت کے کوئی نئی شرط لگانا قابل اعتراض ہو سکتا ہے]۔

مآخذ : متن میں دیے گئے حوالوں کے علاوہ مقالہ عادة کے مآخذ دیکھیے، نیز (۱) Olearius : *Voyages*، مترجمہ J. Davies، لندن ۱۶۶۹ء، ص ۲۷۳، (۲) Persien : Polak، ۱: ۳۲۸، بعد؛ (۳) Persia as it is : C. J. Wills، باب ۵، ۶؛ (۴) *Tableau général de l'Empire Ottoman* : d'Ohsson، ۱: ۳۲؛ (۵) احمد المتامری : کتاب الاستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ۴: ۲۶۷؛ (۶) *Droit Coutumier Berbère*

۸۹ وغیرہ: (۲) القدسی، ص ۷۷: (۳) البکری، معجم ما استعجم، بذیل مادہ: (۴) یاقوت، بذیل مادہ: (۵) ابن جثیر، طبع لخبوہ، ص ۱۶۸ تا ۱۷۶: (۶) ابن بطوطہ، مطبوعہ پیرس، ۱: ۳۹۷ تا ۳۹۹: (۷) Burckhardt: (۸) Ali Bey: (۹) R.F. Burton: (۱۰) Snouck-Hurgronje: (۱۱) Mekkaunche Feesi: (۱۲) الرحلة الحجازية، ص ۱۸۶: (۱۳) مرآة الحرمين، ۱: ۳۳۵: (۱۴) Gaudefroy: (۱۵) Le Pèlerinage à la Mekka: Demombynes: (۱۶) ۱۹۲۳ء، ص ۲۴۰ تا ۲۵۳: (۱۷) Huly Cities: E. Rutter: (۱۸) ۱۹۲۸ء، ص ۱۵۶ تا ۱۶۳: (۱۹) مناسک حج کے دوران میں پہاڑی اور میدان کی تصاویر کے لیے دیکھیے علی، Burckhardt، رفعت، و Snouck: Bilder aus Mekka: Hurgronjn، ج ۱۲ تا ۱۶.

(H. A. R. Gibb) و A. J. WENSINCK)

عرفی: جمال الدین شیرازی، ایک ایرانی *

شاعر۔ اس کے اصل نام میں اختلاف ہے: کوئی السیدی بتاتا ہے (عرفات) اور کوئی خواجہ سیدی محمد (مآثر رحمی) اور کوئی محمد حسین (میخانہ)۔ اپنے لڑکپن میں وہ سیدی کہلاتا تھا (میخانہ: دیکھیے، Nade Cut، ص ۱۲۶)۔ اس کے والد کا نام زین الدین ہلوی (۲) اور دادا کا جمال الدین سیدی تھا، لیکن مؤخر الذکر عام طور پر "خواجہ چادر باف" کے نام سے معروف ہے۔ عرفی شیراز میں پیدا ہوا، جہاں اس کا باپ ایک سرکاری عہدے پر مامور تھا (بقول مصنف مآثر الامرا وہ "وزیر داروغہ شہر" تھا)۔ عرفی کی ابتدائی تعلیم شیراز کے عام دستور کے مطابق ہوئی۔ اس نے طفولیت ہی میں شعر کہنا شروع کر دیے تھے۔ اس کے تخلص

ابراہیم، مسجد نیرہ، یا مسجد عرفہ کے مختلف ناموں سے موسوم ہے۔ موقف یا مقام اجتماع، جو اس مسجد سے مشرق اور جبل رحمت سے مغرب کی جانب دور تک چلا گیا ہے، مشرق کی طرف کوہستان طائف کے سلسلے سے گھرا ہوا ہے۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اس میدان میں کئی کتبیں کھودے گئے تھے اور متعدد باغوں اور مکی مکانوں کا ذکر ملتا ہے۔ ملکہ زیدہ کے حکم سے طائف کے علاقے سے مگرے تک پانی لانے کے لیے جو نہر بنائی گئی تھی، وہ بھی عرفہ پہاڑی کے دامن میں بہتی ہے۔ یہاں زلدگی کے آثار صرف "یوم عرفہ" ہی کو نظر آتے ہیں جب کہ حاجی وقوف عرفہ ادا کرنے کے لیے یہاں خیمے نصب کر لیتے ہیں۔ [عرفات میں وقوف و قیام حج کا بڑا ضروری رکن ہے، بلکہ ایک روایت کے مطابق تو حج عرفات میں ٹھہرنے کا نام ہے]۔ یہ (وقوف) ظہر کے خطبے اور نماز کے بعد شروع ہوتا ہے اور مغرب سے تھوڑی دیر بعد تک جاری رہتا ہے۔ [مناسک حج کی مزید تفصیلات کے لیے رک بہ حج]۔

عرفہ کے نام کی ابتدا کے متعلق کچھ معلوم نہیں۔ روایات میں اس کی توجیہ اس طرح کی گئی ہے کہ جب حضرت آدمؑ اور حضرت حواؑ جنت سے نکلے گئے اور ایک دوسرے سے جدا ہو گئے تو دوبارہ اس مقام پر ملے اور انہوں نے ایک دوسرے کو پہچانا (تعارف)۔ [ایک اور توجیہ یہ ہے کہ حضرت جبرائیلؑ نے حضرت ابراہیمؑ کو یوم عرفہ کے مناسک سکھائے تھے۔ بعض نے یہ توجیہ بھی کی ہے کہ اس مقام پر لوگ اپنے گناہوں کا اعتراف کرتے اور اللہ کے حضور میں استغفار کرتے ہیں]۔

مآخذ: (۱) الازرق والفاسی، در F-Wüstenfeld:

Chroniken der Stadt Mekka، ۱: ۲۱۸ تا ۲۱۹: ۲۰۱۹ء:

لے گیا، جہاں اکبر اوائل محرم ۹۹۴ھ/دسمبر ۱۵۸۵ء میں یوسف زئی افغانوں کے خلاف جنگی کارروائیوں کی نگرانی کرنے کے لیے خیمہ زن تھا (اکبر نامہ، ۳: ۴۷۶)۔ بعد میں عرفی نے اپنے آپ کو مسیح الدین حکیم ابوالفتح [گیلانی] سے وابستہ کر لیا اور جب ۹۹۷ھ/۱۵۸۹ء میں اس کا انتقال ہوا تو اس وقت وہ میرزا عبدالرحیم خانخانا کی ملازمت میں تھا، کیونکہ حکیم ابوالفتح نے اس کے متعلق میرزا سے سفارش کر دی تھی اور پہلے ہی سے اسے وہاں سے خاصا سالانہ وظیفہ ملتا تھا۔ خانخاناں اس سے شفقت اور مروت سے پیش آتا تھا۔ بالآخر خود شہنشاہ اکبر نے عرفی کو اپنی خدمت میں لے لیا، لیکن اس کے کچھ ہی عرصے بعد جب اس کی عمر پینتیس چھتیس برس کی تھی، عرفی کا لاہور میں بعارضۃ پیدش یا، جیسا کہ بعض متأخر مصنفین نے لکھا ہے، زہر دینے سے انتقال ہو گیا (۱۸ مرداد = شوال ۹۹۹ھ/اگست ۱۵۹۱ء)۔ اسے لاہور ہی میں دفن کیا گیا، لیکن تیس برس بعد اعتماد الدولہ (والد ملکہ نور جہاں) کے وزیر میر صابر اصفہاں نے اس کی ہڈیاں نجف اشرف بھیج دیں، جہاں انہیں سپرد خاک کر دیا گیا۔

عرفی کے ہم عصر اسے خود ہیں اور متکبر شخص بتاتے ہیں۔ اس بات کی توثیق ان تحقیر آمیز الفاظ سے بھی ہوتی ہے جو اس نے اپنے دیوان میں جاہجا ایران کے بڑے بڑے شعرا کے متعلق استعمال کیے ہیں۔ بہر حال ایک شاعر کی حیثیت سے اپنے زمانے میں اس نے ہندوستان میں اور باہر بڑی مقبولیت پائی، تاہم جوانمردی کی وجہ سے اس کی قابلیت کے جوہر مستہائے کمال کو نہ پہنچ سکے۔ وہ شاعری میں ایک نئے اسلوب کا موجد ہے، جس کی خصوصیات میں بندش کی جستی، نئے اور اچھوتے

میں اس کے باپ کے منصب کی طرف اشارہ موجود ہے کیونکہ اسے ان مقدمات کے فیصلے کرنے پڑتے تھے جن کا تعلق شرع (یعنی دینی ضابطہ قوانین) اور رواجی قانون (عرف) سے ہوتا تھا۔ بیس برس کی عمر میں اس پر چیچک کا سخت حملہ ہوا، جس سے اس کی صورت بہت بگڑ گئی۔ مختلف تذکروں میں اس کے ایرانی دور کی شاعری کا حال سرسری طور پر ہی ملتا ہے۔ میدان سخنوری میں ملا غفری (دیکھیے ہفت اقلیم، بذیل مادہ ”شیراز“؛ نیز بداؤنی، ۳: ۲۹۲) اور شیراز کے دوسرے شعرا سے اس کے مقابلے ہوتے رہے۔ اوحدی کا بیان ہے کہ ہندوستان روانہ ہونے سے چند سال پہلے عرفی نے انہیں زمینوں اور قافیوں میں غزلیں کہیں جن میں فغانی (م ۹۲۲ یا ۹۲۵) اور دوسرے مشہور شعرا نے کہی ہیں۔ عرفی نے اپنی انتہائی خودستائی اور نخوت کی وجہ سے اپنے معاصرین سے خطرناک چشمک پیدا کر لی، خصوصاً وحشی یزدی (م ۹۹۱/۱۵۸۳ء) سے، جس کی وجہ سے بڑی بد مزگی کا سامنا کرنا پڑا۔ ایک تو اسے اپنی صورت بگڑ جانے سے بڑی ٹھیس لگی تھی، پھر اپنے معاصرین سے تصادم اور ہندوستان میں سرپرستی کی توقعات — کہا جاتا ہے کہ یہی سب باتیں اس کے ترک وطن کر کے ہندوستان چلے آنے کا باعث بن گئیں۔

وہ بندر گاہ جرون سے سوار ہوا اور سمندر کے راستے ۹۹۴ھ/۱۵۸۵-۱۵۸۶ء میں احمدنگر پہنچا (نقی کا شی، در Oude Cal.، ص ۳۷)۔ غالباً زیادہ صحیح یہ ہے کہ وہ ۹۹۳ھ/۱۵۸۵ء میں وہاں آیا اور پھر وہاں سے فتح پور سیکری کا رخ کیا، جہاں وہ نوروز کے قریب ۹ ربیع الاول ۹۹۳ھ/۱۰، ۱۱ مارچ ۱۵۸۵ء کو پہنچ گیا۔ یہاں اس نے فیضی کی ملازمت اختیار کر لی۔ وہ اسے اٹک

بھی ایک مختصر سا رسالہ لکھا تھا، جس کا نام لفسیہ ہے۔ اس کے قصیدوں کی متعدد شرحیں فارسی اور ترکی زبان میں موجود ہیں (دیکھیے فہرست بانکی پور، ۲ : ۱۹۸، بعد)۔ پاکستان و ہند میں اس کے دیوان کی سنگی طباعت اثر ہوتی رہی ہے۔ اس کے قصیدوں کا ایک انگریزی ترجمہ ۱۸۸۷ء میں کلکتے سے شائع ہوا تھا۔

- مآخذ : (۱) امین احمد رازی : ہفت اقلیم، مخطوطہ لاہور (مؤرخہ ۱۰۴۵ھ)، ورق ۹۴ بعد : (۲) بداوی : منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۸۹۹ء : ۲ : ۳۵۳ : ۳۵۴ و الکریزی ترجمہ، ۲ : ۳۸۷ : ۳۹۲ (Biblioth. Indica Series) : (۳) اکبر لائبریری، طبع بلوچمن، کلکتہ ۱۸۸۶ء : ۳ : ۵۹۵ : (۴) بلوچمن : آئین اکبری، کلکتہ ۱۸۷۳ء : ۱ : ۵۶۹ تا ۵۷۱ : (۵) سنتات فیضی، مخطوطہ کتاب خانہ دانش گاہ پنجاب، لاہور، ورق ۱۹۲ : (۶) نئی اویسی : عمرات، مخطوطہ بانکی پور، ورق ۵۰۲ : (۷) نئی کاشی، در Oude Catal. : (۸) مآثر رحیمی، کلکتہ ۱۹۲۷ء : ۳ : ۲۹۳ بعد : ۱۱۸ : (۹) ملا عبدالنبی : میخانہ، ص ۱۷۵ تا ۱۸۵ و حواشی، ص ۴۶ بعد : ۱۰۲ بعد : (۱۰) خاقی خان : منتخب اللباب، کلکتہ ۱۸۹۹ء : ۱ : ۲۴۱ : (۱۱) مرآۃ العیال، مخطوطہ لاہور (مؤرخہ ۱۱۱۱ھ)، ورق ۵۶ : (۱۲) خوش گو : سہنہ، مخطوطہ کتاب خانہ دانش گاہ پنجاب، لاہور، ورق ۶۱ الف بعد : (۱۳) خرائے عامرہ، کانپور ۱۸۷۱ء، ص ۳۱۸ : (۱۴) شعر المعجم، لاہور ۱۹۲۴ء : ۳ : ۷۳ تا ۱۱۹ : (۱۵) آغا سید محمد علی : شعر و شاعری عرفی، حیدرآباد ۱۳۳۵ھ : (۱۶) وہی مصنف، در Islamic Culture، حیدرآباد ۱۹۲۹ء : ۳ : ۹۶ تا ۱۲۵ : (۱۷) Oude Catalogue، کلکتہ ۱۸۵۴ء، ص ۵۲۸ : (۱۸) Rieu : Cul. Brit. Mus. Persian MSS : ۲ : ۹۶۷ : (۱۹) Suppl.، شمارہ ۳۱۰ : ۳۱۱ : (۲۰) Gibb : History of Ottoman Poetry، ۱ : ۱۲۷ : ۱۲۹ : ۲۶۰ و

معذوروں اور ترکیبوں کی تخلیق، مضامین کا تسلسل اور استعارات و تشبیہات کی جدت اور تازگی شامل ہیں۔ غزلیات میں اسے یہ فضیلت حاصل ہے کہ وہ فلسفیانہ خیالات اور بلند تصورات کو شاعرانہ انداز میں بیان کر دیتا ہے۔ بابت ہمہ اس کی شہرت دراصل فصاحت کی وجہ سے ہے۔ بعد کی صدیوں میں عرفی کی مقبولیت بالخصوص خود اس کے وطن میں کم ہو گئی، چنانچہ [لطف علی] آذر نے بھی اس کے ہاں استعارات کی فراوانی کی مذمت کی ہے (دیکھیے آتشکدہ، بمبئی ۱۲۷۷ھ، ص ۲۷۶ [در باب استعارہ اصرار بسیار دارد، بعدی کہ مستمع از معنی مقصود غافل می شود])۔ جدید تذکرہ نویس رضا فلی خان نے بھی بیان کیا ہے کہ اس کا انداز کلام ہمارے ہم عصروں میں پسند نہیں کیا جاتا (جمع النصحاء، ۲ : ۲۴)۔

عرفی نے اپنا پہلا دیوان ۱۵۸۷/۵۹۹۶ء میں شائع کیا۔ اس میں چھبیس قصیدے دو سو ستر غزلیں، قطعے اور رباعیاں تھیں، جن میں سات سو ایات تھیں (دیکھیے Oude Cat.، ص ۵۲۹)۔ ۱۶۱۷/۵۱۰۲۶ء میں سراج اصفہانی نے عرفی کی ایک کلیات (چودہ ہزار ایات) مرتب کی۔ یہ ان قلمی نسخوں پر مبنی تھی جو عرفی نے بستر مرگ سے خانخانان کی خدمت میں بھیجے تھے۔ ناظم تبریزی کا دعویٰ ہے کہ ۱۶۱۷/۵۱۰۳۳ء کے بعد اس نے بھی ایک کلیات مرتب کی تھی (دیکھیے میخانہ، حواشی، ص ۱۰۲)۔ کلیات میں علاوہ اس قسم کی نظموں کے جو اس کے پہلے دیوان میں موجود نہیں، کچھ مثنویاں بھی ہیں (یعنی مجمع الاخبار، فرہاد و شیرین اور ایک ساقی نامہ)۔ معلوم ہوتا ہے، سراج کے مرتب کردہ نسخے کے ساتھ ملا عبدالباقی لہاوردی کے قلم سے ایک مقدمہ بھی تھا۔ عرفی نے لڑکا

بھی استعمال ہوا ہے: ”جب وہ ان کا قتل عام ختم کر چکا تو اس کی شریان پھٹ گئی اور وہ مر گیا“ (دیکھیے *Concordance : Wensink [المعجم المفهرس]*۔)

یہ خون کی جانب بھی اشارہ کرتا ہے: ”اس کی روح عروق کے ساتھ ہی رخصت ہو گئی“ (دیکھیے *Wensink*)۔ روح سے مراد روح سیال (النفس السائلہ) ہے۔ جس عورت کے حیض کی مدت غیر معمولی طور پر طویل ہو، اس کے متعلق کہا جاتا ہے: ”یہ حیض کا نہیں خون (عرق) کا سوال ہے (البخاری، ۷: ۴۶)۔ یہاں جو معنی ہمارے لیے خاص دلچسپی رکھتے ہیں وہ یہ ہیں کہ عرق، جس کا عمل درست نہ ہو، خلاف معمول پیدائش کا سبب دکھائی دیتی ہے۔ ایک شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور کہا: ”اے اللہ کے رسول میرے ہاں ایک کالے رنگ کا بچہ پیدا ہوا ہے۔“ آپؐ نے دریافت فرمایا: ”کیا تمہارے پاس ایک کوہان والے اونٹ ہیں؟“ اس نے کہا: ”جی ہیں۔“ آپؐ نے پوچھا: ”وہ کس رنگ کے ہیں؟“ اس نے جواب دیا: ”سرخ رنگ کے۔“ آپؐ نے پھر پوچھا: ”کیا ان میں مٹیلے رنگ کے نہیں؟“ اس نے جواب دیا: ”بے شک ہیں۔“ آپؐ نے پوچھا: ”یہ کیونکر ہوا؟“ [سرخ رنگ کے اونٹوں میں مٹیلے رنگ کا اونٹ کیسے پیدا ہو گیا]۔ اس شخص نے جواب دیا: ”شاید کسی عرق نے اسے اس کی جانب کھینچ لیا۔“ آپؐ نے فرمایا: ”پھر تمہارے بیٹے کے لیے بھی شاید کسی عرق نے اسے کھینچ لیا“ (البخاری، ۷: ۴۶)۔ اس طرح اس تصور کو نسل اور ولادت سے منسلک کر دیا گیا ہے۔ زیر بحث حدیث اور بھی آگے جاتی معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہ ایک بے قاعدگی کی توجیہ کرنے کے لیے ایک ایسے سبب کی نشاندہی کرتی ہے جو وراثت کی طرح انسان کے اختیار اور قدرت سے باہر ہے۔

Bānkpūr Catalogue of Persian and Arabic (۲۱)

Mss.، کاتھ ۱۶۱۹۱۰، ۲: ۱۸۹: ۲۲) : Browne (۲۲)

Persian Literature in Modern Times، کیمرج ۱۹۲۴ء

History of : ۲۴۱: ۴، ایم۔ اے غنی : ۲۳)

Persian Language and Literature at the Mughal

Court، الہ آباد ۱۶۱۹۳، ۳: ۱۰۳، بیعد۔

(محمّد شفیع)

* **عَرَق : (ع)** علم اشتقاق (Etymology) کی

رو سے اس کے اصل معنی جڑ کے ہیں، لیکن اس کے علاوہ اس کے دیگر معانی بھی ہیں، حتیٰ کہ یہ لفظ نسل کے مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جہاں تک نادر نسخے ہماری رہنمائی کرتے ہیں، ان سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس قسم کے تصور کی واضح طور پر تصدیق کہیں سے بھی نہیں ہوتی؛ اس لیے اس ضمن میں زیادہ درست تو یہی ہوگا کہ ہم ایک عام مستعمل جملے کا حوالہ دیں کہ ”میں اپنی اصل کا سراغ دھرتی کی جڑ (عرق) میں پاتا ہوں۔“ یہ جملہ امرؤ القیس کا ہے (L A، بذیل مادۃ عرق)، لیکن عرق کے معنی نسل ہونے کا تصور عرق کے اصل معنی (جڑ) میں بھی موجود دکھائی دیتا ہے، کیونکہ جڑ خون کی طرف اشارہ کرتی ہے اور خون کو وراثت کا عنصر سمجھا جاتا ہے۔

لفظ عرق قرآن مجید میں کہیں استعمال نہیں ہوا۔ حدیث میں یہ لفظ مذکور ہے، البتہ خال خال استعمال ہوا ہے۔ حدیث میں سب سے پہلے تو اس کا جڑ والا عام مفہوم ہی دیکھنے میں آتا ہے: ”جو کوئی بھی غیر مزروعہ اراضی کو زندگی بخشتا ہے (اسے کاشت کرتا ہے) وہی اس کا مالک ہے، لیکن کسی جڑ کے وہاں بلا مقصد آگ آنے سے حق ملکیت نہیں مل جاتا“ (البخاری، کتاب الوکالۃ، قاہرہ ۱۳۷۶ھ، ۳: ۹۳)۔ دماغ کی رگ کے مفہوم کے علاوہ حدیث میں یہ لفظ بلا تخصیص شریانوں اور رگوں کے معنی میں

شریف النسل ہیں اور اس برکت کی وجہ سے یہی جو الھوں نے اپنے جد امجد حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حاصل کی۔

مآخذ : اسلام میں نسل کے متعلق نظریات کے بارے میں دیکھئے (۱) G. Rottler Die Stellung des Negers in der Islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jahrhundert (۲) Ruce and color in Islam : B. Lewis ۱۹۷۱ء۔

(J. CHELHOD)

عرق : [عرق] : جغرافیائی اصطلاح میں وسیع *

لحق و دق میدان، جو ریت کے ٹیلوں سے پٹا پڑا ہو۔ یہ ڈیلے صحرا [رک ہاں] کا نواں حصہ ہیں۔ برہری بولہوں میں یہ اگیدی ig'idi یا ایدین edcin کہلاتے ہیں۔ اہم ترین صحراؤں میں سے ایک صحرا طرابلس (لیبیا) میں ہے، جو مصری لختالوں سے لے کر تیسنی تک پھیلا ہوا ہے (یہ ملک طوارق کا ایدین ہے اور الحادۃ البتفرت، الحادۃ الحمراء، تسلی Tassili اور الحادۃ المرزق کے درمیان واقع ہے)، دوسرا مغیر Maghter جو مغربی ادرار Adrar کے شمال اور مشرق تک پھیلا ہوا ہے۔ محدود معنوں میں البرق (عرق) اس ریگزار کا نام ہے جو شمال مشرق میں الحادۃ الحمراء سے ہو کر صحرائے الجزائر کے درمیان سے ترچھا گزرتا ہوا مغرب میں وادی سورہ تک چلا گیا ہے۔ ریتلے ٹیلوں والا یہ علاقہ دو حصوں میں منقسم ہے : البرق (عرق) کا مشرقی حصہ جو بہت سے سیاحوں (Méry Duveyrier، id'Attanoux، Flatters، Largeau، Fourcau) کی آس کی وجہ سے زیادہ معروف رہا ہے، جب کہ مغرب میں واقع العرق کی صرف Gordon، Golonien اور Flamand نے سیاحت کی ہے۔ اول الذکر جنوبی الجزائر اور تونس کی شواطئ

اس مفروضے کی رو سے عرق بہاں بھی خون کے مترادف ہے۔ بعینہ یہی وہ تصور ہے جس کا اظہار آج کل کے عرب اس طرح کرتے ہیں : ”عرق الخال لابنام“ (= ماموں کا خون خواہیدہ نہیں رہتا)۔ قدیم عربی سے بھی اس تشریح کی تصدیق ہوتی ہے۔ وہاں ہمیں یہ جملہ ملتا ہے : ”فی فلان عرق من العبودتہ“ (= فلان شخص میں غلامی کا کچھ خون ہے)۔ آخری تجزیہ کرنے سے ہمیں ایک ایسا تصور ملتا ہے جو مبہم ہونے کے باوجود نسل کے تصور سے متعلق ہے کیونکہ یہ خون کی پاکیزگی کی جانب توجہ مبذول کراتا ہے۔

یہ بات خوب معلوم ہے کہ قدیم عرب اپنے نسب کی پاکیزگی کو بہت اہمیت دیتے تھے [رک یہ نسب]، بہاں تک کہ وہ ایک لونڈی کے بطن سے جنم لینے والے بچے کو با دل ناخواستہ ہی تسلیم کرتے تھے۔ ان کا خون جتنا پاکیزہ ہوتا تھا، اتنی ہی انہیں عزت ملتی تھی۔ جو لوگ اپنے نسب کی شرافت و نجابت پر فخر نہیں کر سکتے تھے اور جو لہ تو ”مربح“ تھے اور ”محض“ نہ ہی، انہیں معاشرے میں کمتر حریت حاصل تھی۔ اس کا سبب بلا واسطہ طور پر ان کی اصل کا مشکوک معلوم ہوتا تھا۔ قرآن مجید نے خون کے رشتوں کو مذہب کے رشتوں سے بدل دیا اور ہر معاملے میں اسلامی اقدار کو ثابت اور راسخ کر دیا نیز اپنے پیروکاروں کو حکم دیا کہ وہ مومن لونڈی سے شادی کر سکتے ہیں، مگر شرک عورت سے نہیں : [وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُ تِلْكَ لَآئِمَةٌ مُّؤْمِنَةٍ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَ لَوْ اَعْجَبَتْكُمْ] (۲ [البقرة] : ۲۲۱) اور اس طرح حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نسل سے متعلق پرانے نظریات پر ایک کاری ضرب لگا دی، تاہم یہ چیز عربوں میں برقرار رہی۔ نسل کا یہی تصور شریفوں اور سیدوں کے ہاں نظر آتا ہے کیونکہ دونوں

گہرائی ۱۶ فٹ اور محیط ۱۶۲۵ فٹ ہے۔ یہ زیر زمین پانی کے چشمے ان وادیوں (نالوں) سے ملے ہوئے ہیں جو ریت کے نیچے دبے پڑے ہیں۔ اس طرح یہ ندیاں، جو طرابلس کی سطح سے الحمادۃ التنفرت اور تدمیت کے پاس سے نکلتی ہیں، العرق کے مشرقی علاقے میں جا کر ریگزار میں جذب ہو جاتی ہیں جب کہ قصور اور جبل عمور سے نکلنے والے ندی نالے العرق کے مغربی علاقے میں جا کر گم ہو جاتے ہیں۔ پانی کی موجودگی سے بعض یہودے آگ آتے ہیں، جن کی جڑیں ریت کے نیچے پانی تک پہنچ جاتی ہیں (دس، دربن، ہاد وغیرہ)۔ اس ریگزار میں صحرائی باشندے چلے آتے ہیں کیونکہ تھوڑی سی روئیدگی ان کے مویشیوں کی خوراک کے لیے کافی ہوتی ہے۔ یہ عارضی چراگاہیں مستقل بستیوں کے قیام کے لیے ناموزوں ہیں۔

صحرا میں یورپی سیاحوں کی آمد سے بہت پہلے العرق کا حال ابن خلدون نے اس طرح لکھا ہے: المغرب کے جنوب مشرق اور جنوب میں متحرک ریت کا صحرا ہے، جو بربرستان اور بلاد السودان کے درمیان حد فاصل کا کام دیتا ہے۔ عرب اس روک کو العرق کہتے ہیں۔ یہ بحر اوقیانوس کے ساحل سے شروع ہو کر سیدھا دریائے نیل تک چلا جاتا ہے۔ تنگ سے تنگ مقام پر اس کی چوڑائی تین دن کی مسافت سے قطع ہو سکتی ہے۔ پتھریلی چٹانوں کا سلسلہ کوہ اس کے طول و عرض کو کاٹتا ہوا نکل جاتا ہے۔ عربوں کے ہاں اس کا نام الحمادہ ہے۔ یہ زاب کے ادھر سے شروع ہو کر وادی ریغ تک چلا گیا ہے۔ بعض سالوں میں صنہاجہ یا ملثمون پھرتے پھرتے العرق کی جنوبی سرحد تک چلے جاتے تھے۔ اس کی شمالی سرحد میں خانہ بدوش عرب آ جاتے ہیں، جو ان چراگاہوں کے مالک ہیں جو اس سے پیشتر بربروں کی ملکیت میں تھیں (ابن خلدون: تاریخ البربر،

سے لے کر الحمادۃ التنفرت کے لواح تک پھیلا ہوا ہے۔ یہاں آج کی سطح مرتفع حد فاصل کا کام دیتی ہے۔ یہ سطح مرتفع غورارہ شمال اور شمال مشرق کے درمیان واقع ہے۔ اس کے جنوب مشرق میں وادی (دریائے) مجیدین کا نشیبی علاقہ اور مغرب میں وادی سورہ ہے جو حد بندی کی نشاندہی کرتی ہے۔ الغولیتہ کی جانب سلسلہ ہامے کوہ کے عین درمیان ریت کے ٹیلوں کی قطاریں ہیں۔ یہ ٹیلے شمال میں مزاب سے لے کر جنوب میں تدمیت Tadmait تک دونوں ارگوں کے درمیان پھیلے ہوئے ہیں۔

العرق (برگ) کی بناوٹ ایسی ہے جو عام طور پر ریت کے ٹیلوں والے اضلاع کی ہوتی ہے۔ ریت کے یہ ٹیلے انبار در انبار ہوتے ہیں۔ ان ٹیلوں کی چوٹیاں زیادہ چوڑی نہیں ہوتیں، یہ سیوف (واحد سینف = تلوار) کہلاتی ہیں۔ عام طور پر ان کی اوسط بلندی ۳۲۵ فٹ، لیکن بعض اوقات ۶۵۰ بلکہ ۷۷۵ فٹ بھی ہوتی ہے۔ یہ ٹیلے متوازی پھیلے ہوتے ہیں۔ ان کے درمیان نشیب ہوتے ہیں، جو ریت سے خالی ہوتے ہیں۔ مغربی (صحرا) میں انہیں فِج (شگاف) اور مشرقی (صحرا) میں gassi (سخت زمین) کہتے ہیں۔ یہ نشیب قدرتی سڑکوں کا بھی کام دیتے ہیں، جن کا استعمال العرق میں آنے جانے کے لیے ناگزیر ہے۔

العرق قدرتی وسائل سے اتنا محروم نہیں جتنا کہ دیکھنے سے لگتا ہے۔ پانی تھوڑی سی گہرائی کے نیچے مل جاتا ہے۔ مشرقی علاقوں میں یہ تین چار فٹ زیر زمین ملتا ہے۔ دوسرے حصوں میں یہ حوضوں اور کھاڑیوں (بحر) میں جمع ہوتا رہتا ہے، جو ریت کے نشیب کی گہرائی میں کھودے جاتے ہیں۔ ایسا ہی عین طیبہ کا چشمہ ہے، جو العرق المشرقی کے عین درمیان میں واقع ہے۔ اس کی

مترجمہ De Slane، ۱ : ۱۹۰ (۱)۔

مآخذ : (۱) 'Mission de Ghadamah' سرکاری
رو۔ ادب، الجزائر ۱۸۶۳ء : (۲) 'Les : Duveyrier' :
'Touaregs au Nord' : (۳) 'Rolland' :
'Revue Scientifique' : 'Les grandes dunes du Sahara'
'Documents relatifs à la mission Flatters' (۴) : ۱۸۸۱ء :
'Une excursion au : F. Fourreau' (۵) : ۱۸۸۷ء :
'Sahara algérien' : (۶) : ۱۸۸۳ء : وہی مصنف :
'Mission au Tademact' : (۷) : ۱۸۹۰ء : وہی
مصنف : 'Mission Chez les Touareg' : ۱۸۹۵ء :
(۸) وہی مصنف : 'Dans le grand Erg' : ۱۸۹۶ء :
(۹) وہی مصنف : 'Documents Scientifiques de la mission :
'Saharienne' : ۱۹۰۵ء : (۱۰) 'G.B.M. Flamand' :
'De l'orante au Gourara' : ۱۸۹۸ء : (۱۱) وہی
مصنف : 'La traversée de l' Erg occidental' :
'E. F. Gautier' (۱۲) : ۱۸۹۹ء :
'Le Sahara algérien' : ۱۹۰۸ء : ص ۱۳۳ بعد :
(۱۳) احمد توفیق المدنی : کتاب الجزائر، بار دوم، قاہرہ
۱۹۶۳ء۔

(G. YVER)

* عرق : رگ بہ صحراء۔

* عرق اللؤلؤ : رگ بہ صدف۔

* عرقہ : (آرقہ) : جزیرہ عرب کے جنوبی ساحل

پر حضرووت [رگ باں] کے علاقے میں واقع ایک
قصبہ، جو انحر اور حوزہ [رگ باں] کے تقریباً وسط
میں واقع ہے۔ اس کی آبادی تقریباً پانچ سو نفوس
پر مشتمل ہے، جس کی گزران ماہی گیری پر ہے۔
عوامی جمہوریہ جنوبی یمن کے معرض وجود میں
آنے سے قبل عرقہ واحدی سلطنتوں کی حدود کے
اندر ایک آزاد اور خود مختار ریاست تھی، جس کا
حکمران شیخ کہلاتا تھا۔ ۱۸۸۸ء میں طے پانے
والے ایک معاہدے کی رو سے یہ ریاست عدن کے

حکام کے زیر حفاظت آ گئی۔ لینڈ برگ Landberg
کے قول کے مطابق یہ قصبہ مشرق جیمز کے سب
سے بڑے قبیلے ذئاب [رگ باں] کی ایک ذیلی شاخ
باداس کے شیخ کا مسکن تھا؛ تاہم الہمدانی کے
زمانے میں یہ قصبہ کیندہ کے بنو عامر کی ملکیت
تھا۔ عرقہ کی تاریخ کے بارے میں بہت کم معلوم
ہے اور کتبوں میں بھی اس کا ذکر نہیں ملتا۔ ہاں ہمہ
ذلاب کا ذکر شاید مکتبہ R. E. S. ۱۸۵۴/۴ میں
لکھا ہے، جہاں جن (حباب، رگ باں) اور ذئاب کے
شہر اور آبپاشی کی سہولتیں رکھنے والی زمینیں
سبا کے کربیل وئر Karabil Water نے اوسان کی
سلطنت سے چھین لی تھیں۔ ماضی قریب ہی میں
عرقہ میں اس نام کی ایک خاتون کی خائفہ موجود
تھی، جس کی تعظیم مشائخ اور آنے جانے والے ملاح
کرتے تھے۔

مآخذ : (۱) A. Grobmann : در N. Rhodoka

Altsubäische Texte I, Sitzungsab. Akad. : nakis
Wiss. Wien ۱۰۶/۲، وی انا ۱۹۲۷ء، ص ۱۲۳ تا ۱۲۴ :
(۲) الہمدانی : صفحہ ۹۶ : (۳) 'Western Arabia and
'the Red Sea' : طبع شعبہ خبر رسانی وزارت بحریہ، لندن
۱۹۴۹ء : (۴) 'Arabica : C. Landberg' : ج ۵، لائپن
۱۸۹۷-۱۸۹۸ء : (۵) وہی مصنف : 'Études sur les
'dialectes de l' Arabie méridionale II : Dailnah
۱۹۰۵-۱۹۱۳ء۔

(A. K. IRVINE)

عرقہ : رگ بہ عرق۔

عروبة : زمانہ جاہلیت میں قدیم عرب *

یوم الجمعة کو عروہہ کہا کرتے تھے۔ وثوق ہے
کہا جا سکتا ہے کہ یہ لفظ عبرانیوں کے ہاں عرب
ereb کے نام سے مستعمل تھا [کیونکہ یہود ہر
اس دن کو جو سبت یا دوسرے تیوہاروں سے پہلے
آتا تھا، عروہہ کہا کرتے تھے]۔ عروہہ کی اصل

آرامی ہے، نہ کہ قدیم عربی (دیکھیے Die : Fischer
altarabischen Namen der sieben Wochentage در
Zeltschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. : ۲۲۴ : ۱)
[نیز جواد علی : تاریخ العرب قبل الاسلام، ۶ :
۹۲، بغداد ۱۹۵۶ء]۔

(MAHLER [و ادارہ])

* عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِؓ : بن العنّوم الاسدی

[القرشی] المدنی، [کنیت : ابو عبدالله]؛ مدینہ منورہ
کے قدیم ترین محدثوں اور ائمہ حدیث میں سے
ہیں [ان کا شمار مدینے کے فقہائے متبعہ میں ہوتا
ہے]۔ ۵۲۳ اور ۵۲۹ کے مابین کسی سال پیدا
ہوئے اور ۵۹۱ اور ۵۹۹ کے مابین وفات پائی
[الزکلی نے سال ولادت ۵۲۲/۶۴۳ء اور سال
وفات ۵۹۳/۷۱۲ء درج کیا ہے (الاعلام، بذیل
مادہ)]۔ ان کی والدہ ماجدہ حضرت اسماءؓ بنت
ابی بکر الصدیقؓ ہیں؛ گویا وہ حضرت ابوبکر صدیقؓ
کے نواسے ہیں۔ ان کے والد ماجد حضرت الزبیر بن
العنّوم بن خویلد ام المؤمنین حضرت خدیجہ کے
بہتیجے [اور حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم کے ہم زلف] تھے۔

وہ اپنے بڑے بھائی عبدالله بن الزبیرؓ سے
تقریباً بیس پچیس برس چھوٹے تھے اور اپنے زمانے
کی سیاست سے الگ تھلگ رہ کر علمی مشاغل میں
منہمک رہے۔ جب ۵۷۳ میں حضرت عبدالله بن
الزبیر کو حجاج نے شکست دی تو کچھ عرصے بعد
وہ مدینہ منورہ واپس آگئے اور وفات تک
اپنی ہی جائداد کو وسیلہ معاش بنا کر ہمہ تن
علمی کاموں میں مشغول رہے۔ یہیں انہوں نے
خلیفہ عبدالملک کی فرمائش پر اسلام کے بالکل
ابتدائی دور کے متعلق مراسلات کا ایک سلسلہ
غالباً خلیفہ کے نام خطوط کی شکل میں لکھنا شروع
کیا (دیکھیے مثلاً الطبری، ۱ : ۱۱۸۰ تا ۱۱۸۱)۔

ان کے متعلق روایت ہے کہ ہر رات ایک
چوتھائی قرآن مجید کی تلاوت کیا کرتے تھے۔
جب ان کا سرطان زدہ پاؤں کاٹا گیا تو انہوں نے اب
تک نہ کی۔ حضرت عروہؓ اپنی خالہ ام المؤمنین
حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں ان کی
وفات سے تین سال پہلے تک بالالتزام حاضر ہوتے
رہے اور ان سے سن کر بہت سی اہم احادیث جمع
کر لیں۔ اسی طرح انہوں نے اپنے والدین، نیز
حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور حضرت ابو ہریرہؓ
سے احادیث روایت کی ہیں۔

خود ان سے جن بزرگوں نے روایت کی ہے، ان
میں یہ حضرات شامل ہیں : محمد بن مسلم [ابن
شہاب] الزہری؛ حضرت عروہ کے اپنے بیٹے
محمد، عثمان، عبدالله، یحییٰ اور بالخصوص ہشام،
سلیمان بن یسار اور ابن ابی ملیکۃ۔

بحیثیت محدث حضرت عروہ کا مقام بہت
بلند ہے اور ان کا نام سات بڑے فقیہوں (فقہائے
سبعہ) میں شامل ہے [اسماء الرجال کے مصنفین اور
علم مصطاح الحدیث میں حضرت عروہ بن الزبیر
بڑے ثقہ، قابل اعتماد اور مستند راوی ہیں]۔ انہوں
نے ایک بڑا کتابخانہ جمع کر لیا تھا، جس میں تاریخی
اور فقہی دونوں طرح کی کتابیں تھیں۔

انہوں نے ایک کتاب المغازی تالیف کی
تھی، لیکن ان کی مرویات صرف بعد کی کتب تاریخ،
مثلاً تالیفات ابن سعد، الطبری اور ابن اسحاق ہی
میں ملتی ہیں [بہت ممکن ہے کہ موسیٰ بن عقبہ
مولیٰ بنو زبیر کی کتاب المغازی میں حضرت عروہ
کی کتاب المغازی کا معتد بہ حصہ شامل ہو]۔ ان
کی مرویات کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ باقاعدہ
اسناد کے بغیر روایت کرتے ہیں۔ اسناد کا دستور
بعد میں رائج ہوا۔

مآخذ : (۱) الطبری، طبع ڈھوبہ، ۱ : ۱۱۸۰۔

کہا جاتا ہے کہ یہود بنو یضیر نے (یا ان کے علاقے میں کسی نے) عروہ کو لٹے کی حالت میں دھوکا دے کر اسے چھوڑ دینے پر آمادہ کر لیا تھا۔

مآخذ: (۱) کتاب الاغانی، ۲: ۱۹۰، بعد: (۲) براکلمان: تاریخ الادب العربی (تہذیب)، ۱: ۱۰۹، [جہاں جرمن ترجمے کے علاوہ فرانسسی ترجمے کا بھی ذکر ہے]، طبع و مترجمہ Th. Nöldeke، در Abh. K. G. d. Wiss. zu Göttingen، ج ۱۱، لائپزگ ۱۸۶۳ء: (۳) ابن السکیت: شرح دیوان عروہ بن الورد، قاہرہ ۱۹۲۴ء، نیز Orwa been ward, Diwan accomp. du Comm. d' Ibn as-Sikkli، طبع معتمد بن شنب، (سلسلہ Bibl. arabica)، الجزائر ۱۹۲۶ء، (H. H. BRAU)

* عروج: [نیز اُروج]: ایک ترک بحری *

نبرد آزما، جس نے دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی کے آغاز میں الجزائر پر قبضہ کر لیا تھا۔ بعض اوقات اسے ”بربروسہ“ [= سرخ ریش] کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے (بعض لوگوں کے نزدیک بربروسہ [یا ہاربروسہ] ”بابا اروج“ کی بگڑی ہوئی شکل ہے)، لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ لقب زیادہ تر اس کے بھائی خیر الدین [رک باں] کے لیے استعمال ہوتا تھا۔

وہ جزیرہ میدیلی (Mytilene، قدیم Losbos) کا رہنے والا تھا۔ اس کا باپ ایک ترک مسلمان اور اس جزیرے کی قلعہ نشین فوج کا سپاہی تھا (دیکھیے غزوات)۔ اس کے کم سے کم دو بھائی ضرور تھے، جو المغرب میں اس کے ساتھ تھے: خیر الدین اور اسحق۔ وہ یا تو نو عمری ہی سے ایک جہازران تھا، یا اس نے بیس سال کی عمر سے (دیکھیے Haedu) مشرقی بحر متوسط میں ترک نازی کا پیشہ اختیار کر لیا۔ بعد ازاں اس نے المغرب کے ساحل کے ساتھ ساتھ بحری نبرد آزمائی کا فیصلہ کیا (فیصلے کی وجوہ کا علم نہیں)۔ یہ بات خاصی یقینی ہے کہ ۱۵۰۴ء کے شروع

۲: ۱۲۶۶: (۲) ابن سعد، ۱/۳، ص xviii (Einleitung) [دباجہ]، از زخاؤ (E. Sachau): (۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۱: ۳۱۶: (۴) ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، ۲: ۱۷۶: (۵) ابن الجوزی: منہ الصفوہ، ۲: ۴۷: (۶) الخزرجی: اثناء الرجال، بار اول، قاہرہ ۱۳۲۲ء، ص ۱۲۴: (۷) ابن حزم: جمہرۃ الساب العرب، ص ۱۲۴۔ (V. VACCA) [و ادارہ]

* عروۃ بن الورد بن حابس العبسی: ایک

قدیم عرب شاعر۔ اس کے باپ نے، جس کی شہرت کے گیت سنہ نے کائے ہیں، عرب داحس [وغیرہ] میں حصہ لیا تھا۔ اس کی ماں بنو قضاعہ کی شاخ بنو نہد سے تھی، جو نسبہ کم حیثیت لوگ ہیں (دیکھیے وٹیفٹ: Tub.، ۱: ۱۷: دیوان میں ان کے بارے میں اشارات کے لیے دیکھیے قصائد، عدد ۹، ۱۱۹، ۲۰)۔ جیسا کہ صریح طور پر کہا گیا ہے، وہ زمانہ جاہلیت میں ہوا ہے، لیکن اس نے بعض ایسے لوگوں کا ذکر کیا ہے جو حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وقت تک زندہ تھے، مثلاً عامر بن طفیل (دیوان عروہ، شرح برقصیدہ ۱، بیت ۱)۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا زمانہ ضرور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے سے قدرے پہلے کا تھا۔ اس کی نظمیں اور اس کے متعلق حکایات سے اس کی تصویر ایک ایسے حقیقی بدوی کی شکل میں ہمارے سامنے آتی ہے جو طالع آزمائی کی شجاعانہ زندگی بسر کر رہا ہو۔ غریبوں کی حفاظت و سرپرستی کرنے کے باعث وہ بعد میں عروۃ الصعالمیک کے لقب سے معروف ہوا۔ اس کے کارناموں میں وہ یورش قابل ذکر ہے، جو اس نے علاقہ بشر میں واقع ماوان سے چل کر شمال مغربی عرب میں یثقین کے خلاف کی تھی۔ اسی طرح اس کی بیوی ام عمرو (جسے ام وہب یا سلمیٰ بھی لکھا گیا ہے) کنانیہ کا قصہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں جس کے بارے میں

ہی سے یا اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد عروج اور اس کے بھائیوں نے اپنا اڈا غولیتہ Goletta کو بنا لیا۔ انہوں نے اپنا کام مختصر طور پر صرف دو جہازوں سے شروع کیا، لیکن تھوڑے ہی دنوں میں ان کے ہاتھ غیر معمولی مال غنیمت لگ گیا۔ ان کامیابیوں کے نتیجے میں انہوں نے اپنے بیڑے میں اضافہ کر لیا، جس میں ۱۵۱۰ء میں آٹھ چھوٹے جہاز شامل تھے۔ ان کے سرمائے میں بھی اضافہ ہوا، جس کی بدولت وہ اس قابل ہو گئے کہ تونس کے حکمران ابو عبد محمد بن الحسن کی شرطیں پوری کر سکیں۔ اس حکمران نے درحقیقت انہیں اپنے علاقے میں مستقر بنانے کی اجازت ہی اس شرط پر دی تھی کہ ان کے مال غنیمت میں اس کا بھی حصہ ہوگا۔ غزوات میں ایک موقع پر اس شاندار جماعت کا ذکر آیا ہے جو بحری نبرد آزماؤں نے تونس میں حفصی حاکم کو مال غنیمت میں سے اس کا مقررہ حصہ پہنچانے کے لیے قائم کی تھی (متن، ص ۱۵ تا ۱۶؛ ترجمہ، ص ۲۸ تا ۳۰)۔ ان لوگوں کو جزیرہ چربہ [رگ باں] میں اپنا ایک ثانوی مستقر قائم کرنے کی بھی اجازت دی گئی تھی، بلکہ ۱۵۱۰ء میں عروج کو اس جزیرے کا قائد بھی مقرر کر دیا گیا تھا (دیکھیے Haëdo)۔ ۱۵۱۲ء تک یہ لوگ بحر متوسط کے مغربی حصے میں اور ہسپانیہ کے ساحل کے قریب قریب اپنے جہازوں میں گھومتے رہے۔

دریں اثنا ہسپانیوں نے شمالی افریقہ کے ساحل کے متفرق مقامات پر قبضہ کر لیا، جن میں سے وهران (Oran) ۱۵۰۹ء، الجزائر پنون Pcnōn، بجایہ (Bougie) اور طرابلس (۱۵۱۰ء) خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ جب بجایہ کے حفصی عامل کو اس کی امید نہ رہی کہ وہ اپنی کوششوں سے اس شہر پر دوبارہ قبضہ کر سکے گا تو اس نے عروج سے مدد مانگی، جس کے پاس اب توپوں سے

مسلح بارہ جہاز اور ایک ہزار ترک سپاہی تھے۔ عروج نے اس بندرگاہ کا سمندر کی جانب سے محاصرہ کر لیا اور ادھر ”شاہ“ بجایہ نے ترکی فوج کی مدد سے تین ہزار موروں کو ساتھ لے کر خشکی کی طرف سے اسے گھیر لیا۔ آٹھ دن کی گولہ باری کے بعد عروج کا بایاں بازو گولہ لگنے سے جاتا رہا۔ اس کا بھائی خیر الدین بڑی تیزی سے اسے تونس لے گیا اور صحت بحال ہونے تک وہ وہیں رہا۔ اگست ۱۵۱۴ء میں اس نے دوبارہ بجایہ پر حملہ کیا۔ اس مرتبہ بھی اس کے پاس بارہ مسلح جہاز اور گیارہ سو ترک سپاہی تھے۔ عروج نے بجایہ کا پھر محاصرہ کر لیا، لیکن اب کے بھی اسے محاصرہ اٹھانا پڑا، گو اس مرتبہ اس کا سبب موسم کی خرابی کے علاوہ یہ بھی تھا کہ ہسپانیہ سے کمک پہنچ گئی تھی اور شاید یہ بھی کہ مقامی دستوں نے اعانت سے ہاتھ اٹھا لیا تھا۔ اس بات کا بھی امکان ہے کہ خلیج بجایہ میں اس کے پاس جتنے جہاز تھے، ان میں سے بعض کو آگ لگا کر تباہ کرنا پڑا ہو تاکہ وہ ہسپانیوں کے قبضے میں نہ آجائیں۔

ممکن ہے وہ اس سے پہلے ہی جیہل [رگ باں] میں بود و باش اختیار کر چکا ہو، جیسا کہ غزوات کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے۔ بہر حال بجایہ میں دوسری بار شکست کھا کر اس نے یہیں پناہ لی، کیونکہ حفصی فرمانروا سے اس کے تعلقات خراب ہو چکے تھے، گو اس کا سبب ظاہر نہیں۔

بظاہر اس زمانے میں عروج سیاسی قوت اور اقتدار کے خواب دیکھ رہا تھا۔ Haëdo کا بیان ہے کہ وہ اس پاس قحط زدہ قبائلیوں کو غلہ سپہا کیا کرتا تھا، جس کی وجہ سے اسے بڑی ہر دل عزیزی حاصل ہو گئی اور وہ قبائلی سرداروں کے جھگڑوں میں ثالث بھی بننے لگا تھا۔ جب ۲۲ جنوری ۱۵۱۶ء کو کیتھولک بادشاہ

فرڈیننڈ کا انتقال ہو گیا تو الجزائر کے باشندوں نے اپنے آپ دو پنوں کی طرف سے لاحق خطرے سے محفوظ کرنے کے لیے عروج سے مدد کی درخواست کی، جس کے پاس جہاز اور توپیں دونوں چیزیں تھیں۔ اس نے ان کی درخواست منظور کی اور پنوں پر گولہ باری کی، لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ اب الجزائر کے عربوں کے سردار سالم التومی نے عروج اور اس کے ساتھی ترکوں سے اپنا پیچھا چھڑانا چاہا، جنہوں نے ایسا رویہ اختیار کر لیا تھا کہ گویا وہ کسی مفتوحہ علاقے میں ہیں؛ لیکن عروج نے پیش بندی کر کے اسے قتل کر دیا اور ترک سپاہیوں کی مدد سے اقتدار اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ سالم التومی کے بیٹے کی سازشوں کے باوجود، جس نے بھاگ کر ہسپانیہ میں پناہ لی تھی، عروج انتہائی تشدد اور سختی سے الجزائر پر اپنا قبضہ اور اقتدار قائم رکھنے میں کامیاب رہا۔ وہ ڈیہاگو ڈ وبرا Diego de Vera کو بھی، جو الجزائر میں اپنی فوجیں لے کر اتر پڑا تھا، پسپا کرنے میں کامیاب ہوا (۳۰ ستمبر ۱۵۱۶ء)۔

اس کے بعد ہسپانویوں نے تینس [رگ باں] کے سلطان کو اس کے مقابلے کے لیے بھیجا۔ عروج اس کا مقابلہ کرنے کے لیے نکلا اور اسے شکست فاش دی، نتیجہ یہ ہوا کہ عروج نے ملیانہ Milana اور تینس پر بھی قبضہ کر لیا۔ غزوات کی روایت ہے کہ اس کے بعد وہ اپنے مفتوحہ ممالک کے انتظام کی طرف متوجہ ہوا۔ مشرق کی طرف کے علاقے خیرالدین کے قبضے میں تھے اور اس کا مستقر دلیس تھا، بحالیہ عروج نے الجزائر اور مغربی علاقوں کو اپنے قبضے میں رکھا۔

اس کے بعد تلمسان کے باشندوں نے عروج سے مدد کی درخواست کی، جہاں کے بادشاہ نے ایک

لحاظ سے ہسپانیہ کی سرپرستی میں آنا منظور کر لیا تھا۔ اس درخواست کے جواب میں اس نے انتہائی اہتمام سے لشکر آراستہ کیا اور الجزائر کی حکومت اپنے بھائی خیرالدین کے سپرد کر کے تلمسان کی طرف روانہ ہو گیا۔ راستے میں اس نے بنورشید کے مسکن قلعے پر قبضہ کر لیا، جہاں آج کل وادفدا Oued Fodda واقع ہے۔ یہاں اس نے اپنے بھائی اسحق کو ایک چھوٹے سے حفاظتی دستے کے ساتھ پیچھے چھوڑا اور خود تلمسان کی طرف بڑھا۔ وہاں کے بادشاہ ابو حمو کو شکست دے کر اس نے بآسانی شہر پر قبضہ کر لیا (ستمبر ۱۵۱۷ء)، لیکن وہاں کے مدعی تخت ابو زیان کو اقتدار سپرد کرنے کے بجائے، جس کی ہسپانویوں سے کوئی ساز باز نہ تھی، وہ خود وہاں کا بادشاہ بن بیٹھا۔ اب اس نے اوجہ Oudja اور بنی سناسن Beni Sanassen کے دور دراز علاقوں میں سپہیں بھیجیں۔ دراصل اس کا ارادہ تھا کہ ہسپانیہ کے خلاف فاس کے حکمران سے کوئی گفت و شنید کرے، لیکن ہسپانویوں نے اسے اس کا موقع ہی نہ دیا۔ جنوری ۱۵۱۸ء میں ارغوطہ Argota کے ڈان مارٹن کے زیر قیادت ہسپانوی فوج کے ایک دستے نے قلعہ بنورشید فتح کر لیا اور اس طرح تلمسان اور الجزائر کا رابطہ منقطع ہو گیا۔ مئی میں وهران کے عامل مارکوئی آف کومارس (Marquis of Comares) نے تلمسان پر چڑھائی کر دی۔ اس نے عروج کو محاصرے میں لے لیا، جو بظاہر یہ امید لگائے بیٹھا تھا کہ فاس سے فوجیں آکر اس کی مدد کریں گی؛ لیکن تلمسان کے باشندے ترکوں سے باغی ہو گئے اور عروج کو مجبوراً قلعہ بشوار میں قلعہ بند ہونا پڑا [رگ بہ تلمسان]۔ سامان رسد کم ہونے لگا تو اس نے قلعے سے باہر نکل کر حملہ کرنے کی کوشش کی، بالآخر اپنے

سے اچھا بیان وہ ہے جو حاجی خلیفہ نے اپنی کتاب *Treasure of the East* میں دیا ہے (استنبول ۱۱۳۱ھ/۱۷۲۸ء اور ۱۱۳۲ھ/۱۷۱۹ء: انگریزی ترجمہ باب (۱) تا (۴) از J. Mitchell: *History of the maritime wars of the Turks*, لندن ۱۸۳۱ء)۔ یہ بیان جسے Hammer نے اپنی بحری لڑائیوں کی اس تاریخ میں استعمال کیا ہے، قدیم تر مآخذ پر مبنی ہے، جن میں سے بعض اب بھی موجود ہیں۔ عثمانی غزوات ناموں کی ایک فہرست جن میں عروج اور خیرالدین کی ترکتازیوں کا ذکر ہے، اغا سڑی لونڈ: *غزوات نامہ* لر میں دی گئی ہے (القرہ ۱۹۵۶ء، ص ۷۰ بعد)۔

(R. LE TOURNEAU)

عروس رسمی: نیز رسم عروس، رسم * عروسانہ، عادت عروسی، وغیرہ: اس کے لیے قدیم اصطلاح گردک دغیری اور گردک رسمی ہے۔ عثمانی دور حکومت میں دلہنوں پر جو محصول (ٹیکس) لگایا جاتا تھا، انہیں ناموں سے موسوم ہوتا تھا۔ اس محصول کی مقررہ شرح دوشیزہ کے لیے ساٹھ اسپر Esper اور بیوہ اور مطلقہ کے لیے تیس یا چالیس اسپر ہوتی تھی۔ متوسط اور کم آمدنی والے لوگوں کے لیے شرح بعض اوقات اس سے بھی کم ہوتی تھی۔ بعض علاقوں میں یہ جنس کی شکل میں وصول کیا جاتا تھا۔ غیر مسلموں کی شادیوں کے اندراجات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سے یہ ٹیکس بالعموم نصف شرح پر، لیکن بعض اوقات دگنی شرح پر لیا جاتا تھا۔ تیمار [جاگیر] کی اراضی میں یہ محصول بالعموم جاگیردار کو ادا کیا جاتا تھا اگرچہ اس کا کچھ حصہ سنجاق بیٹی یا سلطانی خزانے کے لیے بھی مخصوص کر دیا جاتا تھا۔ ٹیکس دینے کی جگہ کا تعین دلہن کے باپ کی حیثیت کے مطابق کیا جاتا تھا، یا یوگان کی صورت میں ٹیکس اس جگہ دیا جاتا تھا، جہاں وہ بیوہ رہتی ہو

چند ساتھیوں سمیت قلعے سے بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن غالباً اس مقام کے آس پاس جہاں آج کل ریو سالادو Rio Salado واقع ہے، (جو صوبہ وهران کا ایک حصہ ہے) محاصرہ فوجوں نے اسے جا لیا اور وہ قتل کر دیا گیا۔ اس کی عمر اس وقت ۴۴ یا ۴۵ سال تھی (خزاں ۱۵۱۸ء)۔

اس بیان سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ہمیں مجموعی طور پر عروج کے واقعات زندگی بہت کم معلوم ہیں۔ قرین قیاس یہ ہے کہ وسط المغرب کی سیاسی ابتری اور انتشار کو دیکھ کر اس کے دل میں سیاسی اقتدار کی آرزو پیدا ہوئی اور ان حالات میں اسے ایک ایسے جبری آدمی کی کامیابی کے امکانات نظر آئے جسے بندوقوں اور توپوں سے مسلح جماعت کا تعاون بھی حاصل ہو۔ یہ امکانات اتنے وسیع تھے کہ عروج جاہ و اقتدار کی تمنا میں حد سے گزر گیا اور اسے ناکامی اس لیے ہوئی کہ وہ اپنے بنیادی مرکز سے دور تھا اور اپنا سیاسی استحکام قائم کرنے کے لیے ضروری حد تک زمین ہموار نہیں کر سکا تھا۔

مآخذ: (۱) کتاب غزوات عروج و خیرالدین، طبع اے۔ نورالدین، الجزائر ۱۹۳۴ء، ص ۶ تا ۳۴، سرسری ترجمہ در F. Denis و Sander Rang: *Fondation de la Régence d'Alger* (پیرس ۱۸۳۷ء): ۱ تا ۱۰۳؛ (۲) *Epitome de los reyes de Argel*: H. de Grammont مترجمہ: *Histoire des rois d'Alger* (۲) ۱۱۶ تا ۱۱۷: ۱۸۸۰ء؛ (۳) *Cronica de los Barbarojas*: Lopez Gomara (۲) ۱۱۶ تا ۱۱۷: ۱۸۵۴ء، در جلد ۶، *Memorial historico espanol*: H. de Grammont (۴) *d'Alger sous la domination turque* (پیرس ۱۸۸۷ء)؛ (۵) *Histoire de l'Afrique du Nord*: Ch. A. Julian (۵) ۲۸ تا ۲۹: ۱۸۵۶ء؛ (۶) ترکی میں سب

امپرا طور لغتہ زراعی ایکولوجی لکھ حقوق و مالی
اساس لری، ۱، قانون لر، استانبول ۱۹۴۳ء، مجدد اشارہ:
(۶) عبدالرحمن ولیق: تکالیف قواعدی، ج ۱، استانبول
۱۹۳۲ء، ص ۴۲: (۷) Des osman : J. von Hammer
ischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwal-
lung ج ۱، وی انا ۱۸۱۵ء، ص ۲۰۲: (۸) نہ چغتائی:
عثمانی امپرا طور لغتہ رعایا دن آلتان ویرگی و رسمہ،
AUDTC، لیکٹی درکیسی، ۵ (۱۹۴۷ء): ۵۰۶ -
۵۰۷

(B. LEWIS)

عروسیہ: ایک درویشی سلسلے کا نام، جو *
بقول Rinn سلسلہ شاذلیہ کی ایک شاخ ہے۔ اس
سلسلے کا نام اپنے بانی ابوالعباس احمد (بن محمد بن
عبدالسلام بن ابوبکر) بن العروس کے نام پر ہے
جو تونس میں ۱۱۶۰ء کے قریب فوت ہوئے۔

مآخذ: (۱) Rinn : Marabouts et Khouan
ص ۲۶۸: (۲) Les Confréries - Depontet Coppolani
musulmanes ص ۳۰۰

(R. N. FRYE)

عروض: ۱۔ علم العروض قدیم عربی اشعار *
کا علم اوزان کا اصطلاحی نام ہے۔ بعض اوقات
”علم العروض“ اور ”علم الشعر“ دونوں
”علم نظم اشعار“ کے مفہوم میں استعمال ہوتے
ہیں اور اس وسیع تر مفہوم میں علم العروض میں نہ
صرف علم اوزان شعر شامل ہوتا ہے، بلکہ علم قوافی
(مفرد قافیہ) بھی، لیکن بالعموم علم القوافی (یعنی
قافیہ سے متعلق قواعد) کو الگ علم سمجھا جاتا
ہے اور ”علم العروض“ کو اس کے زیادہ صحیح
مفہوم، یعنی علم اوزان تک محدود رکھا جاتا ہے۔
اس طرح عرب ماہرین لغت اس کی تعریف یوں
کرتے ہیں: العروض علم بأصول یعرف بها صحیح
اوزان الشعر وقاعدتها (عروض ان قواعد کے علم کا

یا جس جگہ اس کا نکاح پڑھا گیا ہو۔ یہ ٹیکس
سپاہیوں اور قلعہ گیرینی چریوں وغیرہ کی بیٹیوں
پر بھی لگایا جاتا تھا۔ اسے سنجاق بیٹی (ضلعدار)
یلربیٹی (صوبے دار)، صوباشی (کوٹوال) یا شامی
خزانے کے نمائندے کو ان قواعد کے مطابق ادا
کیا جاتا تھا جو صوبے کے قوانین اور رجسٹروں
میں درج ہوتے تھے۔ ان میں تاتاریوں، یوروکوں،
[خانہ بدوشوں] مسلمانوں [وہ غیر ملکی جو ترک قوم
میں مدغم ہو چکے ہوں]، کان کنوں اور دیگر
مخصوص طبقوں کے لیے بھی دلیہ ٹیکس کے قواعد
شامل تھے۔ کوئی آقا اپنے کسی غلام اور کنیز
کی آپس میں شادی کر دیتا تھا تو اسے یہ ٹیکس ادا
نہیں کرنا پڑتا تھا۔

یہ ٹیکس جو جاگیردارانہ نظام کی پیداوار
معلوم ہوتا ہے، پندرہویں صدی عیسوی میں
آناطولی اور روم اہلی کے قوانین میں باقاعدہ مندرج
نہا۔ عثمانی فتوحات کے بعد اسے مصر، شام اور
عراق میں بھی نافذ کر دیا گیا۔ انیسویں صدی
عیسوی میں یہ ٹیکس منسوخ کر دیا گیا اور اس
کی جگہ قاضی سے نکاح کا اذن نامہ حاصل کرنے
کی اجرت مقرر کر دی گئی، جس کی شرح دوشیزہ
کے لیے دس پیاسٹر اور بیوہ کے لیے پانچ پیاسٹر
مقرر کی گئی۔

مآخذ: (۱) Fr. Kraelitz - Greifenhorst :
Kanünname Sultan Mehmeds des Eroberers
MOG ۱ (۱۹۲۱): ۳۶، ۴۰، ۴۵: (۲) عثمانی
قانون نامہ لری ملی تنج لر مجموعہ سی، استانبول
۱۹۳۱ء، ص ۱۱۰ تا ۱۱۱: (۳) قانون نامہ آل عثمان،
TOEM، نکتہ، استانبول ۱۹۳۲ء، ص ۳۸، وغیرہ: (۴)
R. Anhegger و ایچ اینالچی: قانون لامہ سلطان
بر موجب عرف عثمانی، انقرہ ۱۹۵۶ء، ص ۵۱، ۵۲، ۶۳:
(۵) عمر لطفی برکان: ۱۵ و ۱۶ الجی اسیر لودہ عثمانی

نام ہے جن کے ذریعے اشعار کے صحیح اور غلط اوزان میں تمیز کی جا سکتی ہے۔

عروض کا یہ مفہوم کس مادہ سے مشتق ہے اس کے متعلق یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ بعض عرب نحویوں کا یہ خیال ہے کہ لفظ عروض کا مفہوم (علم الاوزان) لفظ عروض کے لغوی معنی (= خیمے کی درمیانی چوب) کے قیاس پر مبنی ہے (تشریح آگے آتی ہے)۔ [ابن منظور: لسان العرب، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، ۹: ۴۴۲؛ فان دیک: محیط الدائرة، بیروت ۱۸۵۷ء، ص ۲]۔ بعض کا کہنا ہے کہ یہ اصطلاح اس لیے استعمال ہوئی کہ خلیل نے اس علم کو مگرے میں وضع کیا جس کا ایک نام عروض بھی ہے۔ Georg Jacob: (in Arabischen Dichtern Studien، ص ۱۸۰) نے یہ بتلا کر کہ دیوان الہذلیین میں ایک ایسا قطعہ موجود ہے (ص ۹۵، س ۱۶) جہاں نظم کو اڑیل اونٹنی (عروض) سے تشبیہ دی گئی ہے جسے شاعر قابو میں لاتا ہے، ایک عجیب اور دلچسپ توجیہ پیش کی ہے۔ بہر حال سب سے معقول توجیہ وہی ہے جو لفظ عروض کے مادی معنی (یعنی خیمے کی چوب) پر مبنی ہے اور اس مستعار معنی پر مبنی ہے جو اس نے علم اوزان میں حاصل کر لیا، یعنی پہلے مصرع کا آخری جزو یا تفعیل۔ دراصل اس سے مراد وہ بلی یا چوب ہے جو خیمے کے درمیان رکھی جاتی ہے اور جو خیمے کا اہم پایہ یا سہارا ہوتا ہے۔ (اسی نسبت سے) بیت کا درمیانی حصہ (یا جز، Lane) چونکہ کسی بیت (یعنی بیت الشعر) کے درمیانی حصے میں پہلے مصرع کا آخری جز، شعر کی ساخت کے لیے اتنا ہی اہم ہے جتنا کہ خیمے (بیت الشعر) کے لیے درمیانی چوب، اس لیے یہ آسانی سے فرض کیا جا سکتا ہے کہ لفظ عروض ایک مدت کے بعد علم اوزان کے لیے ایک عام اصطلاح بن گیا۔

یہ امر حیرت انگیز ہے کہ علم اوزان پر عرب ماہرین لسان کی تصانیف بہت کم ہیں اور ان میں جو بھی مواد ہے، وہ بہت ہی کم قدر و قیمت کا ہے، بالخصوص جب کہ دیکھا جائے کہ اکابر مسلم علما نے نحو اور لغت پر ابدی قدر و قیمت کی کتابیں ایک کثیر تعداد میں لکھی ہیں۔ کتاب العروض جو علم العروض کے بانی الخلیل کی طرف منسوب کی جاتی ہے، مفقود ہے۔ اسی طرح، وہ کتابیں بھی جو مقدمین نے اس موضوع پر تصنیف کی تھیں، آج کل ناپید ہیں۔ علم العروض کے وسیع تر مفہوم سے متعلق قدیم ترین رسالے جو ہم تک پہنچے ہیں، تیسری صدی ہجری کے اوائل میں مرتب کیے گئے [مثلاً الاخفش: القوافی]۔ ادب کی بعض ضخیم تالیفات میں علم اوزان پر فصول موجود ہیں، ان میں سے قدیم ترین اور مشہور ترین ابن عبد ربہ (م ۵۳۲۸/۵۹۴) کی العقد الفرید (قاہرہ ۱۳۰۵ھ، ۳: ۱۴۶) بعد میں دیکھی جا سکتی ہے۔ مندرجہ ذیل فہرست میں ان عرب ماہرین لسان کے نام مذکور ہیں جن کی تصانیف علم اوزان پر قلمی نسخوں کی شکل میں محفوظ ہیں (اس فہرست سے محض شارحین کو حذف کر دیا گیا ہے)۔ مصنفین کے ناموں کو سن ہجری کے شمار سے صدی وار مرتب کیا گیا ہے اور صرف زیادہ معروف تصانیف ہی کے بارے میں تفصیلات دی گئی ہیں۔ براکلمان کا حوالہ تاہم ہر موقع پر دے دیا گیا ہے۔

چوتھی صدی

ابن کيسان: تلقيب القوافي و تلقيب حرکاتها (براکلمان، ۱: ۱۱۰)، طبع W. Wright در Opuscula arabica، ۱۸۵۹ء، ص ۴۷ تا ۷۴؛
الصاحب بن عباد الطالقانی: الاقناع فی العروض (تکملہ، ۱: ۱۹۹)؛ ابن جنی [کتاب العروض] (۱: ۱۲۶؛ تکملہ، ۱: ۱۹۲)۔

الدُّمَاسِي (۲ : ۲۶) : القِنَائِي : الكافي في
علمي العروض والقوافي، بار اول، قاهره
۱۲۷۳ھ، منقول در مجموع، متعدد شرحیں
لکھی گئیں (۲ : ۲۷ : تکملہ، ۲ : ۲۲) : الشروانی
(۲ : ۱۹۴) .

گیارہویں صدی

الإسفرائی (۲ : ۳۸۰ : تکملہ، ۲ : ۵۱۳) .

بارہویں صدی

العقبان : منظومہ (الشافیہ الکافیہ)
فی علم العروض، مطبوعہ قاهرہ، متعدد بار؛ نیز
مجموع کی سب طبعات میں منقول (۲ : ۲۸۸ :
تکملہ، ۲ : ۳۹۹) .

جس طرح قدیم ہندیوں اور یونانیوں نے
اپنی اپنی موزوں شاعری تخلیق کی، اسی طرح
قدیم عربوں نے اپنی شاعری کی طرز وضع کی۔
قدیم عربی نظمیں اسلام سے ایک سو برس قبل بھی
مروجہ بحر میں لکھی اور پڑھی جاتی تھیں اور
کئی صدیوں تک ان کا انداز زیادہ تغیر پذیر
نہیں ہوا۔ قصیدہ [رگ باں] جو قدیم عرب کی
معروف صنف سخن ہے، اپنی ساخت میں مختصر اور
سادہ ہوتا ہے۔ یہ پچاس سے لے کر سو (اور شاذ
طور پر اس سے زائد) ہم قافیہ آیات پر مشتمل ہوتا
ہے۔ قدیم عربی شعر ترکیب بند (استرونیہ) سے
مبرا ہوتا ہے۔ ہر بیت (جمع آیات) دو
واضع طور پر علیحدہ مصرع (جمع مصاریع) یعنی
نصف حصوں پر مشتمل ہوتا ہے، پہلا مصرع
الصدر کہلاتا ہے اور دوسرا العجز۔ پہلی
صدی ہجری تک بیت کی تقسیم صرف الہی دو
نمایان اجزا تک محدود تھی اور ان اجزا کے یہی
نام رکھے گئے تھے۔ الخلیل بن احمد الفراءیدی
[رگ باں] پہلا شخص تھا جس نے عربی شعر کی
(مزید تفصیلات کا الکشاف کیا اور شعر کی)

پانچویں صدی

الربیع (تکملہ ۱ : ۴۹۱) : القنذری (۱ :
۲۸۶) : التبریزی : الکافی اور الوافی، ۱ :
۲۷۹ : تکملہ، ۱ : ۴۹۲ .

چھٹی صدی

الزنجشیری : القسطاس فی العروض، (۱ : ۲۹۱ :
تکملہ، ۱ : ۵۱۱) : ابن القطاع : العروض البارع
(۱ : ۳۰۸ : تکملہ، ۱ : ۵۳۰) : ابن الدھان
[المسول فی القوافی] (۱ : ۲۸۱) : نشوان
الحیری [کتاب فی القوافی] (۱ : ۳۰۱) :
ابن السقاط [اختصار العروض] (۱ : ۲۸۲ :
تکملہ، ۱ : ۴۹۵) .

ساتویں صدی

ابوالجیش الاندلسی : عروض الاندلسی،
بار اول، اسٹانبول ۱۲۶۱ھ، متعدد شرحیں
(۱ : ۳۱۰ : تکملہ، ۱ : ۵۳۴) : الخزرجی :
القصیدۃ الخزرجیہ، طبع Le Khaz : R. Bassel
الجزائر، tradjiya, traite de metrique arabe
۱۹۰۲ء : مجموع المتن الكبير کی سب طبعات
میں بھی اس کا متن موجود ہے اور اس پر متعدد
شرحیں لکھی گئی ہیں (۱ : ۳۱۲ : تکملہ،
۱ : ۵۳۵) : ابن الحاجب : المقصد الجلیل فی
علم الخلیل، طبع Freytag (در Dar Stellung
۱۸۳۰ء) (۱ : ۶۱۸۳۰) : ص ۳۳۴
بعد، متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں (۱ : ۳۰۵ :
تکملہ، ۱ : ۵۳۷) : النحلی : (۱) الشفاء :
(۲) ارجوزۃ فی العروض (۱ : ۳۰۷ : تکملہ،
۱ : ۵۳۹) : ابن مالک : العروض (۱ : ۳۰۰) .

آٹھویں صدی

القلاوسی، (۲ : ۲۵۹) : الساوی : القصیدۃ الحسنی،
(۲ : ۲۳۹ : تکملہ، ۲ : ۲۵۸) .

نویں صدی

ساخت کے اندر وزن دریافت کیا۔ اس نے مختلف بحور کو ایک دوسرے سے ممیز کیا، ان بحور کے نام رکھے جو اب تک معروف ہیں۔ اس نے ہر بحر کو اس کے جزوی عروضی عناصر میں تقسیم کیا۔ بہر حال ان سب تفصیلات کو جن کے مشاہدے کا انحصار محض سمع پر تھا، الفاظ میں بیان کرنے اور ان کا تجزیہ کرنے میں سخت دشواریاں درپیش تھیں۔

ہر زبان کی نثر میں الفاظ کا انتخاب اور ان کی ترتیب دو چیزوں کی تابع ہے: اول مسئلہ نحوی قواعد کی اور دوم متکلم کی اس خواہش کی کہ وہ اپنے خیالات کا اظہار جہاں تک ممکن ہو، واضح طریقے پر کر سکے۔ شعر میں بھی جہاں وزن بنیادی حیثیت رکھتا ہے، الفاظ کا انتخاب اور شعر میں ان کی ترتیب کچھ زیادہ غیر منضبط نہیں ہوتی۔ شعر کی موزونیت اور وہ بحر جس میں اس کا خارجی اظہار ہوتا ہے، مندرجہ ذیل عناصر سے پیدا ہوتے ہیں: (۱) بیت یا شعر میں مقاطع لفظی کے سیاق کو ایک معین ترتیب میں لانا اور (۲) ارکان لفظ پر زور (Accent) کا باقاعدہ بار بار آنا، جسے نبرہ (Stress) یا کسی اور ذریعے سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ کسی بیت کی موزونیت اس زبان کی صوتی خصوصیات سے جس میں وہ لکھا جائے، ایسے ہی مکمل طریقے پر وابستہ ہے جیسے کہ اس زبان کی نثر میں الفاظ کے ارکان تہجی۔ اس کا تعلق سب سے بڑھ کر ارکان تہجی کے امتداد اور اس ضغطے پر ہے، جس سے ان ارکان کا تلفظ کیا جائے۔ ہر زبان میں (الفاظ کے) ارکان تہجی کا ایک ایسا طول ہوتا ہے جسے ناپا جاسکتا ہے، لیکن بعض زبانوں میں (مثلاً ٹیوٹانی زبانوں میں) ارکان تہجی کا کوئی معین متناسب طول نہیں ہے۔ (اگرچہ ان زبانوں میں مسئلہ طور پر کچھ ایسے ارکان بھی ہیں جو ہمیشہ

طویل ہوتے ہیں اور بعض ایسے جو ہمیشہ قصیر ہوتے ہیں، لیکن بہت سے ایسے بھی ہیں جن کی مقدار یا کمیت معین نہیں ہوتی)۔ برخلاف اس کے، بعض ایسی زبانیں بھی ہیں (مثلاً قدیم یونانی) جن میں ہر لفظ کے ہر رکن تہجی کی مقدار قطعی طور پر معین ہوتی ہے۔ ایسی زبانوں کی نثر میں بھی طویل اور قصیر ارکان تہجی کے مابین سختی سے فرق کیا جاتا ہے، ان دونوں کے طول کا تناسب تخمیناً ۲ : ۱ ہوتا ہے۔ دباؤ یا ضغطے کے عنصر کے بارے میں بھی کیفیت اسی کے مماثل ہے، بحالیکہ ہر زبان میں کسی لفظ کے اندر ایک رکن تہجی ایسا ہوتا ہے جسے کسی نہ کسی بنا پر دوسرے ارکان کی نسبت زیادہ کھینچ کر تلفظ کیا جاتا ہے۔ تاہم اس زور یا دباؤ کی قوت زبانوں میں فرداً فرداً بہت مختلف ہوتی ہے، مثلاً قدیم یونانی میں مترنم اثار چڑھاؤ (Pitch) سے کام لیا جاتا ہے جس کی وجہ سے ارکان تہجی کی انفرادی تفریق ایک بلند تر صوت (Tone) سے ہوتی ہے، لیکن ٹیوٹانی زبانوں میں ارکان کی تفریق اس دباؤ کے ذریعے کی جاتی ہے جو سانس کے اخراج سے پیدا ہوتا ہے، چنانچہ یہ ارکان دوسرے کے مقابلے میں زیادہ زور دار ہو جاتے ہیں۔ ہر زبان میں شعر کی موزوں ساخت کو ارکان تہجی کی ان صفات کی مطابقت کرنی پڑتی ہے۔ اگر ارکان تہجی کی مقدار قطعی طور پر معین ہو تو بیت کا وزن زیادہ تر طویل اور قصیر ارکان تہجی کے بار بار ایک دوسرے کے بعد آنے سے، جن سے وزن یا بحر کے اجزا مرکب ہوتے ہیں، حاصل ہوتا ہے، اور ان اجزائے بحر کا طول ہمیشہ برابر ہوتا ہے، اس حالت میں نظم کو مقداری (Quantitative) کہا جاتا ہے۔ اگر اس کے برخلاف مخصوص ارکان تہجی کو ان کے ملحقہ ارکان سے ممیز کرنے کا مخصوص ذریعہ نبرہ، نہ کہ کوئی معین مقدار ہو

پوری کوشش کریں ہمارے سامنے قدیم عربی شعر کی موزونیت کی ایک واضح تصویر پیش کرتی ہے۔

ابتداء الخلیل نے عربی رسم الخط کی خصوصیتوں سے، جن میں لفظ کی ظاہری صورت اس کے ارکان کی جانب رہنمائی کرتی ہے، پورا فائدہ اٹھایا۔ ایک تنہا حرف متحرک، یعنی ایک حرف صحیح جس پر کوئی حرکت ہو (مثلاً پ، ق) اس چیز کا مترادف ہے جسے ہم رکن قصیر کہتے ہیں، اور دو حرف جن میں سے پہلا متحرک ہو اور دوسرا ساکن (جیسے ف، ل، ق، ق) اس کے مترادف ہیں جسے ہم رکن طویل کہتے ہیں (دیکھیے تعلیقہ الف)۔ البتہ چند ایسے معینہ مجھے ہیں جو اس قاعدے کی مطابقت سے قاصر ہیں (مثلاً آخر = آخر، وال = ول، پ = بن، بن = ذلک = ذلک، قتل = قتل) عربی رسم الخط کی اس خصوصیت کی بدولت الخلیل اس قابل ہو گیا کہ عربی بحروں کے بارے میں اپنی بحث کی بنیاد شعر کی ظاہری صورت کو قرار دے۔ حروف کی متغیر شکلوں سے مستغنی ہونے کی غرض سے صوری علامات وضع کی گئیں، یعنی علامت "ا" حرف ساکن کے لیے اور علامت "ہ" حرف متحرک کے لیے (مثلاً قناتیک = قناتیک) (دیکھیے تعلیقہ ب)۔

الحریری اور ابن خلیکن دونوں بیان کرتے ہیں کہ الخلیل نے ان مختلف اوزان کو محسوس کیا تھا جو بصری کے بازار میں تانبے کے برتن بنانے کی دکانوں میں ہتوڑے کی آواز سے پیدا ہوتے تھے، اور یہ کہ اس سے اسے ایک علم عروض کے وضع کرنے کا خیال پیدا ہوا، یا دوسرے الفاظ میں قدیم نظم کی ساخت میں وزن کی تعیین کا۔ یہی بات دراصل الجاحظ ان سے پہلے بیان کر چکا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ الخلیل پہلا شخص تھا جس نے

تو نظم کا وزن اور اس کی بحر کی ساخت دونوں بیشتر نبرہ دار اور بے زور ارکان تہجی کے یکے بعد دیگرے آنے سے پیدا ہوں گے۔ اس حالت میں ہم نظم کو (Accentual) کہتے ہیں۔

قرآن مجید کی منشور عبارت اور قدیم عرب کے اشعار سے، جو ہم تک پہنچے ہیں، ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ قدیم عربی زبان میں ارکان تہجی کی مندرجہ ذیل طور پر معین تھی۔ بعض نحوی خصائص کی بنا پر یہ بھی فرض کیا جاسکتا ہے کہ عربی زبان میں وہ نبرہ بھی موجود تھا جو سانس کے اخراج کے ساتھ پیدا ہوتا ہے؛ اگرچہ وہ بہت کم نمایاں ہوتا تھا۔ اس لیے بادی النظر میں یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ قدیم عربی نظم میں (جیسے کہ یونانی نظم میں) موزونیت کا اظہار "مقداری" اوزان سے ہونا تھا۔ تاہم اس زمانے میں اس مسئلے پر نظریاتی بحث کرنا کسی یونانی ماہر عروض کی نسبت کسی عرب ماہر لسان کے لیے زیادہ دشوار تھا۔ یونان کے علما نے رکن تہجی کی اصطلاح اختیار کی، طویل اور قصیر ارکان میں واضح طور پر فرق پایا اور قصیر رکن تہجی کو شعر کے امتداد کو ناپنے کے لیے انتخاب کیا۔ یونانیوں نے ایک اصطلاح اور ایک ترمیمی علامت بھی وضع کر لی تھی جس سے وہ انتہا (یا بلندی) معلوم ہوتی تھی جس سے ہر لفظ کے ایک جز کو سمیٹ کر کیا جاتا تھا۔ برعکس اس کے عرب ماہرین لسان رکن تہجی کے تصور ہی سے نااہل تھے۔ قصیر رکن تہجی کا تکلف تو درکنار رہا۔ خود الخلیل لفظ "رکن تہجی" اور "نبرہ" سے ناواقف تھا، تاہم اس کے کان پتہ ان چیزوں کو محسوس کرتے تھے جنہیں ہم "ارکان" اور "نبرہ" کہتے ہیں، اس لیے کہ ان اصطلاحات کی صوری تعبیر جو اس نے کی ہے اور جسے ہم سمجھ سکتے ہیں، بشرطیکہ ہم

مختلف بحروں میں تمیز کی، یعنی وہ پہلا ایسا شخص تھا جس نے محض سن کر قدیم اشعار کی مختلف موزوں ساختوں کو معیّز کیا اور یہ کہ اسی نے سب سے پہلے اس موزونیت کا تجزیہ کیا اور اسے اس کے عروضی عناصر میں تقسیم کیا اس کے نظریے کی جزئیات میں متاخرین نے اضافہ کیا، لیکن ان اضافوں سے بنیادی تصور میں کوئی فرق نہیں پڑا (دیکھیے تعلیقہ ۱، ج) آج بھی عربی شعر کی سولہ کی سولہ بحریں اسی ترتیب میں پیش کی جاتی ہیں جس میں البخلیل نے انہیں پیش کیا تھا، اس لیے کہ اسی ترتیب میں یہ ممکن ہے کہ انہیں پانچ دائروں (دوائر؛ مفرد؛ دائرہ) کی صورت میں یکجا کر کے پیش کیا جا سکے۔

البخلیل کے قول کے مطابق ہر بحر آٹھ موزوں اجزا کی تکرار سے پیدا ہوتی ہے جو سب بحروں میں ایک معین تقسیم اور ترتیب سے بار بار آتے ہیں۔ ان حصوں کا اصطلاحی نام جزء (جمع: أجزاء) ہے۔ عرب نحویوں کے عام دستور کی پیروی کرتے ہوئے، وہ ان آٹھ ”اجزاء“ میں سے ہر ایک کو ایک فرضی لفظ (Mnemonic) دراصل وہ لفظ ہے جو حافظے کی مدد کے لیے کام آئے؛ مراد بحور کے اجزا کے فرضی ناموں سے ہے) سے ظاہر کرتا ہے جو ”ف ع ل“ سے مشتق ہوتا ہے۔ ان آٹھ فرضی لفظوں میں سے دو میں پانچ پانچ حرف ہوتے ہیں، یعنی فَعُولُن اور فَاعِلُن میں؛ چھ میں سات سات، یعنی مَفَاعِلُن، مُسْتَفْعِلُن، فَاعِلَاتُن، مَفَاعِلَاتُن اور مَفْعُولَات میں۔ پانچوں دوائر دیکھیے محیط الدائرہ) سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ان آٹھ اجزا سے سولہ بحریں کس طرح بنتی ہیں۔ وضاحت کے خیال سے مندرجہ ذیل سطور میں ان بحور کے الگ الگ ناموں کے سامنے ان کے تفاعیل درج کیے جاتے ہیں: ہر ایک بحر پر الگ الگ

مقالہ موجود ہے [رگ باں]۔

طویل : فَعُولُن - مَفَاعِلُن - فَعُولُن - مَفَاعِلُن (دو بار)
 مدید : فَاعِلَاتُن - فَاعِلُن - فَاعِلَاتُن - فَاعِلُن (دو بار)
 بسیط : مُسْتَفْعِلُن - فَاعِلُن - مُسْتَفْعِلُن - فَاعِلُن (دو بار)
 وافر : مَفَاعِلَاتُن - مَفَاعِلَاتُن - مَفَاعِلَاتُن - مَفَاعِلَاتُن (دو بار)
 کامل : مُتَفَاعِلُن - مُتَفَاعِلُن - مُتَفَاعِلُن - مُتَفَاعِلُن (دو بار)
 ہزج : مَفَاعِلَاتُن - مَفَاعِلَاتُن - مَفَاعِلَاتُن - مَفَاعِلَاتُن (دو بار)
 رجز : مُسْتَفْعِلُن - مُسْتَفْعِلُن - مُسْتَفْعِلُن - مُسْتَفْعِلُن (دو بار)
 رمل : فَاعِلَاتُن - فَاعِلَاتُن - فَاعِلَاتُن - فَاعِلَاتُن (دو بار)
 سریع : مُسْتَفْعِلُن - مُسْتَفْعِلُن - مُسْتَفْعِلُن - مُسْتَفْعِلُن (دو بار)
 منسرح : مُسْتَفْعِلُن - مُسْتَفْعِلُن - مُسْتَفْعِلُن - مُسْتَفْعِلُن (دو بار)
 خفیف : فَاعِلَاتُن - مُسْتَفْعِلُن - فَاعِلَاتُن - مُسْتَفْعِلُن (دو بار)
 مضارع : مَفَاعِلَاتُن - فَاعِلَاتُن - مَفَاعِلَاتُن - فَاعِلَاتُن (دو بار)
 مقتضب : مَفْعُولَات - مُسْتَفْعِلُن - مُسْتَفْعِلُن - مُسْتَفْعِلُن (دو بار)
 مجتث : مُسْتَفْعِلُن - فَاعِلَاتُن - فَاعِلَاتُن - فَاعِلَاتُن (دو بار)
 متقارب : فَعُولُن - فَعُولُن - فَعُولُن - فَعُولُن (دو بار)
 متدارک : فَاعِلُن - فَاعِلُن - فَاعِلُن - فَاعِلُن (دو بار)

ان سولہ بحور کو پانچ دائروں میں تقسیم کیا جاتا ہے اور ان پانچوں دائروں کی ترتیب ایک اصول ریاضی پر مبنی ہے۔ انہیں ان بحروں کے فرضی الفاظ کے حروف کی تعداد کے مطابق مرتب کیا گیا ہے جن سے وہ بنتی ہیں۔ تین بحریں، طویل، بسیط اور مدید جن کے ہر مصرع میں چوبیس حروف ہوتے ہیں، پہلا دائرہ بناتی ہیں۔ دو بحریں، متقارب اور متدارک جن کے ہر مصرع میں صرف بیس حروف ہوتے ہیں، آخری دائرہ بناتی ہیں۔ باقی بحریں، جن میں سے ہر ایک کے مصرع میں اکیس حروف ہوتے ہیں، درمیان کے تین دائروں میں منقسم ہوتی ہیں۔ دائرے کے اندر بحروں کی ترتیب بھی ایک رسمی ترتیب ہے۔ کسی بحر کے اجزا کو پہلے ایک دائرے کے خط محیط کے گرد لکھا جاتا ہے؛ اس طرح بحر ہزج کے تین مَفَاعِلَاتُن مَفَاعِلَاتُن مَفَاعِلَاتُن، تیسرے دائرے کے

رسمی نظام میں بحروں کو مرتب کرنے سے الخلیل کا جو مقصد تھا، وہ نہ تو خود اس کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے اور نہ کسی بعد کے عروضیوں کے ذریعے۔ تاہم یہ بالکل یقینی بات ہے کہ بحور کے فرضی الفاظ میں متحرک اور ساکن حروف کے اس محض خارجی طور پر ٹھونسنے کا مقصد یہ نہ تھا کہ اس سے ایک بحر کے دوسری بحر سے بننے کی طرف اشارہ کیا جائے۔

وہ آٹھ اجزا جو، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، سولہ بحروں میں مختلف ترتیب و تقسیم کے ساتھ بار بار آتے ہیں، اپنے ترکیبی عناصر میں تقسیم ہو سکتے ہیں، لیکن الخلیل کے نزدیک ترکیبی عنصر کا مفہوم اس سے مختلف ہے جو یورپ کے عروضیوں کے نزدیک ہے، یعنی یہ آواز کا ناقابل تقسیم سب سے چھوٹا عنصر نہیں ہے، بلکہ سب سے چھوٹا مستقل لفظ ہے جو عربی زبان میں آتا ہے، چنانچہ الخلیل نے بظاہر اپنے خیال کے مطابق ترکیبی عناصر کی تقسیم کو دو جوڑوں کی صورت میں قائم کیا، اس لیے کہ ان چاروں لفظوں میں سے (ہر ایک مع اپنی حروف متحرک و ساکن کی مخصوص ترتیب کے) کوئی بھی باقی تین سے ترکیب نہ پاسکتا تھا۔ بحالیکہ انہوں نے اجزا ان چار لفظوں کی باہمی تراکیب سے بنائے جاسکتے تھے۔ عناصر کے ان دو جوڑوں کے لیے اس نے خیمے کے دو اہم حصوں سے لام اخذ کیے اور ان میں یوں تمیز کی :

الفد دو سبب ("رئی"، جمع: اسباب) جن میں سے ہر ایک دو دو حرفوں پر مشتمل ہوتا ہے، یعنی

- ۱۔ سبب خفیف = دو حرف، پہلا متحرک اور دوسرا ساکن، مثلاً قد۔

- ۲۔ سبب ثقیل = دو حرف، دونوں متحرک، مثلاً لک۔

بعد دو وتد ("مبغ"، جمع: اولاد) جن میں

خط محیط کے گرد لکھے جاتے ہیں۔ اگر کوئی اس دائرے کو پھر پڑھے، لیکن ایک مختلف نقطے سے شروع کرے، تو اسے ایک دوسری بحر کے فرضی الفاظ خود بخود مل جائیں گے، مثلاً اگر تیسرے دائرے میں کوئی مفا سے (جیسے کہ ہزج میں) شروع نہ کرے، بلکہ مفاعیلن کے ہی سے، تو اسے بحر رجز کی ترکیب وزنی معلوم ہو جاتی ہے اور اگر کوئی زیادہ آگے بڑھ کر لن سے پڑھنا شروع کرے، تو اسے رمل کی ترکیب بحری مل جاتی ہے۔ کسی دائرے کے اجزا کو مختلف طریقوں پر تقسیم کرنے اور ایسا کرنے سے مختلف بحری ترکیبوں تک پہنچنے کے امکان کا سبب محض یہ ہے کہ الخلیل نے اپنے دائروں کو قصداً اس طرح بنایا کہ وہ فرضی الفاظ جن کو ہر دائرے میں یکجا کر دیا جاتا ہے، نہ صرف یہ کہ وہ حروف کی یکساں مجموعی تعداد پیش کرتے ہیں، بلکہ اپنے متحرک اور ساکن حروف میں بھی ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں، بشرطیکہ انہیں ایک دوسرے سے ایک مخصوص علاقے کے ساتھ لکھا جائے۔ یہ بات پانچوں دائروں کی مندرجہ بالا جدول میں صاف طور پر دیکھی جاسکتی ہے، اگر کوئی لاطینی حروف کو عربی حروف میں لکھ دے تو یہ مطابقت اور بھی واضح طور پر نمایاں ہو جائے گی، اگر ہم خود ان متحرک اور ساکن حروف کے بجائے وہ علامتی درج کر دیں جو عرب عروضیوں نے ان حروف کے لیے استعمال کی ہیں۔ اس طرح تیسرے دائرے کی تصویر یوں ظاہر ہوگی :

ہزج : ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰

رجز : ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰

رمل : ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰ | ۱۰

ایسی ہی مطابقت باقی چار دائروں کی بحروں میں بھی پائی جاتی ہے۔ پانچ دائروں کے خالصہ

ہر ایک تین حرفوں پر مشتمل ہوتا ہے، یعنی
۱۔ وتد مجموع = تین حروف، پہلے دو متحرک،
تیسرا ساکن، جیسے کہ لَقْد۔
۲۔ وتد مذوق = تین حروف، پہلا اور تیسرا
متحرک، بیچ کا ساکن، مثلاً وَقْتُ۔
اس طرح سے، اجزا میں سے ہر ایک کو اس
کے ترکیبی عناصر میں یوں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔
مفاعیلن = وتد ۱ + سبب ۱ + سبب ۱، یا مفاعیلن =
سبب ۲ + سبب ۱ + وتد ۱۔ لہذا ان سولہ بحروں
میں سے جو دائروں میں درج ہوتی ہیں ہر
ایک کی تقطیع اسی بنیاد پر کی جاسکتی ہے: مثلاً
وافر: مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن = وتد ۱ + سبب
۲ + سبب ۱، وتد ۱ + سبب ۲ + سبب ۱، وتد ۱ +
سبب ۲ + سبب ۱ یا سریع = مستفعلن مستفعلن
مفعولات = سبب ۱ + سبب ۱ + سبب ۱ + وتد ۱، سبب ۱ +
سبب ۱ + وتد ۱، سبب ۱ + سبب ۱ + وتد ۲۔

اس طریق سے تمام بحروں کو ان کے
ترکیبی عناصر میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، اس لیے
ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ نظام عروضی مکمل ہے۔
تاہم یہ حقیقت باقی رہ جاتی ہے کہ یہ سولہ بحریں
عملاً کبھی بھی بعینہ ان شکلوں میں نظر نہیں آتیں
جن میں وہ دائروں کے اندر پیش کی گئی ہیں، بلکہ
تقریباً ہمیشہ اپنی معیاری شکل سے کچھ حد تک
اور بعض اوقات بہت حد تک متغیر صورتوں
میں ملتی ہیں۔ بالفاظ دیگر عربی اشعار میں متحرک
اور ساکن حروف کی ترتیب وہ نہیں ہوتی جو
دائروں کے اندر معین کر دی گئی ہے۔ لہذا کوئی
بحر جس صورت میں شاعر اسے استعمال کرتے ہیں
ان مقررہ آٹھ اجزا میں تقسیم نہیں کی جاسکتی، بلکہ
اسے ترکیبی عناصر میں بھی تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔
اس لیے کہ تقطیع کا وہ طریقہ کلیۃً دوائر کے مقررہ
اجزا میں متحرک اور ساکن حروف کی خاص ترتیب

ہر مبنی ہے۔ یہ حقیقت یقیناً الغلیل کو بھی اسی
طرح معلوم تھی جیسے ہمیں، اور واقعہ یہ ہے
کہ اس کے دائرے محض "اصول" کی حیثیت
رکھتے ہیں اور بحر کی وہ متغیر صورتیں، جنہیں
شاعر استعمال کرتے ہیں، ان "اصول" کی "فروع"
ہیں، اسی لیے بحروں کی نوعیت ظاہر کرنے کے لیے
دو مختلف اصطلاحیں موجود ہیں۔ وہ معیاری
صورتیں جو دائروں کے اندر ہیں "بحر" (مفرد
بحر، "دریا" (دیکھیے تعلیقہ ۱، د)، PUθUOC،
کہلاتی ہیں اور ان کی متغیر صورتیں جو فی الحقیقت
قدیم عربی اشعار میں استعمال ہوئی ہیں "أوزان الشعر"
(metres) کے نام سے موسوم ہوتی ہیں۔ سب سے
معمولی تغیر بحر کی تخفیف ہے۔ یہ آسانی سے نظر
آ جاتی ہے، اس لیے کہ اس صورت میں بحر تمام الاجزاء
نہیں رہتی۔ درجے کے لحاظ سے اس تغیر کے تین
امکانات ہو سکتے ہیں:

(الف) "مجزؤ"، جب ہر مصرع سے ایک
جزء مفقود ہو (مثلاً ہزج، کامل یا رجز میں جزء
کی تکرار صرف دو دفعہ ہو نہ کہ تین دفعہ)؛ یا
(ب) "مشطور"، جب ایک پورا نصف حصہ
(= شطر) غائب ہو (مثلاً جب رجز کو صرف ایک
مصرع تک محدود کر دیا جائے)، یا
(ج) "منہوک"، جب نادر مواقع پر ایک بیت
کو "کمزور کر کے بالکل نڈھال کر دیا جائے"،
یعنی جب اسے (مثلاً منسرح میں) ایک تہائی حصے
تک محدود کر دیا جائے۔ تغیر کی یہ مندرجہ بالا
صورتیں بحر کی محض خارجی شکل سے تعلق رکھتی
ہیں اور اس کی موزوں ساخت پر اثر انداز نہیں
ہوتیں، جس کا اظہار بدستور متحرک اور ساکن حروف
کی (معینہ) ترتیب و توالی سے ہوتا ہے۔
قدیم عربی شعر میں ایسی بے شمار مثالیں ہیں
جن میں متحرک اور ساکن حروف کی ترتیب و توالی

دائروں میں دی ہوئی ترتیب سے مختلف ہے۔ ان تمام صورتوں کے جواز کے لیے چند خاص قواعد وضع کر لیے گئے ہیں۔ ان قواعد کو دائروں کے ایک لازمی تتے کی حیثیت حاصل ہے۔ اگر ایسے کوئی قواعد موجود نہ ہوتے تو تغیر کی یہ صورتیں بالکل بے ضابطہ معلوم ہوتیں اور ان دوالر کی جنہیں ”اصول“ ہونے کی حیثیت حاصل ہے، اہمیت ختم ہو جاتی۔ نظام عروض کے پہلے حصے کی (جس میں پانچ دائرے اور متعلقہ بحر کا ذکر آتا ہے) باقاعدگی جس قدر قابل تعریف ہے، اس کے اس دوسرے حصے کی الجہنیں اور پیچیدگیاں اسی قدر پریشان کن ہیں، لیکن یہ اس کی فطرت ہی میں مضمر ہے۔ نہ تو الغلیل نے رکن تمجی (Syllable) کی اصطلاح استعمال کی ہے، نہ بعد کے عروضیوں نے۔ اس لیے ہم عام قواعد کی توقع نہیں کر سکتے (مثلاً طویل ارکان کو قصیر میں تبدیل کرنے، قصیر ارکان کو حذف کر دینے وغیرہ کے بارے میں)۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر منفرد صورت میں انہیں یہ بتانا پڑا کہ آیا قدیم اشعار میں متحرک اور ساکن حروف، بمقابلہ اس معیاری ترکیب کے جو دائروں میں مذکور تھے، کم و بیش تو نہیں، اگر ہیں تو کس حد تک۔ یہ بات عروضیوں کو ہر بحر میں اور بت کے دونوں حصوں (یعنی مصرعوں) کے ہر جزء میں کرنی پڑی اور انہیں وضاحت سے فرداً فرداً بتانے کے لیے ان تمام متعدد تغیرات کے لیے علیحدہ علیحدہ اصطلاحیں وضع کرنی پڑیں۔ اس حیران کن فہرست میں سے اس حقیقت کی بدولت کہ خوش قسمتی سے یہ سب تغیرات صرف دو قسموں پر ہیں اور ان تغیرات کے احکام کا عمل مختلف ہے اور ان کا اطلاق بیت کے مختلف حصوں پر ہوتا ہے، ایک طرح کی ترتیب اور وضاحت پیدا ہو جاتی ہے۔

پہلے مصرع کا آخری جزء العروض (جمع: اعارض) اور دوسرے مصرع کا آخری جزء الضرب (جمع: ضرب)، یعنی بیت کے دو نصف حصوں کے سرے ہی بالعموم تغیر پذیر ہوتے ہیں۔ ان دونوں قابل تغیر حصوں کے اصطلاحی نام معین اور مخصوص ہیں، ورنہ باقی اجزا کے لیے مختلف اصطلاحیں مستعمل ہیں اور الہیں عام طور پر حشو (بھرتی) کا مجموعی نام دے دیا جاتا ہے۔ قیاس سے کام لیتے ہوئے تغیرات کی دو قسمیں بتائی جاسکتی ہیں: زحافات اور عُلل (دیکھیے تعلیقہ ۱، ص ۱۰۰)۔ زحافات (مسامعات) سے مراد جیسا کہ ان کے نام سے ظاہر ہے، وہ خفیف تغیرات ہیں جو بیت کے ایسے اجزائے حشوہ میں واقع ہوتے ہیں، جن میں بحر کا مخصوص وزن زیادہ مضبوطی سے قائم رہتا ہے۔ چنانچہ زحاف کمزور اسباب کے حرف ثانی میں ایک خفیف مقداری تغیر کی شکل میں رونما ہوتا ہے۔ یہ حیثیت تغیر اتفاق زحافات کا کوئی باقاعدہ یا مخصوص مقام نہیں، وہ محض کبھی کبھی اجزا میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس عُلل (امراض، نقائص) ہیں، جو آیات کے دونوں مصرعوں کے آخری اجزا (عروض و ضرب) ہی میں رونما ہوتے ہیں اور وہاں، جیسا کہ ان کے نام میں اشارہ پایا جاتا ہے، یہ مقابلہ صحیح اجزا میں بہت کچھ تغیر پیدا کر دیتے ہیں۔ وہ آیات کے آخری اجزا کے اوزان کو اس حد تک بدل دیتے ہیں کہ وہ اجزائے حشوہ سے امتیازی طور پر مختلف نظر آنے لگتے ہیں۔ اس حیثیت سے کہ ”عُلل“ تغیرات میں شمار کیے گئے ہیں، محض کبھی کبھی وارد نہیں ہوتے بلکہ ان کے لیے باقاعدہ اسی شکل میں اور نظم کے سبب آیات میں اسی جگہ واقع ہونا ضروری ہے۔ تغیرات کی ان دونوں قسموں میں ایک مزید فرق یہ بھی ہے کہ

قدر انوکھا اور پیچیدہ ہے، چند مثالیں پیش کی جائیں گی۔

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، زحافات کا ظہور اس وقت ہوتا ہے جب کسی بیت میں بیت کی اپنی صحیح صورت قائم نہ رہے اور اس کے دوسرے حرف میں کوئی تغیر واقع ہو۔ تاہم ایسے ہر موقع پر محض زحاف کہ دینا درست نہیں کیونکہ یہ ابہام کا باعث ہو سکتا ہے۔ زحاف کو صحیح طور پر بیان کرنے کے لیے یہ بتانا ضروری ہے کہ جزو کے کون سے حرف پر اثر پڑا ہے اور آیا وہ حرف متحرک ہے یا ساکن، مثلاً زحاف منفرد کی آٹھوں مشہور انواع کو دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، اس اعتبار سے کہ آیا کوئی سبب خفیف متاثر ہوا ہے یا سبب ثقیل۔ اس پر بھی ان آٹھوں صورتوں کو الگ الگ اصطلاحی ناموں سے بیان کرنا پڑے گا: (۱) اگر کسی جزو کا دوسرا حرف محذوف ہوا ہے تو یہ خبن ہوگا، مثلاً [مفعِلُن] میں سین [= مفاعِلُن]، یا فاعِلُن میں الف [= فَعِلُن]؛ اگر چوتھا حرف حذف کر دیا گیا ہے تو یہ طبی ہوگا، مثلاً [مفعِلُن] فاء [= مفعِلُن]؛ اگر پانچویں حرف سے تعلق ہو تو اسے قبض کہیں گے، مثلاً [فَعُولُن] کا نون یا مفعاء [فَعُولُن] میں یا اور اگر ساتواں حرف محذوف ہو تو کف ہوگا، مثلاً فاعلاً [فَعُولُن] کا نون؛ (۲) سبب ثقیل میں یا تو محض دوسرے حرف کی حرکت غائب ہوگی اسے اضمار کہتے ہیں، مثلاً مت [-] فاعِلُن کے فتحہ کی صورت میں (= مُستَفْعِلُن) اور عَصَب مُفاعِلُن کے فتحہ کی صورت میں [= مفاعِلُن]، یا یہ حرف اور اس کی حرکت دونوں محذوف ہوں (اس کو وُتص کہیں گے، جیسے [مفعِلُن] فاعِلُن کی تاء ساقط کر دی جائے [= مفعِلُن] اور مفعاء [مفعِلُن] کے ل کی صورت میں عَقْل [= مفاعِلُن]۔

زحافات صرف اسباب میں واقع ہوتے ہیں (وہ بھی محض ان کے حرف ثانی میں)، لیکن عِلَل دونوں مصرعوں کے آخری اجزا کے اوتاد کو اور ساتھ ہی ان کے اسباب کو بھی بدل دیتے ہیں۔

اگر ہر بحر کے اجزا کی صحیح شکل کو بطور اصل سامنے رکھا جائے اور ان میں زحافات اور عِلَل کے معینہ قواعد جاری کیے جائیں تو بحور کی وہ صورتیں پیدا ہو جائیں گی جو فی الواقع قصائد میں استعمال ہوتی ہیں، ٹھیک جس طرح صحیح اجزا کو ان کے آٹھ فرضی الفاظ (مثلاً فَعُولُن، مفاعِلُن، وغیرہ) سے تعبیر کیا جاتا ہے، جن سے ان کے متحرک اور ساکن حروف کی مقررہ ترتیب کا اظہار ہوتا ہے۔ اسی طرح چند فرضی الفاظ ان شکلوں کے اظہار کے لیے بھی موجود ہیں جن میں زحافات اور عِلَل سے تبدیلی پیدا ہو گئی ہے اور ان سے حروف کی تبدیل شدہ ترتیب کا پتا چلتا ہے، مثلاً مُستَفْعِلُن بعد حذف سین، مُتَفْعِلُن رہ جانا چاہیے، جو نئی صورت کہ عربی میں لسانی اعتبار سے ناقابل قبول ہے، لیکن حروف کی اسی ترتیب کو (یعنی "طویل" اور "قصیر"، ارکان تہجی کی اسی ترتیب کو) ایک ایسے مساوی (ہم وزن) لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے جو لسانی اعتبار سے قابل قبول ہے۔ مثلاً اس صورت میں مفاعِلُن سے۔ اجزا کی اصولی شکلوں سے ممیز کرنے کے لیے ان تبدیل شکلوں کو اجزا کی فروعی شکلیں کہا جاتا ہے۔ مندرجہ ذیل مثالوں میں اگر اجزا کی شکل اصول سے مختلف ہوگی تو فروع کا اضافہ خطوط وحدانی میں کیا جائے گا۔ یہاں اتنی گنجائش نہیں کہ زحافات اور عِلَل کی مفصل فہرست دی جائے (تفصیل کے لیے دیکھیے علم العروض پر عربی رسالے)، تاہم نظریاتی تشریح کی وضاحت کے لیے اور یہ دکھانے کے لیے کہ نظام عروض کا یہ مخصوص حصہ کس

بہا لیکہ زحافات کا نتیجہ ہمیشہ اصلی سبب کے حروف میں کمی ہوتی ہے۔ عِلَل (جن سے دونوں مصرعوں کے آخری اجزا میں تبدیلی واقع ہوتی ہے) دو قسموں میں منقسم ہوتے ہیں، اس اعتبار سے کہ ان کا وقوع بوجہ کچھ بڑھانے (زیادہ) کے ہوا ہے یا بوجہ کمی (نقص) کے: (۱) مثلاً تَذْئِيل سے وتد مجموع میں ایک حرف ساکن کا اضافہ ہو جاتا ہے (مثلاً مُسْتَفْعِلُنَّ کی شکل مُسْتَفْعِلَانْ ہو جاتی ہے)، اور تَرْفِیل سے ایک سبب خفیف کا (مثلاً مُتَفَاعِلُنَّ کی شکل مُتَفَاعِلَاتُنْ ہو جاتی ہے)، (۲) برعکس اس کے حَذْف سے مراد (جزو کے آخر سے) ایک سبب خفیف کا گرا دینا ہے مثلاً مُتَفَاعِلَانْ سے [فَعُولُنْ] بن جاتا ہے، یا فَعُولَانْ سے فَعْلٌ۔ قُطْف سے مراد (جزو کے آخر سے) ایک سبب خفیف اور اس کی حرکت ماقبل کی کمی ہوتی ہے (مثلاً مُتَفَاعِلَانْ سے [فَعُولُنْ] بن جاتا ہے) اور حَذْف سے مراد (جزو کے آخر سے) ایک وتد مجموع کا حذف کر دینا (جیسے کہ مُتَفَاعِلَانْ سے [فَعْلُنْ])۔

ان مثالوں سے کلاسیکی نظام عروض کی پیچیدگی کا ایک سرسری اندازہ ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ پیچیدہ تغیرات اس وقت واقع ہوتے ہیں، جب ایک جزو میں دو تغیرات بیک وقت موجود ہوں یا بعض اور مخصوص صورتوں میں۔ چنانچہ آٹھ اجزائے اصلیہ سے کم از کم سیتیس فروعی اجزا حاصل کیے جا سکتے ہیں جو سب کے سب فی الحقیقت قدیم اشعار میں پائے جاتے ہیں۔ جن اجزا میں عِلَل کے ذریعے تغیر ہوتا ہے، وہ دو وجزو سے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ اول تو اس لیے کہ وہ بہ مقابلہ خفیف زحافات کے صحیح اجزا میں بہت بڑی زیادتی یا بہت بڑی کمی پیدا کرتے ہیں اور دوسرے اس لیے کہ وہ وزن کی ایسی متبادل شکلیں پیدا کر دیتے ہیں جو پوری نظم میں بار بار آتی ہیں۔

بیت کے آخری اجزا کی متعدد متبادل شکلوں کی وجہ سے سب بحر میں ضمنی اقسام بکثرت پائی جاتی ہیں اور چونکہ ضرب جو دوسرے مصرع کا آخری جزو ہے (پورے بیت کا آخر ہونے کی وجہ سے) ان تغیرات سے بہ مقابلہ عروض (پہلے مصرع کے آخری جزو) کے زیادہ اثر پذیر ہوتا ہے۔ اس لیے بحر کی امکانی اقسام کو ان کی مختلف ضربوں سے موسوم کیا جاتا ہے، مثلاً طویل کا ایک ہی عروض ہوتا ہے، یعنی اس کے پہلے مصرع کے آخری جزو کی ہمیشہ ایک ہی شکل رہتی ہے۔ (قبض کے عمل سے مخفف ہو کر) یعنی مُتَفَاعِلُنْ، لیکن اس کی تین ضربیں ہوتی ہیں، یعنی اس کے دوسرے مصرع کے آخری جزو کی صحیح شکل کے علاوہ اس کی ضرب کی دو اور شکلیں ہیں۔ اس بنا پر کہ طویل کی ضرب کی شکل مُتَفَاعِلُنْ ہے یا مُتَفَاعِلُنْ یا فَعُولُنْ۔ بحر طویل تین قسم پر ہے جو اسی ترتیب سے پہلی، دوسری اور تیسری قسم کہلاتی ہیں۔ یہی بات اور بحر میں بھی صادق آتی ہے۔ بحر کامل، جو نو قسم پر ہے، ضرب کی سب سے بڑی تعداد رکھتی ہے۔ سب کی سب سولہ بحر میں تمام امکانی اعاریض کی مجموعی تعداد چھتیس ہے اور تمام ضرب کی سڑسٹھ، بالفاظ دیگر سولہ قدیم عربی بحر میں شاعروں نے کل سڑسٹھ متبادل موزوں شکلوں میں استعمال کیا ہے جب کہ محض ان تغیرات کو شمار کیا گیا ہے جو عِلَل کی وجہ سے بیت کے آخری جزو میں واقع ہوتے ہیں اور بیت کے حصہ حشو کے اتفاق زحافات کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

اب اگر ہم عرب عروضیوں کے نظریات کو تسلیم کر لیں اور ان کے پیچ در پیچ طریقوں میں ان کی پیروی کریں، تو ہم اس قابل ہو جائے ہیں کہ ان تمام بحر میں قطع کر سکیں جو قدیم

بعد بار بار آتے ہیں، یعنی خالصۃً مقداری ہیں، یا تلفظ کے دباؤ اور زور کا عنصر بھی عربی شعر کی موزونیت کو معین کرنے میں کار فرما تھا۔ اس لیے مستشرقین کا رجحان عموماً یہ رہا ہے کہ عرب عروضیوں کے نظام کو تسلیم نہ کیا جائے اور اس کی اصطلاحات کو بادل نخواستہ کام میں لایا جائے اور وہ بھی اس حد تک کہ قدیم عربی شاعری کی شرحوں کو سمجھنے کے لیے ضروری ہو۔

یہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے کہ ارکان تہجی کی مقدار قدیم ادبی عربی زبان میں بالکل معین ہے، اور اس لیے یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ عربوں کی شاعری کی موزونیت کا اظہار کسی قسم کے مقداری علم عروض میں ہوا ہوگا۔ اس بنیادی مفروضے کے اختیار کرنے میں تقریباً وہ سب ماہرین شریک ہیں جنہوں نے عربی علم عروض سے بحث کی ہے، لیکن اس امر میں اتفاق رائے نہیں ہو سکا کہ آیا ارکان تہجی کی مقدار کے علاوہ کچھ اور عناصر نے بھی قدیم عربی شعر میں موزونیت کی تشکیل میں حصہ لیا ہے یا نہیں (اگر لیا ہے تو کس حد تک) طویل اور قصیر ارکان تہجی کی اس ترکیب و سیاق کے بارے میں، جس میں انہیں اجزائے بحری کی صورت میں مرتب کیا جائے اور پھر ان اجزائے بحری کو مرتب کر کے بحر کی صورت پیدا کی جائے، مختلف نظریات ہیں، اور اس کے علاوہ ایک خاص دشوار مسئلہ یہ ہے کہ آیا اشعار کی موزونیت کا اظہار محض علحدہ علحدہ اجزائے بحر میں طویل اور قصیر ارکان تہجی کے ایک مقداری نمونے سے ہوتا تھا (جیسے کہ قدیم یونانی میں)، یا یہ کہ ایک موزون نبرہ (Ictus) بھی موجود تھا جو باقاعدگی سے بار بار آتا تھا اور بیت کے بعض ارکان تہجی پر زور دیتا تھا۔ Heinrich Ewald نے عربوں کے نظریات کو نظر انداز کرتے ہوئے، قدیم عربی

عربی اشعار میں استعمال ہوتی تھیں، اور اس طرح بظاہر علم العروض کے نظام کی تشریح مکمل ہو جاتی ہے۔ تاہم یورپی مستشرقین نے کبھی بلا تامل عرب عروضیوں پر اعتماد نہیں کیا ہے، اس لیے کہ ان کے اس عروضی نظام کے پیچیدہ ڈھانچے کا اندرونی سبب کبھی ان کی سمجھ میں نہیں آیا۔ دائرے بنانے کا کیا باعث تھا؟ اور معیاری بحروں کے متعلق تفصیلات مرتب کرنے کی کیا ضرورت تھی جب کہ ان بحروں کی عملی شکلوں تک پہنچنا جائز تغیرات کے ایک پیچیدہ سلسلے کی مدد کے بغیر ممکن نہ تھا۔ ان اعتراضات پر ہم یہ بھی اضافہ کر سکتے ہیں کہ وہ تصور جو عرب عروضیوں کے ذہن میں تھے اور وہ طریقہ جس سے وہ آواز اور وزن کے مختلف نمونوں کی تشریح کرتے ہیں، ہم ان سے بالکل غیر مانوس اور یگانہ ہیں۔ وہ نظام عروض کے خارجی مظاہر ہی کا مطالعہ کرتے ہیں، چنانچہ الفاظ بیت کے حروف میں واقع ہونے والے تغیرات کے مطابق ہی عروض کے اصولوں کو بیان کرتے ہیں، لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، ہمارا معمول یہ ہے کہ کسی زبان کے ارکان تہجی کے خواص بیان کر کے اس زبان میں کہے ہوئے بیت کی بدلتی ہوئی عروضی ہیئت کی تشریح کریں۔ قدیم عربی اشعار میں ارکان تہجی کے طول یا دباؤ کے متعلق ہمیں عربی نظام عروض میں کوئی صریح ذکر نہیں ملتا۔ (دیکھیے تعلیقہ ۱، ۲)۔ لہذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عربی عروض کی اصل ماہیت کے متعلق ہم عرب عروضیوں سے کچھ حاصل نہیں کر سکتے، یعنی اس کے متعلق کچھ نہیں معلوم ہو سکتا کہ قدیم عربی اشعار کے مخصوص اوزان کی ابتدا کس طریقے پر ہوئی۔ آیا قدیم یونانی زبان کی طرح عربی میں بھی بحر میں محض ان طویل اور قصیر ارکان تہجی کی ہم آہنگی سے پیدا ہوئیں جو وقفوں کے

وجہ ہے کہ بعد کے ماہرین جو Ewald کے مفروضات یا ان سے ملتے جلتے مفروضات کو لے کر چلے تھے، Ewald سے اور ایک دوسرے سے اس اہم مسئلے میں اختلاف رکھتے ہیں کہ اجزائے بحر کی تقسیم کیسے ہو اور آیا بعض ارکان تہجی پر نبرہ ہونا چاہیے یا نہیں (اور اگر ہونا چاہیے تو کن پر)۔ Stanislas Guyard نے عربی علم عروض کی حقیقت کے بارے میں ایک بالکل مختلف تشریح پیش کی، اس نے طویل اور قصیر ارکان تہجی کو ۲ اور ۱ کی نسبت سے تعبیر کرنے کے بجائے موسیقی کی ایک تال (beat) اختیار کرنے کا فیصلہ کیا، جس سے ہر رکن تہجی کا صحیح طول ناپا جاسکے اور اسے ایک موسیقی کی آہنگ (note) سے معین کیا جاسکے۔ اس نے عربی کی بحور اور ان کے اجزاء کی اس تقسیم کو جو فرضی الفاظ کی شکل میں ہم تک پہنچی ہے، قبول کر لیا اور اس نے اپنے موسیقی کے حساب و شمار سے نتیجہ نکالا کہ ایک زور کی تال (temps fort) اور ایک ہلکی تال (temps faible) ہر مرتبہ ایک دوسرے کے بعد آتی چاہیے۔ فاش اور بین تناقضات کی توجیہ کے لیے اس نے یا تو زور کی تال (temps fort) کو کمزور بیان کیا، یا وقفہ (یعنی سکوت) داخل کیا، تاکہ وہ وہاں ہلکی تال (temps faible) کا کام دے سکے، مگر اس نے الہی صوری علامات سے ظاہر نہیں کیا۔ دیگر تغیرات کی تشریح و توجیہ کے لیے اس نے یہ مفروضہ اختیار کیا کہ عربی (بحور) کے ہر جز میں ایک دہرا نبرہ موجود ہے اور اس نے جزو مفعولات کو محض تخیلی سمجھ کر رد کر دیا (دیکھیے تعلیقہ ۱، ح) اس لیے کہ وہ اس کے نظریات سے مطابقت نہ رکھتا تھا۔ اس طرح وہ اس قابل ہو گیا کہ یہ دعویٰ کر سکے کہ سولہ بحرین اپنی تمام متبادل شکلوں کے ساتھ یقیناً اس مترنم

علم عروض کے احداث و ارتقا کے بارے میں ایک بالکل نیا نظریہ پیش کیا ہے۔ اس نے اس قول سے ابتدا کی ہے کہ اس کی موزونیت نہ صرف ارکان تہجی کی مقدار سے پیدا ہوئی، بلکہ ان ارکان میں بعض پر ایک لمبا یا نبرہ سے بھی (rhythmum constat acquabili arseos et thescos vicissitudine contineri) شروع میں (یعنی ۱۸۲۵ء میں) اسے صرف iambic بحرین نظر آئیں (جن کا مخصوص پہلو معبر اور طویل ارکان تہجی کی تکرار ہوتا ہے)، لیکن جب اس نے اپنے نظریے کو دوسری دفعہ (۱۸۳۳ء میں) پیش کیا تو اس نے پانچ موزوں اقسام کو ممیز کیا۔ genus iambicum, genus anapaesticum, genus amphibrachicum, genus ionicum۔ یہ تقسیم مقبول ہو گئی ہے، چنانچہ W. Wright نے اسے تسلیم کر لیا اور اسے اپنی کتاب Grammar of the Arabic Language (بار سوم، ۱۸۹۸ء، ۲ : ۳۶۱ بعد) کے آخر میں چھاپ دیا، لیکن جہاں تک ارکان تہجی کی مقدار کا تعلق ہے، Ewald ایک مضبوط اساس سے ابتدا کر سکتا تھا، اور جہاں تک دوسرے اوزانی عنصر (دباؤ) کا تعلق ہے، اس کے نتائج صرف ان مفروضات پر مبنی ہو سکتے تھے، جس تک وہ عربی شعر کی ساخت کا یونانی بحروں کی ساخت سے اور ان کے اندر طویل اور قصیر ارکان تہجی کی ترتیب کا مقابلہ کرنے کے بعد پہنچا تھا۔ اس کے یہ نتائج نہ صرف ناقابل ثبوت ہیں، بلکہ فی الحقیقت ناقابل تسلیم ہیں، کیونکہ ان کی ابتدا اس مفروضے سے ہوئی ہے کہ عربی اور یونانی دونوں بحروں میں ایک جیسا وزن موجود ہے (دیکھیے تعلیقہ ۱، ز)۔ حالانکہ اس نے اس کا کوئی ثبوت مہیا نہیں کیا اور نہ اس حقیقت ہی کا لحاظ کیا کہ خود یونانی شاعری میں نبرہ کا وجود ہی معرض بحث میں ہے۔ یہی

موزونیت کے مطابق ہیں جسے اس نے فرض کر لیا تھا، لیکن عربی شاعری کے عروضی ڈھانچے کی اصل حقیقت کی تشریح کرنا تو درکنار اس نے اسے محض موسیقی کی اصطلاحات کے ایک سلسلے میں منتقل کر دیا۔ Martin Hartmann نے مختلف بحروں کے ارتقا اور ان کے ایک دوسری سے حاصل ہونے کی طرف توجہ کی ہے، نہ کہ عربی عروض کی اصل حقیقت کی جانب۔ اس لیے وہ Ewald سے بحث نہیں کرتا، اگرچہ یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس سے اختلاف رکھتا ہے، کیونکہ اس نے یہاں تک کہا ہے کہ کوئی ثبوت نہیں ملتا جس سے یہ ظاہر ہو کہ عرب اپنی شاعری میں کبھی مقداری تمیزات کا خیال کرتے تھے۔ اگرچہ خود Hartmann کبھی بالوضاحت یہ نہیں کہتا، تاہم یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اس کی رائے میں قدیم عربی شاعری نوعیت کے لحاظ سے زبرہ کی حامل (accentual) تھی۔ برعکس اس کے اس کا یہ دعویٰ صحیح ہے کہ رکن تہجی مع بڑے دباؤ کے ہمیشہ ایک غیر متغیر طول کا ہوتا ہے اور اس سے ماقبل کے قصیر رکن تہجی کو بھی اسی طرح غیر متغیر طول کا ہونا چاہیے۔ بحروں کی ابتدا کے متعلق اس کا خیال یہ تھا کہ یہ محض اونٹ کے پاؤں کی متواتر چاب کے وزن میں ڈھلے ہوئے چرے ہیں، جو عربوں نے بالآخر اپنی فطرت کے لحاظ سے اتار لیے (دیکھیے تعلیقہ ۱، ط)۔ اونٹ اپنے دو دو پاؤں کو بیک وقت آگے بڑھاتا ہے، اس لیے وہ بنیادی بحر اسے فرض کرتا ہے جو ایک زور دار اور ایک بے زور رکن تہجی کے یکے بعد دیگرے آنے سے بنتی ہو۔ اس پر انحصار کرتے ہوئے کہ آیا حالت سکون سے جب اونٹ روانہ ہو تو اس کے پہلے قدم سے حساب شروع کیا جائے، یا درمیان کے کسی قدم سے، تو بحر ہزج حاصل ہو جاتی ہے، یعنی (ن - ن -) بحر رجز

(ن - ن -)، دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں زبرہ پہلے عنصر پر ہے اور دوسری صورت میں دوسرے پر، اس کے قول کے مطابق متقارب اور متدارک انہیں دو اساسی بحروں سے پیدا ہوئیں اور وہ اس طرح کہ ہر دو صورت میں دونوں قدسوں، یعنی دونوں زور دار ارکان تہجی کے درمیان ایک کے بجائے دو بے زور ارکان داخل کیے گئے۔ اسی طرح وافر دو زور دار ارکان کے مابین دو بے زور ارکان، اور کاسل دو زور دار ارکان کے مابین ایک بے زور رکن کے إدخال سے پیدا ہوئی ہیں، بسط (- - ن - [-] - ن -) اور طویل (ن - [-] - ن - - -) کو علی الترتیب وہ رجز اور ہزج کی بگڑی ہوئی شکلیں سمجھتا تھا، نیز اسے یہ ثابت کرنے میں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا کہ باقی ماندہ بحریں بھی diamb ہی سے ماخوذ کی گئی ہیں، اس لیے کہ اس صورت میں زور دار اور بے زور ارکان تہجی یکے بعد دیگرے نہیں آتے، بلکہ دو زور دار ارکان کا ایک ساتھ آنا ضروری ہے۔ Hartmann کی تشریحات، بالعموم عربی شاعری کی ابتدا کے بارے میں اور بالخصوص ایک اساسی بحر سے دوسری بحروں کے ماخوذ ہونے کے بارے میں شخصی، مفروضات پر مبنی ہیں۔ اس کے دلائل قابل قبول نہیں، اس لیے کہ وہ کوئی فیصلہ کن ثبوت پیش نہیں کرتا، اور اس لیے بھی کہ بظاہر اس کا یہ عقیدہ ہے کہ عربی شعر میں ایک متواتر وزن موجود ہے، جس کی خاطر خواہ تشریح کے لیے ارکان تہجی کو حسب مرضی داخل یا خارج کر لیا جاسکتا ہے۔ یا محض ایک زائد تال (anacrusis) یا ایک وقفے کو فرض کر لیا جاسکتا ہے۔ بہر حال یہ Hartmann خود بھی تسلیم کرتا ہے کہ وہ یہ نہیں بتا سکا کہ عربوں نے کیوں ان مخصوص ترکیبوں کو اختیار کیا جو سولہ بحروں میں پائی جاتی ہیں۔

ہمیشہ ثقیل تر ہوتا ہے، اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ زیادہ قوی نبرہ (ictus) چونکہ غیر مقید ہوتا ہے، دونوں دہاؤں میں سے کسی سے مربوط نہیں ہوتا۔

Hoelacher کے برعکس، Alfred Bloch "طویل" اور "قصیر" ارکان تہجی کے واضح اختلاف پر زیادہ زور دیتا ہے۔ اس نے قدیم عربی نثر کے نمونوں کا تفصیلی مطالعہ کیا اور اس سہوات کی بنا پر جس سے قدیم عربی نثر کے نمونے مختلف بحروں کی شکل میں اُعلیٰ جاسکتے ہیں۔ وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ اور زبانوں کی نسبت قدیم عربی فی الحقیقت مثالی (ideal) نظام صوتی کی حامل تھی، جس کی وجہ سے وہ مقداری بحروں کے لیے موزوں و مناسب تھی۔ علاوہ ازیں وہ مقدار کو شعر کے وزن کا تنہا تشکیل کرنے والا عنصر تصور کرتا ہے اور (Rudolf Geyer کا انباع کرتے ہوئے) عربی میں نبرہ (ictus) کے وجود کی تردید کرتا ہے۔

عربی عروض کی اصل ماہیت کے بارے میں بہت سے مختلف اور متضاد نظریات پیش کیے گئے ہیں، اس کی وجہ اس امر میں مضمر ہے کہ قدیم عربی نظموں کے طرز قراحت پر ہمارے پاس کوئی تحریر یا سند موجود نہیں، مزید برآں عرب عروضیوں کی گنجلک تشریحوں کی نوعیت ایسی غیر مقبول ہے کہ الہیں بالکل نظر انداز کر دینا حق بجانب معلوم ہوتا تھا، اسی لیے مختلف ماہرین نے اپنے اپنے ذاتی زاویہ نگاہ سے اس موضوع کا مطالعہ کیا (مثلاً موسیقی کے اعتبار سے، یا دیگر زبانوں کے اعتبار سے، یا دیگر زبانوں کے عروض سے مقابلہ و موازلہ کر کے وغیرہ)۔ بہر حال عربوں کے قواعد عروض کو بغیر تنقید کے قبول کر لینے یا انہیں پکسر رد کر دینے کا رویہ در حقیقت کسی طرح بھی انصاف پر مبنی نہیں۔ یقیناً الغلیل جیسے مشہور

Gustav Hoelcher نے بھی عربی عروض کی

ابتدا اور اس کی بحروں کے ایک دوسری سے حاصل ہونے کے متعلق ایک نظریہ پیش کیا ہے۔ سب سے سادہ، اور بموجب روایت سب سے قدیم بحر رجز ہے جو ارکان تہجی کی تعداد اور مقدار کو منضبط کرنے سے سجع (یعنی نثر مقفی) میں سے پیدا ہوا، اس کا "اٹھتا ہوا" وزن ہے اور وہ دو جزوی طور پر (dipodically) مربوط ہے۔ اس کے نزدیک باقی سب بحرین رجز ہی سے بنیں۔ پہلے سریع، کامل اور ہزج اور پھر حذف کی مختلف شکلوں کے ساتھ وافر، بسیط، طویل اور متقارب۔ یہاں بھی وہی اعتراضات وارد ہوتے ہیں جو Hortmann کے نظریہ ارتقائے عروض پر ہوئے تھے۔ خود Hoelcher تسلیم کرتا ہے کہ خفیف اور منسرح کا رجز سے حاصل کرنا ممکن نہیں، اور diambic بحروں کے علاوہ وہ پیشہتے ہوئے وزن کی ditrochaic بحروں کی بھی ایک فہرست دیتا ہے۔ علاوہ ازیں Hoelcher تفصیل سے وزن کے بنیادی عناصر سے بحث کرتا ہے جو مختلف بحروں کی بنیادی ماہیت کو معین کرتے ہیں۔ اس کا قول ہے کہ سادہ ترین بحری مجموعے تال یا جزو میں معینہ نسبت سے "وقت" کی ایک تقسیم ہوتی ہے اور وہ "خفیف سے ثقیل کی طرف ایک باقاعدہ تبدیلی پر مشتمل ہوتا ہے" لیکن ان دونوں چیزوں کی وہ کوئی مزید وضاحت نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک عروض میں ایک رکن تہجی کی قیمت بلحاظ وقت ہمیشہ ایک "گنتی" ہے، خواہ اس کی مقدار کچھ بھی ہو اور اس کا یہ خیال ہے کہ اس قانون کا اطلاق جس کی رو سے ایک طویل رکن تہجی قصیر رکن سے دگنا ہوتا ہے، عربی شاعری پر نہیں کرنا چاہیے اسی طرح وہ نبرہ (ictus) کی موجودگی کو تسلیم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ایک bar کے دو متحرک طور پر مربوط حصے ہوتے ہیں (جن میں سے دوسرا

کرتی ہیں، الخلیل نے آٹھ اجزائے اصلیہ کی نمائندگی کے لیے جو واقعی ایسے الفاظ کے مطابق ہیں جو عربی زبان میں پائے جاتے ہیں، فرضی الفاظ (mnemonics) انتخاب کیے، لیکن دباؤ ہی وہ رشتہ ہے جو ارکان تہجی کو باہم ملا کر ایک واحد لفظ کی شکل دیتا ہے۔ اس لیے ہم یہ فرض کر لینے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ اجزا کے لیے جو فرضی الفاظ استعمال کیے گئے ہیں، ان کا مقصد یہ ظاہر کرنا تھا کہ ان میں بھی ہر صورت میں ایک رکن تہجی پر ہمیشہ زور دینا چاہیے۔

(ج) اس مفروضے کو اس طریقے سے تقویت حاصل ہو جاتی ہے جس میں الخلیل نے اجزا کی مزید تقسیم ان کے عناصر ترکیبی میں کی ہے۔ جہاں یونانی طویل اور قصیر ارکان تہجی کو بطور بنیادی بحری وحدتوں (یعنی عناصر ترکیبی) کے تسلیم کرتے ہیں، وہاں الخلیل انہیں عناصر کو تعبیر کرنے کے لیے پھر ایسے حقیقی الفاظ استعمال کرتا ہے جو چھوٹے سے چھوٹے بھی ہوں اور بذات خود بھی ادا ہو سکتے ہوں (یعنی یک رکنی یا دو رکنی)۔ نیز یہ الفاظ کسی حد تک اس نبرہ کو بھی بیان کرتے ہیں جو ان کے ارکان میں موجود ہے۔ دو سبب (یعنی قَد [=] اور لَک [=]) جیسے ارکان تہجی کے سلسلے (نثر میں بھی نبرہ سے پاک ہیں۔ بلکہ (اپنے مابعد یا ماقبل کی نسبت سے) اپنے آپ کو الفاظ سابقہ یا لاحقہ کے مطابق بنا لیتے ہیں، لیکن وَتَد کی مثال کے دونوں لفظوں، یعنی لَقَد (=) اور وَتَد (=) میں ایک بین نبرہ موجود ہے جو یہاں عمودی لکیر سے ظاہر کیا گیا ہے جو وَتَد کے مخالف پہلووں میں واقع ہے۔ جب کسی بحر کے جزء کے عناصر ترکیبی کی حیثیت سے ارکان تہجی کے یہ سلسلے کبھی یت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، اس صورت میں یہ سلسلے وزن کے

ماہر لسان نے، جس کی اہم خدمات کا بحیثیت ایک عالم صوتیات، نحوی اور ماہر لغت آج بھی اعتراف کیا جاتا ہے، اس نے ہالچ دائرے اور ان سے متعلق پیچیدہ نظام عروض کو بے فائدہ وضع نہیں کیا تھا۔ یہ یقین کے ساتھ فرض کیا جا سکتا ہے کہ اس طریقے سے وہ بعض ایسے مشاہدات کا اظہار کرنا چاہتا تھا جو اس نے قدیم عربی نظموں کو سنتے وقت کیے تھے۔ اس مفروضے کو سامنے رکھ کر موجودہ مقالے کے لکھنے والے (G. Weil) نے الخلیل کے نظام عروض کی تمام جزئیات کا تجزیہ کیا ہے تاکہ معلوم ہو کہ دائروں کے خیال کا اصل محرک کیا تھا۔ ذیل میں تحقیقات کے اہم نتائج پیش کیے گئے ہیں جن سے قدیم عربی عروض کے غیر معمولی خواص صاف طور پر عیاں ہو جاتے ہیں۔

(الف) الخلیل نے قصداً اجزائے بحر کو دائروں میں ایک دوسرے سے اس طرح تعلق دے رکھا تھا کہ سب متحرک اور ساکن حروف (یعنی سب طویل اور قصیر ارکان تہجی) متوارد ہو سکیں، چنانچہ ارکان تہجی کے طول کو صوری علامت سے ظاہر کیا گیا اور اسے اس طول کے لیے کسی اصطلاح کے استعمال کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ عربی زبان بذات خود ارکان تہجی کے طول کی آئینہ دار ہے، اگر الخلیل کو محض اجزا میں ارکان تہجی کے طول کے متعلق بیانات دینے ہوتے تو اسے دائرے بنانے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ اس لیے شروع سے یہ فرض کر لینا چاہیے کہ بحروں کو اس طرح دائروں میں مرتب کر کے وہ عربی شاعری کی موزونیت کے متعلق کچھ اور بھی ظاہر کرنا چاہتا تھا۔

(ب) یونانی عروضیوں نے اجزائے بحر کے لیے ایسی اصطلاحیں استعمال کیں جو فقط طویل اور قصیر ارکان تہجی کی خاص ترتیب کو واضح

جامل تصور ہوتے ہیں، لیکن دونوں سبب جو لبرہ سے پاک ہیں، اگر اجزائے بحر کی حیثیت سے واقع ہوں تو وزن کی تشکیل پر کوئی اثر نہیں ڈالتے، چنانچہ وہ مقداری تغیرات، یعنی زحافات سے محفوظ نہیں ہوتے، لیکن وتد لبرہ کے حامل ہونے کی حیثیت سے بحر کی اساس عروضی پر شامل ہے اور اسی بنا پر شعر کے اندر (جیسا کہ دکھایا جا چکا ہے) وہ ہر طرح کے تغیر سے، خواہ ارکان تہجی کے سلسلے میں ہو یا مقدار میں، محفوظ رہتا ہے۔ ”الہتے ہوئے“ یا ”یشہتے ہوئے“ وزن کا الحصار اس پر ہونا ہے کہ دونوں مقابل وتدوں سے جزو بحری کی بنیاد کون سی ہے۔

(د) یہ مدلل مفروضہ، کہ شعر کے وہ ارکان تہجی جو وتد کا عنصر بناتے ہیں، اوزان دہاؤ کے حامل ہوتے ہیں، مندرجہ ذیل حجت کی بنا پر یقینی ہو جاتا ہے۔ آٹھ اجزائے اصلہ میں سے صرف چار کی تقطیع مکمل طور پر اور بلا کسی شک و شبہ کے کی جا سکتی ہے اور وہ یہ ہیں۔ فَعُولُنْ، FA'U-lun، مَفَاعِلُنْ، MAF'Ā-'i-lun، مَفَاعِلَتُنْ MUF'Ā-'ala-tun معمولات Muf-'u-LATU۔ چونکہ ہر جزء میں ایک وتد ہونا چاہیے، ہم ان چار اجزا کو ان کے عناصر ترکیبی میں تقسیم نہیں کر سکتے، سوا اس طرح کے جیسے رومن خط میں دکھایا گیا ہے، یعنی وتد نو بڑے (Capital) حروف میں دکھا کر بالفاظ دیگر ان چار اجزا میں جو چار ارکان تہجی لبرہ کے حامل ہیں، وہ صاف طور پر ثابت و مسلم ہیں؛ اس کے نتیجے میں یہ بھی ایسا ہی واضح ہو جاتا ہے کہ طویل، وافر، ہزج اور متقارب چاروں بحروں میں کون سے ارکان لبرہ کے حامل ہیں، کیونکہ فقط یہی بحرین غیر مبہم اجزا پر مشتمل ہیں، لیکن الغلیل کے قواعد کی رو سے دوسرے چار اجزائے اصلہ کے تجزیے کے دو طریقے ہو سکتے ہیں،

یعنی یا کو = فا۔ عَلُنْ (fa-'ILUN)، مُس۔ تَف۔ جَانْ (mus-laf-'ILUN) فا۔ عِلَا۔ تَنْ (fa-'ILĀ-lun) مُت۔ فاع۔ لُنْ (muta-fa-'ILUN) اور یا : فاع۔ لُنْ (FA-'i-lun)، مُس۔ تَقَع۔ لُنْ (Mus-lAF-'i-LUN) فاع۔ لَا۔ تَنْ (FĀ-'i LĀ-lun)، مُت۔ فاع۔ لُنْ (MUTA-FĀ-'i-lun)۔ دوسرے لفظوں میں ان چار اجزا میں لبرہ عروضی ہر صورت میں واقعی مختلف رکن تہجی پر پڑ سکتا ہے، لہذا ان اجزا میں سے اگر کوئی جز کسی بحر میں واقع ہو تو وہ بحر ”الہتے ہوئے“ وزن کی حامل بھی ہو سکتی ہے اور ”یشہتے ہوئے“ وزن کی بھی۔ ان ذوجہتین بحروں کی صورت میں جو موجودہ بحروں کا بیشتر حصہ ہیں، صاف طور پر یہ بتانے کا کہ مندرجہ بالا دو ممکن طریقوں میں سے انہیں کس میں پڑھا جائے، صرف ایک ممکن حل ہے، یعنی یہ کہ اس بحر کو پانچ دائروں میں سے ایک میں رکھ دیا جائے۔ یہیں سے دائروں کی مندرجہ ذیل ایک خوب سوچی سمجھی تدبیر عمل آشکار ہوگی، جو دائروں کے وضع کرنے کا اصلی باعث بھی تھی۔ ہر دائرے کی (بہ استثنائے دائرہ چہارم) پہلی بحر اعم ہے، جو صرف غیر مبہم اجزا پر مشتمل ہے، جن کے لیے اس کی اوتاد کی جگہ بالکل معین ہے؛ تاہم دوسری اور تیسری بحرین چار مبہم اجزا پر مشتمل ہیں۔ اگر کوئی ان بحروں کے فرضی الفاظ کو پہلی بحر کی مطابقت سے لکھے (جیسے کہ جدول میں درج ہے) تو نہ صرف یہ معلوم ہوگا کہ طویل اور قصیر ارکان تہجی منطبق ہیں، بلکہ یہ بھی کہ ہر دائرے میں دوسری اور بعد کی بحروں میں دو امکانی وتدوں میں ایک کلی طور پر (یعنی اپنی ناقابل تقسیم ترکیب ارکان میں) پہلی بحر کے غیر مبہم ولد کے لیے واقع ہوتی ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ تقطیع کی دوسری امکانی شکل کا

کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ گویا دائرے ایسی
صوری علامات پیش کرتے ہیں، جن کا مقصد سب
بحروں کو ایک دوسری کی نسبت سے ترتیب دے
کر یہ ظاہر کرنا ہے کہ بطور اوتادی عناصر کے
کون سے ارکان نبرہ کے حامل ہیں، مثلاً دونوں
جزو مستغیلان فاعلن کی جن سے بحر بسیط بنتی ہے
تقطیع غیر مبہم طور پر نہیں ہو سکتی۔ تاہم یہ
حقیقت کہ ان کا تفع (TAF-1) اور فاع (FA-1)
طویل کی وتد کے نیچے واقع نہیں ہوتا، بلکہ دونوں
صورتوں میں ان کا علن (ILUN)، بحر طویل کے
غیر مبہم وتد فعو (FA-1) اور مفا (MAFA) کے
نیچے آتا ہے، یہ ظاہر کرتا ہے (ایسے واضح طور
پر کہ گویا وہ ایک جدول میں مکتوب ہے) کہ بحر
بسیط کے کون سے ارکان نبرہ کے حامل ہیں۔ اس
طرح سے یہ ثابت کر دیا گیا ہے کہ جو بحرین
دوائر نمبر ۱، ۲، ۳ اور ۵، میں مجتمع کر دی
گئی ہیں۔ بلا استثنا ایک ”اٹھتا ہوا“ وزن رکھتی
ہیں، اور ہمیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ کن
ارکان پر نبرہ رکھا گیا تھا۔ (۵) چوتھا دائرہ اس
قاعدے سے اختلاف رکھتا ہے۔ خارجی طور پر یہ
پہلے ہی نمایاں ہے، اس لیے کہ اس کی پہلی بحر
سریع فقط غیر مبہم اجزا پر مشتمل نہیں۔ یہ
انحراف یقیناً الخلیل نے قصداً رکھا ہے، کیونکہ
(۱) برعکس دوسرے دائروں کے جو متجانس ہیں
اور جن میں صرف ”اٹھتے ہوئے“ وزن کی بحرین
شامل ہیں، چوتھا دائرہ یکساں نہیں ہے، اس میں
اور صرف اسی میں جزو مفعولات (MAF-1-LATU)
موجود ہے، جو آٹھوں اجزا میں سے اکیلا ایسا
ہے، جس کا وزن ”بیٹھتا ہوا“ ہے، اور وہ بھی کبھی
تنہا نہیں آتا، بلکہ ہمیشہ دوسرے سات اجزا میں
سے کسی نہ کسی کے ساتھ آتا ہے۔ لہذا اس دائرے
کی بحرین ایک ”بیٹھتا“ اور ”اٹھتا ہوا“ مخلوط وزن

رکھتی ہیں؛ (۲) وتد مجموع (1-1) ”جواٹھتے
ہوئے“ وزن کو ظاہر کرتا ہے، کی ساخت عربی
شاعری میں سختی سے معین ہے، مصرع کے اندر
اس میں کبھی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور اس لیے
جن بحروں میں یہ پایا جاتا ہے، ان کے وزن صاف
اور واضح طور پر وہی معین کرتا ہے۔ اس کے
برعکس وتد مفروق (1-1) ”بیٹھتے ہوئے“ وزن کی
خاص علامت ہے۔ اس کی ساخت سختی سے معین
نہیں ہوتی، اس لیے تغیر کو قبول کر لیتا ہے۔
(اور جس بحر میں واقع ہو) اس کے وزن کو معین
کرنے میں بہت کم حصہ لیتا ہے۔ یہی وجہ ہے
کہ بحر سریع، اور منسرح میں وہ ارکان تہجی جو
نبرہ کے حامل ہوتے ہیں، اتنی وضاحت سے ممیز
اور نمایاں نہیں ہوتے، جتنے کہ دوسری بحروں میں
ہوتے ہیں۔ یہ بات یقینی ہے کہ الخلیل اسے
سمجھتا تھا، کیونکہ اس نے اس دائرے کو المشتبه
(”مشکوک، کئی معنی والا“) کا نام دیا تھا۔

یہ عیاں ہو گیا کہ دائروں کا تجزیہ ان مسائل
کا حل پیش کرتا ہے، جو سابد النزاع رہے ہیں اور
جن کے بارے میں علوم عربیہ کے ماہرین اب تک
مختلف خیالات رکھتے ہیں؛ (۱) قدیم عربی
بحروں کا وزن نہ صرف ارکان کی مقدار سے معین
ہوتا ہے، بلکہ نبرہ کے عنصر سے بھی، اور ہمیں
یہ بھی معلوم ہے کہ سب بحروں میں کن کن
ارکان تہجی پر یہ نبرہ واقع ہوتا تھا؛ (۲) تقریباً
سب بحروں میں ایک صاف ”اٹھتا ہوا“ وزن موجود
ہے، یہ کبھی نہ تھا کہ کسی بحر میں محض
”بیٹھتا ہوا“ وزن ہی ہو۔ صرف چند بحرین ہی
ایسی ہیں، جن میں ”اٹھتا ہوا“ وزن ”اترتے ہوئے“
وزن میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہ چوتھے دائرے کی
بحرین ہیں، جو شاذ استعمال ہوتی ہیں۔ ان کا وزن
مخلوط و مبہم ہونے کی وجہ سے واضح نوعیت کا

بحریں، وافر، کامل، ہزج، رجز، رمل، متقارب اور متدارک سے، جنہیں قدیم شعرا استعمال کرتے تھے، مکمل مطابقت رکھتی ہیں؛ (۲) اگر ان سات اجزا میں سے کسی کو (جیسا کہ نمبر ایک میں ہے) بار بار نہ دہرایا جائے، بلکہ ایک کو دوسرے سے ملایا جائے، تو متبادل شکلوں کے حساب کے مطابق ”مخلوط“ بحروں کے بہت سے امکانات پیدا ہو جاتے ہیں۔ تاہم ان امکانی مخلوط بحروں میں سے اکثر عملاً استعمال ہونے کے ناقابل ہیں، زیادہ تر اس وجہ سے کہ وہ اس عام قانون عروضی کے خلاف ہیں جس کی رو سے دو اساسیں ہرگز بلا واسطہ ایک دوسرے کے بعد نہیں آ سکتیں، بلکہ ان میں ہمیشہ ایک یا دو غیر عامل ارکان تہجی کا فاصلہ ہونا چاہیے۔ اس طرح یہ معلوم ہوگا کہ اجزا کی تینوں اقسام، جنہیں اوپر بیان کیا جا چکا ہے، مخلوط بحروں کی شکل میں خود آپس ہی میں مجتمع کی جا سکتی ہیں، لیکن ایک قسم دوسری قسم کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی۔ اس طرح امکانی مخلوط بحروں میں سے صرف تین جوڑے رہ جاتے ہیں، یعنی وہ جو تین بحروں، طویل، بسیط اور مدید کے مطابق ہوں، جنہیں قدیم عربی شعرا استعمال کرتے تھے اور ان کی مقلوب شکلیں؛ (۳) وہ خلا جو ایسی بحروں کی غیر موجودگی میں پیدا ہوتا ہے جو ”اٹھتے ہوئے“ وزن کے مختلف النوع اجزا سے مل کر بنی ہوں (جیسا کہ نمبر ۲ میں دکھایا گیا ہے) ان ”مخلوط“ بحروں سے پر ہو جاتی ہے جو ”اٹھتے ہوئے“ وزن کے ساتھ اجزا میں کسی ایک سے شروع ہوتی ہیں اور پھر گرتے ہوئے وزن کے، جزو منف۔ عو۔ لات (maf-ū-LATU) سے ان میں تنوع پیدا کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں بھی نظریے کے مطابق بنانے سے وہی بحرین حاصل ہو جاتی ہیں، جنہیں قدیم شعرا استعمال کرتے تھے اور جنہیں

الغلیل نے چوتھے دائرے میں جمع کر دیا ہے۔
”اٹھتے ہوئے“ وزن کی اساس (ن۔) سے جو نظام عروض نظریاتی طور پر بنایا جائے، اس میں بعینہ وہی بحرین حاصل ہوتی ہیں، جنہیں قدیم عربی شعرا در حقیقت استعمال کرتے تھے اور یہ واقعہ ہمارے لیے قدیم عربی بحروں کے نظام اور اس کے بنیادی خاکے سے پوری واقفیت بہم پہنچاتا ہے۔

اگر ”اٹھتا ہوا“ وزن شعر کی وہ امتیازی طرز تھی جس کی مدد سے عرب شاعر اپنی نظموں کی شکل معین کرتے تھے، تو بادی النظر میں یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ جن بحروں میں ”اٹھتے ہوئے“ وزن کا اظہار سب سے زیادہ قوی ہوتا تھا، انہیں ترجیح دی جاتی تھی اور زیادہ مستعدی سے استعمال کیا جاتا تھا۔ ابتداءً ایسی بحرین تو خاص طور پر طویل اور بسیط ہیں، جو غیر مساوی اجزا پر مشتمل ہوتی ہیں، یا سادہ بحروں میں سے وافر اور کامل (جن میں دو قصیر ارکان تہجی کے تواثر کی وجہ سے وزن زیادہ قابل تغیر ہوتا ہے)، نہ کہ دیگر سادہ بحرین۔ در حقیقت یہ امر ان نتائج کے بالکل موافق ہے جو مختلف ماہرین علوم عربیہ نے (دیکھیے Bräunlich، در Islam، ج ۲۴، ص ۲۴۹) بحروں کی مقبولیت کے متعلق اعدادی تحقیقات سے اخذ کیے ہیں۔ چنانچہ جملہ قصائد کا تین چوتھائی انہیں چار بحروں میں نظم کیا گیا اور ان میں بحر طویل کا مقام (بہ حیثیت قوی ترین بحر کے) سب سے اوپر ہے۔

اس طرح قدیم عربی بحروں کی خصوصیت اس میں مضمر ہے کہ وہ قدیم یونانی بحروں کے برخلاف ایک ایک رکن تہجی کو ملانے سے نہیں بنتیں، بلکہ تفریق ناپذیر ارکان تہجی کے ایک اس جوڑے سے بنتی ہیں جو ”اٹھتے ہوئے“ وزن کی اساس ہے۔ عربی علم عروض میں موزونیت کے صرف اس ایک

مقدار کے ساتھ دباؤ بھی موجود ہے، یہ دونوں مل کر، ایک سالم اور ناقابل تغیر عنصر کی شکل میں، اجزا اور بحور کی اوزانی اساس بناتے ہیں۔ اکثر اشعار میں یہ نبرہ (ictus) اور لفظی زور ایک ہی طویل رکن میں مجتمع ہو جاتے ہیں، لیکن اگر کسی صورت میں لفظی زور کسی ایسے رکن پر پڑے، جو نبرہ کا حامل نہ ہو تو بھی کوئی تناقض پیدا نہ ہوگا۔ شعر کے اندر نبرہ بہ حیثیت اس عنصر کے جو وزن کی تشکیل کرتا ہے، لفظی زور سے زیادہ قوت کے ساتھ کام کرتا ہے، لیکن قدیم عربی میں، جس میں ”طویل“ اور ”نصیر“ ارکان کا تضاد موجود ہے، دونوں کا انحصار ارکان کی مقدار پر ہے اور اس لیے وہ اتنے قوی نہیں جتنے کہ ان زبانوں میں، جن میں accent پایا جاتا ہے۔

قدیم عربی شاعری کی ساخت کی مخصوص نوعیت خود اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ عربی بحریں ایک خود رو پیداوار ہیں جسے کہیں اور سے اکھاڑ کر عرب کی زمین میں نہیں لگایا گیا ہے۔ محض اس بیان کی تکمیل کے لیے یہ بھی ذکر کر دینا چاہیے کہ Die arabischen Tkatsch (Ue-bersetzungen der Poetik des Aristoteles، ج ۱، ویالبا ۱۹۲۸ء، ص ۹۹) کا خیال ہے کہ ”صحرا کے ناخواندہ لوگوں“ نے یونانی علم عروض سے واقفیت آرامی و عیسائی ذرائع سے حاصل کی، اور یہ کہ بعد ازاں انہوں نے اسے مزید ترقی دی۔ تاہم اس مفروضے کی جالب عدم ثبوت کے باعث بہت کم توجہ کی گئی ہے اور اسے کوئی مقبولیت نہیں ہوئی (دیکھیے تعلیقہ، ی)۔

قصیدے کی شکل اور جو قدیم بحریں اس میں استعمال ہوتی تھیں، اپنے ایک محدود دائرے کے اندر آج تک بھی باقی موجود ہیں، اس سے متعلق Socin کی

تصور کی تشکیل ہوئی ہے، لیکن اس اصول سے اس کی سب اسمانی متنوع شکلوں اور نتائج میں کام لیا گیا ہے، اس کی وجہ، کہ شعرا نے غیر شعوری طور پر محض ایک اس اصول ہی کو مکمل نشو و نما کیوں دی، صرف اس حقیقت سے بیان کی جا سکتی ہے کہ قدیم عربی زبان اپنی ”صوت“ اور ارکان تہجی کی ساخت میں ”اٹھتے ہوئے“ وزن کی شکل سے مطابقت رکھتی ہے اور اسی نشو و نما کو ثبوت دیتی ہے۔ یہ ایک وزن کا ہونا ہی قدیم عربی عروض کو قدیم یونانی متعدد بحروں کے عروض سے ممتاز کرتا ہے (جس میں متفرق اوزانی اشکال نظر آتی ہیں، لیکن کوئی بھی باقاعدہ طور پر انتہائی امکانات تک مرتقی نہ ہوتی تھی، جیسے کہ عربی عروض میں ہوتی ہیں)۔ چونکہ عربی بحروں کو بعض اوقات غلطی سے محض یونانی بحروں کا مساوی قرار دے دیا جاتا ہے، اس لیے دونوں کے نظام شعری میں ایک اور بنیادی فرق جنادینا ضروری ہے: وہ خصوصیت جو یونانی نظم میں کارفرما ہے بنیادی اوزانی وحدتوں کی مقدار ہے، جو باقاعدہ وقفوں کے بعد بار بار آتی ہیں، اس لیے یونانی عروض مندری ہے (کہ اس میں وقت کو ناپا جاتا ہے)۔ اگر نبرہ (ictus) اوزانی دباؤ کی قوت کا عنصر یونانی نظام میں حقیقتہً موجود تھا، تو اس کا کام محض مقدار کو جب اس میں کسی مبہم رکن تہجی (anceps Syllable، یعنی ذوجہتین) سے خلل پڑ جائے، تبدیل پر لانا تھا۔ قدیم عربی عروض بھی مقداری نوعیت کی ہے (کیونکہ عربی زبان میں ہر رکن تہجی کا طول معین ہے)، لیکن شاعری میں ان غیر عامل ارکان کی تعداد جو طویل یا قصیر رکن بن سکتے ہیں، اتنی بڑی ہے کہ وزن کے لیے محض مقدار ہی لصلہ کن نہیں ہو سکتی تھی، نہ صرف تبدیل کے لیے بلکہ تشکیل کے لیے بھی۔

اشعار کے اوزان کی تعیین کرتے تھے۔ اس لیے ہم لوک گیت میں ان بحروں کو ہانے کی توقع نہیں کر سکتے جنہیں قدیم شاعروں نے وضع کیا تھا اور ادبی عربی زبان کی صوتیاتی ساخت سے مطابقت دی تھی۔ قدیم عربی زبان میں، جیسے کہ موجودہ عام بول چال میں، نبرہ کا عنصر غالب ہے، یہ عنصر اور بھی قوی ہو جاتا ہے جب گیتوں کو گایا جائے، اس لیے کہ نبرہ والے ارکان تہجی اس وقت سازوں کی تال یا تالی سے اور بھی نمایاں ہو جاتے ہیں۔ اس بنا پر عوامی عرب شاعری کی مختلف اشکال پر بحث کرنا مادہ عروض کی حدود سے باہر ہے۔ عروض کا تعلق محض قدیم اشعار کی بحروں سے ہے :

مآخذ : (۱) علاوہ ان تصانیف کے جو خود مادے میں مذکور ہیں : عربی مآخذ : (۱) ابن خلیکان، مترجمہ de Slane، ۲ : ۵۷۸ : (۲) المسعودی، طبع پیرس، ۷ : ۸۸ : ۸ : ۹۲ : (۳) تاج العروس، ۱۰ : ۱۳۴ : (۴) الحریری، طبع de Sacy، ص ۵۱ : (۵) الجاحظ : البیان، (قاہرہ ۱۹۳۲ء)، ۱ : ۱۲۹ : علم العروض کی تشریحات : (۶) محمد بن ابی شنب : تحفة الادب فی میزان اشعار العرب، الجزائر ۱۹۰۶ء، بار سوم پیرس ۱۹۵۴ء : (۷) La métrique arabe : Mohammed-Ben Braham، پیرس ۱۹۰۷ء : (۸) Darstellung der : G. W. Freytag، arabischen Verskunst، بون ۱۸۳۰ء : (۹) نیز de Sacy، Plamer، Vernier، Wright، اور دیگر علما کی گریمر پر تصانیف میں بطور ضمیمہ : یورپی نظریاتی مصنفین : (۱۰) De metris carminum arabicorum libri : H. Ewald، جلد ۲، Braunschweig ۱۸۲۵ء : (۱۱) H. Ewald : Grammatica critica linguae arabicae، ۲ : ۲۲۳ تا ۳۴۳، لائپزگ ۱۸۳۳ء : (۱۲) H. Ewald، در Abhandlungen zur orient. u. bibl. Lit.، گوتنگن ۱۸۳۲ء : ۱ : ۲۷ تا ۵۲ : (۱۳) St. Guyrad :

Diwan aus Centralarabien (لائپزگ ۱۹۰۱ء، متن ص ۱ تا ۳) میں خاصا مواد موجود ہے، جہاں قدیم تر ادب کا بھی ذکر کیا گیا ہے (۳ : ۱ بعد)۔ قصیدے اور اس کی پرانی بحروں کو بدوی آج بھی استعمال کرتا ہے، لیکن دوسرے شعرا انہیں بہت کم کام میں لاتے ہیں، اور وہ بھی اس صورت میں جب وہ شعوری طور پر قدامت پسندی کا اظہار کرنا چاہتے ہیں۔ جدید بدوی قصیدے کی بحر عموماً طویل ہوتی ہے جس کا پہلا رکن محذوف ہوتا ہے، رمل، بسیط رجز اور وافر بحرین بھی استعمال ہوتی ہیں۔ جدید اشعار کی یہ شکل موضوع، ہیئت اور زبان کے لحاظ سے قدیم عربی شاعری کا ایک براہ راست تسلسل ہے، اس لیے علم العروض کے قواعد کا اس پر اطلاق ہوتا ہے۔ تاہم ان قواعد کا اطلاق ان اصلی لوک گیتوں پر ممکن نہیں، جن کے آثار زمانہ قبل از اسلام میں بھی پائے جاتے تھے اور جسے بعد کی صدیوں میں بہت ترقی دی گئی۔ یہ لوک گیت (muse populaire) قدیم قصیدے سے مختلف ہیں، اس لیے کہ ان میں وہ یکساں قافیہ جو پوری نظم میں مکرر آتا ہے، نہیں پایا جاتا، بلکہ ان کی ساخت میں الگ الگ بند خوبی سے لائے جاتے ہیں، اور اس لیے کہ موضوع کے انتخاب میں وہ زیادہ آزاد ہیں، اور خصوصاً سب سے زیادہ اس لیے کہ لوک گیت کی زبان روزمرہ زندگی کی زبان ہے، لیکن اس کی آہنگی یا صوتی ساخت قدیم ادبی عربی اشعار کی ساخت سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ اس زور اور دباؤ کے نتیجے میں جو عام بول چال میں پایا جاتا ہے، حرکات کی تخفیف اور الفاظ کے آخر کی حرکتوں کا اسقاط ہوا، لہذا نہ تو اب ”طویل“ اور ”قصیر“ ارکان تہجی کا باقاعدگی سے یکے بعد دیگرے ترکیب میں لانا نظر آتا ہے اور نہ ارکان کی مقدار کا وہ معین تناسب۔ یہ دونوں قدیم عربی زبان کے امتیازی خصائص میں سے تھے اور اس حیثیت سے

ہمارے کان زیادہ آسانی سے محسوس کر سکتے ہیں حالانکہ وہ عربی شعر کے دقیق اوزان سے غیر مألوس رہتے ہیں۔ ایسے الفاظ جو دو حرفوں پر ختم ہوتے ہیں (سوانون کے) اور جس کے پہلے ایک حرکت خفیفہ ہو، یا ایک حرف پر جس سے پہلے کوئی حرکت ثیلہ ہو، ایک زائد خفیف حرکت کا اضافہ کر دیا جاتا تھا۔ اس ”نیم فتحہ“ کا، جس نام سے کہ وہ موسوم ہے، اب ایرانی تلفظ نہیں کرتے۔ ضرورت شعری کی بنا پر بعض بک رکنی ”طویل“ ارکان تہجی تقطیع کی رو سے ”قصیر“ ہو سکتے ہیں۔ نظموں کی اقسام کے اعتبار سے مثنوی اور رباعی فارسی شاعری کی مخصوص ترین شکلیں ہیں۔ مقدم الذکر متعدد قوافی کی نظم ہوتی ہے جس کے ایسات کا ہر مصرع دوسرے مصرع کا ہم قافیہ ہوتا ہے۔ وہ سہولت جو قافیہ بندی میں اس طرح حاصل ہو جاتی ہے، اس طرز کو رزمیہ اور اخلاقی نظموں کے لیے نمایاں طور پر مناسب بنا دیتی ہے۔ رباعی کے متعلق جسے ترانہ بھی کہتے ہیں خیال کیا جاتا ہے (Browne)، ۱ : ۴۷۲ تا ۴۷۳ کہ وہ ایرانیوں کی وضع کردہ اصناف سخن میں قدیم ترین ہے۔ اس کا وزن بحر ہزج کی چوبیس مختلف شکلوں سے بتا ہے اور شاید یہ وہ شکل ہے جو یورپ میں معروف ترین ہے۔ فارسی ادب میں قصیدے کی اصل اہمیت بہت شروع کے زمانے ہی میں جاتی رہی اور خاقانی (م ۵۵۸۲/۱۸۵۵ء) جیسے شاعروں کے ہاتھوں قصیدے میں تصنع کا رنگ بڑھتا گیا۔ زمین سخن اور موضوع کے اعتبار سے فارسی قصیدہ اپنے عربی کے اصل نمونے سے بہت مماثل تھا۔ اس کے سوا کہ ایرانی ہاتھوں میں وہ زیادہ تر مرثی کی مدح بن کر رہ گیا۔ البتہ اسی بک قافیہ نوعیت کی نظم کو جو مختصر تر تھی (بالج سے پندرہ ایات)، یعنی غزل کو ایرانی

Journal de Nouvelle theorie de la metrique arabe
Asiatique، سلسلہ ۲، ۷ : ۱۳۳ بعد : ۸ : ۱۰۱ بعد :
 ۲۸۵ بعد : ۱۰ : ۹۷ بعد : (۱۴) M. Hartmann
 (۱۵) Giessen, *Metrum und Rhythmus*
 M. Hartmann : *Actes du 10^e congrès intern. des*
Orientalistes، جنوا ۱۸۹۳ء، حصہ ۲، ص ۵۳ بعد :
 (۱۶) *Altarabische Diiamben* : R. Geyer
 (۱۷) *Arabishe* : G. Hoelscher
 (۱۸) *Metrik*، در ZDMG، ج ۷۳ (۱۹۲۰ء) : ۳۵۹ تا
 ۳۱۶ : (۱۸) وہی مصنف : *Elemente arabischer*
metrik، در *Festschrift Karl Budde*، ص ۹۳ بعد :
 (۱۹) (۱۹۲۰ء کا ضمیمہ ۳۴، در ZDMG) : (۱۹)
Versification arabe classique : R. Brunschwig
 الجزائر ۱۹۳۷ء (در *Rev. Africaine*، شمارہ ۲-۳ : ۳۷۳)
 (۲۰) *Versuch altarabische* : E. Braunlich
Poesien، در *Islam*، ۲۴ : (۱۹۳۷ء) : ۲۰۱ بعد :
 (۲۱) *Vers und Sprache im Altarabischen* : A. Bloch
 Basle، ۱۹۴۶ء (۲۲) وہی مصنف : *Qasida*، در *Asiatische*
 Studien، ج ۳ و ۴ : ۱۰۶ تا ۱۳۲، Bern، ۱۹۴۸ء
 (۲۳) وہی مصنف : *Der künstlerische Wert der*
altarabischen Verskunst، در *Acta Orientalia*، ۲۱ :
 ۲۰۷ تا ۲۳۸، کون ہیگن ۱۹۵۱ء : (۲۴) O. Weil
Das metrische System des Al-Xalil und der Iktus
 in den altarabischen Versen، در *Oriens*، ۷ : ۳۰۴ تا
 ۳۲۱، لائپن ۱۹۵۳ء : (۲۵) وہی مصنف : *Grundriss*
Wiesbaden und System der altarabischen Metren
 . ۱۹۵۸

(GUTHOLD WEIL)

ایرانیوں نے جس نظام عروضی کو اختیار کیا اس کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مقدار پر زور ہے، اس سے فارسی شعر میں ایک طرح کا ترنم اور نموج پیدا ہو جاتا ہے۔ جس کو

شعرا کی بدولت زیادہ شہرت حاصل ہوئی اور اس میں سائنٹ Sonnet (چودہ مصرعوں کی مختلف القوافی نظم جو موضوع کے اعتبار سے یک رنگ ہوتی ہے) کی سی خوشگوار کیفیت پیدا ہو گئی۔ غزل کے صرف مطلع (یعنی افتتاحیہ بیت) میں دونوں مصرع ہم قافیہ ہوتے ہیں۔ قدیم تقسیم کی بنا پر شعر کی دو قسمیں ترجیع بند اور ترکیب بند بھی ہیں۔ یہ ایک سے زیادہ متحد البحر و مختلف القافیہ غزلوں کا مجموعہ ہوتا ہے، جن کے اشعار پانچ سے گیارہ تک ہوتے ہیں، مگر ہر بند میں ان کی تعداد برابر رہتی ہے۔ ہر غزل کے بعد ایک بیت متحد الوزن و مختلف القافیہ آتا ہے، جو غزل کے مفہوم سے مربوط ہوتا ہے۔ اگر پوری نظم میں ہر غزل کے بعد ایک ہی شعر دہرایا جائے تو اسے ترجیع بند کہتے ہیں اور اگر ہر غزل کے بعد وہ شعر لیا ہو تو اسے ترکیب بند (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے کتب عروض)۔ شعر کی ایک قسم مستزاد خاص توجہ کی مستحق ہے۔ یہ ایک ایسی نظم ہے جس کے ہر مصرعے کے بعد رباعی میں اور ہر مصرعے یا ہر شعر کے بعد غزل یا کسی مسلسل نظم میں چھوٹا سا موزوں مصرع آتا ہے، جو اس مصرعے یا شعر کے مفہوم کی تکمیل کرتا ہے یا اس مصرعے یا شعر کے مفہوم میں کچھ اضافہ کر دیتا ہے۔ اس چھوٹے سے زیادہ مصرعے ہی کی وجہ سے یہ نظم مستزاد کہلاتی ہے۔ کبھی یہ چھوٹا سا مصرع ایک ہی مصرعے کے بعد ایک سے زیادہ مرتبہ بھی لایا جاتا ہے۔ انشا نے یہ چھوٹے مصرعے ایک ایک مصرع کے بعد پانچ پانچ بھی بڑھائے ہیں (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے کتب عروض)۔ ایرانی تین نئی بحروں، جدید، قریب اور مشاکل کے موجد سمجھے جاتے ہیں، لیکن یہ شاذ و نادر استعمال ہوتے ہیں۔ ترکوں کے لیے ایران و عرب کے نظام عروض

اختیار کرنے میں سہولت نہ صرف اس بنا پر پیدا ہوئی کہ وہ ایرانی ادب لطیف کو حقیقی طور پر بنظر استعسان دیکھتے تھے، بلکہ اس بنا پر بھی کہ، ترکوں کے پریمق حسابی (یعنی شعر سازی کے اصول) اور ایران و عرب کے علم عروض میں بہت مشابہت تھی، مثلاً ”قودت قو بلیک“، جو ۶۲/۵۹۰۶۱ء میں نظم ہوئی، ایک ایسی بحر میں لکھی گئی تھی جو متقارب سے غیر مماثل نہ تھی اور ترکمانی تسنیع (۹) بھی رباعی سے مشابہ تھی۔ ترک اپنے قدیم اصول اوزان اور ایران و عرب کے عروض دونوں ہی کو برابر استعمال کرتے رہے یہاں تک کہ پندرہویں صدی کے دوران میں مقدم الذکر کی جگہ مؤخر الذکر نے لے لی۔ دونوں اصولوں میں بڑا فرق یہ ہے کہ پریمق حسابی میں اشعار کی بنا مقدار پر نہیں ہوتی تھی، بلکہ ارکان تہجی کی تعداد اور تال (beat) پر۔ پرانا نظام صرف آناطولی کی عوامی شاعری میں باقی رہ گیا جس کی سب سے زیادہ نمائندہ شکایں ترکی، شرقی اور معنی (مانی) ہیں۔ سترہویں صدی میں قراچہ اوغلان جیسے شعرا کی سرپرستی میں قدیم اصول اوزان کا احیا ہوا اور گزشتہ صدی کے دوران میں احساس قومی کی افزائش کے ساتھ ترکی اصول اوزان کو فتح حاصل ہو گئی۔ عربی نظام عروض اب متروک ہو گیا ہے اور اسے صرف چند قدامت پسند یا نو کلاسیکی شعرا استعمال کرتے ہیں۔ سب سے اہم جدت جو ترکوں نے عربی عروض میں پیدا کی کسی قدر مصنوعی تھی، اگرچہ وہ بہت ضروری تھی۔ خالص ترکی الفاظ میں، فی الواقع، طویل ارکان تہجی نہیں ہوتے، لیکن عربی و فارسی کے حروف مد (یعنی و، ا اور ی) کو بطور حروف علت استعمال کیا جاتا تھا۔ ضرورت شعری کی بنا پر جہاں بھی بحر اس کی متقاضی ہو، انہیں طویل تصور کر لیا جاتا تھا۔

تشکیل میں ہٹوڑے کی آواز سے متاثر تھا۔ ان آوازوں سے جن کا کوئی اندرون صوتی یا عروضی نظام نہیں، خلیل کا مستفید ہونا مستبعد امر معلوم ہوتا ہے۔ اس بنا پر کہ عروضی نظام حروف متحرک و ساکن کا ایک سخت گیر سلسلہ ہے جو متعدد رعایات زمانی کے وصف اپنی ساخت کی سختی سے روگردانی نہیں کرتا بلکہ سخت تر اور پیچیدہ تر ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ واضح عروض کے پیش نظر مادہ ”فع ل“ تھا جس پر اوزان صرفی کا الحصار تھا۔ خلیل نے ان میں یہ تصرف کیا کہ اوزان صرفی کی مفید حرکات و سکنات کو آزاد اور عمومی بنا دیا۔ اس طرح اوزان صرفی خالصۃً معنوی اوزان رہے، جبکہ اوزان عروضی خالصۃً آہنگ کے نمونے Phythmic Patterns ٹھہرے۔ حمزہ اصفہانی کا یہ دعویٰ جو صرف حسد پر مبنی الزام معلوم ہوتا ہے کہ خلیل نے عام النغم کو علم العروض میں ڈھال کر بظاہر ایک نئے علم کی بنیاد ڈالی، ہکسر غیر مدلل ہے۔ اس بنا پر کہ علم النغم میں اتباع بنیادی جوہر ہے جو شعری اوزان کی ساخت سے زیادہ مبسوط اور مختلف الانواع واقع ہوا ہے۔ خلیل اگر علم النغم میں ماہر بھی ہوتا تو بھی مذہبی وجوہ کی بنا پر وہ اپنے وضع کردہ علم میں اس ممنوع شرع علم سے استفادہ نہیں کر سکتا تھا۔

(ج) فاضل مقالہ نگار نے بحور کے استخراج کے سلسلے میں متدارک کے موجد ابوالحسن اخفش الاوسط (م ۲۲۱ھ) کا ذکر نہیں کیا۔ اخفش کے نزدیک خلیل کے معجزہ فواصل معتبر اور مستقل بالذات اصول نہیں، کیونکہ فاصلہ صغریٰ جس میں تین متحرک اور ایک ساکن آتا ہے، دو اصل ایک سبب ثقیل اور ایک سبب خفیف سے مختلف نہیں، مثلاً لفظ ضربت جو خلیل کے نزدیک فاصلہ صغریٰ ہے۔ اصل میں سبب ثقیل (ضرب) اور سبب خفیف

فارسی اور ترکی میں جو بحرین استعمال ہوتے ہیں، وہ عربی کی مستعمل بحروں سے تعداد میں کسی قدر کم ہیں۔ عربی کی بعض مقبول بحرین، مثلاً طویل، بسیط، کامل، وافر اور مدید شاذ و نادر پائی جاتی ہیں۔ ان بحروں کی تفصیل کے لیے جو سب سے زیادہ رائج ہیں، قارئین کی توجہ لہرست مآخذ کی جانب مبذول کرائی جاتی ہے۔

مآخذ: (۱) *The Prosody* : H. Blochmann

of the Persians according to Saifi, Jami and other writers : Rückert-Pertsch (۲) : ۱۸۷۲ء : *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser* : ۱۸۷۳ء : (۳) Browne : ۲ : ۲۲ء : (۴) Gibb : *Ottoman Poetry* : ج ۱، باب ۳ و ۴ : (۵) (آ) (ترکی) عروض (از م۔ ہواد کوہرولو)۔

(G. MEREDITH-OWENS)

(۵) تعلیفہ : [اس مقالے کے بعض حصوں پر سید جابر علی نے استدراک کیا ہے۔ نشانات منعمہ اصل مقالے میں بغرض حوالہ موجود ہیں] : (۱) انگریزی عروض میں رکن طویل (Long syllable) ہمیشہ ہمارے عروض کا سبب خفیف نہیں ہوتا (رکن طویل کے بجائے ہجاء طویل کی اصطلاح انسب معلوم ہوتی ہے)، اس بنا پر کہ ہجاء طویل (با ہجاء بلند) گاہے ہمارے وتد مفروق کا بدل بھی بن جاتا ہے، مثلاً انگریزی لفظ afoot میں شروع کا خفی short ہے اور foot طویل یا بلند ہے، لیکن لفظ afar یا لفظ ajar بھی جو afoot کی طرح خفی + طویل (Iambic) ہیں، ہمارے وتد مفروق کے برابر ہو گئے ہیں۔ اس سے یہ امر ثابت ہو جاتا ہے کہ ہمارا عروضی نظام بنیادی طور پر انگریزی کے عروضی نظام سے مختلف ہے۔

(ب) التحریری اور ابن خلیکان کا قیاس ذاتی مفروضے سے زیادہ نہیں کہ خلیل اوزان عروضی کی

Short کو Unaccented اور Long کو Accented مانا جاتا ہے، لیکن اس اصول میں لچک بھی ہے، اگرچہ انگریزی شاعر کولرج Coleridge اصولی طور پر Short کو Unaccented تسلیم کرتا ہے اور Long کو Accented ۔

(ح) جرمن مستشرق گویارڈ Guyard نے عروضی نظام میں نبرہ کا سراغ لگانے کی سعی کی ہے، لیکن اس کی سعی مشکور نہیں ہو سکی۔ گویارڈ رکن مفعولات کو محض خیالی Ideal چیز قرار دیتا ہے حالانکہ مفعولات کا عروضی مقام بالکل واضح ہے اس کے آخر میں جو وتدِ مفروق ہے وہ دوائر کی اندرونی ساخت میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔

(ط) عربی شعر کی بحور اور ان کے آہنگ کا سراغ شتر صحرائی کی چال میں دریافت کرنے کی جو بعض مستشرقین، مثلاً ہارٹ مان نے کوشش کی ہے وہ بھی بعید از قیاس تمثیل ہے، اور بہت دور تک عروضی حرکات کے سلسلے کا ساتھ نہیں دیتی۔

(ی) اردو عروض کا ارتقائی جائزہ :

خلیل کا عروضی نظام اشاعت اسلام کے ساتھ ساتھ اسلامی زبانوں اور ادبیات میں داخل ہوتا گیا۔ تاہم ہر قوم اور ہر زبان نے اس نظام کو ہلکی قبول نہیں کیا اور اپنی اپنی غنائی حس کے زیر اثر اس میں تصرفات کیں۔ اہل ایران نے متعدد عربی بحور مثلاً طویل، مدید، بسیط، منسرح، سریع، وافر، کامل وغیرہ کو بہت کم استعمال کیا، پھر اپنے اوزان شعری میں ارکان کی تعداد میں کمی بیشی کر کے اپنی مخصوص سماعتی حس کو مطمئن کیا۔ فارسی شاعری میں مربع بحور شاذ و نادر ہی نظر آتی ہیں جبکہ عرب شعرا کو یہ صورت بہت مرغوب رہی ہے۔ شعراے اردو نے بیشتر فارسی عروض کی پیروی کی، تاہم وہ بھی بعض فارسی بحور و اوزان سے اعراض کرتے رہے، مثلاً بحر منسرح کا یہ وزن

(بت) کا مجموعہ ہے۔ نجم الغنی (بحر الفصاحت، ص ۱۲۵، نولکشور پریس، لکھنؤ ۱۹۲۸ء) کا خیال ہے کہ اخفش کے مذهب کو ایرانی عروضیوں نے پسند کیا اور فاصلے کو غیر ضروری اصول گردانا۔ فاضل مقالہ نگار بھی عملاً اخفش کا ہم مسلک ہے کیونکہ وہ بھی صرف سبب اور وتد کا قائل ہے اور ان کو کافی ووافی خیال کرتا ہے۔ اردو کے عروضی البتہ ہمیشہ خلیل کے مقلد رہے ہیں اور فاصلے کو معتبر بلکہ لازمی جانتے ہیں۔

(د) لفظ بحر کے معنی سمندر کے ہیں جس طرح سمندر کے اندر کئی دریا شامل یا داخل ہوتے ہیں، اسی طرح ایک بحر میں متعدد اوزان شامل ہوتے ہیں۔ (ہ) علل کی اصطلاح عرصہ طویل سے زحاف کی اصطلاح میں ضم ہو چکی ہے۔

(و) یہ امر بالکل واضح اور مسلم ہے کہ عربی عروض اور انگریزی و یونانی عروض میں بنیادی فرق نبرہ (Ictus) کا ہے۔ مدودے چند مثالیں ایسی ملتی ہیں اور وہ بھی (جبریہ) جہاں بعض عروضی اصول یا ارکان انگریزی الفاظ کے ہم آہنگ ہو جائیں، مثلاً اگر ہم عربی لفظ لک (سبب ثقیل) کو انگریزی City یا Pity ("ٹروکائی" رکن) کے برابر قرار دیں جو بظاہر درست معلوم ہوتا ہے، پھر بھی ہماری سماعت گواہی دے گی کہ City اور Pity کا لہجہ لک سے بلند تر واقع ہوا ہے۔ اسی طرح انگریزی لفظ Piteous کا لہجہ عربی لفظ ضربت سے زیادہ اونچا ہے۔

(ز) فاضل مقالہ نگار نے یہاں اس امر کی طرف توجہ دلائی ہے کہ خود یونانی زبان ہی، جس کے عروضی نظام پر یورپی عروضی نظام قائم ہے، نبرہ کا وجود مشتبہ ہے، تاہم یہ اشتباہ چند ماہرین عروض ہی کو ہوا ہے، ورنہ عام طور پر یونانی عروض کو لہجہ دار Accentual تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کے

”مفتعلن فاعلات مفتعلن فع“ ابراہیوں کو خاصا مرغوب رہا ہے اور اس میں طویل پابند نظمیں بھی لکھی گئی ہیں، لیکن اردو زبان میں اس وزن میں دو سے زیادہ غزلیں سرانجام نہیں پا سکیں۔ شعراے اردو نے ہندی شاعری کے جہندوں (بحور) سے بھی احتراز ہی برتا ہے اور سوا دوہا چہند کے کوئی اور ہنگلی آہنگ پسند نہیں کیا، وہ بھی نسبتاً جدید عہد میں۔

اردو عروض کی اولین تالیف امام بخش صہبائی دہلوی کا اردو ترجمہ حدائق البلاغت ہے جس کی متعدد اشاعتیں لکھنؤ سے منظر عام پر آ چکی ہیں۔ صہبائی کا رسالہ مبر شمس الدین فقیر دہلوی (م ۱۸۶۰ء) کے فارسی رسالے حدائق البلاغت کا اردو ترجمہ ہے جو ۱۸۴۲ء میں تیار ہو کر نولکشور پریس سے شائع ہوا۔ حدائق البلاغت میں عروض کے علاوہ بیان، بدیع اور قافیہ بھی شامل ہیں۔ عروض کا حصہ مختصر، مگر جامع ہے، لیکن اس کی عبارت قدیم طرز کی اور پیچیدہ ہے۔ صہبائی کے اس رسالے کا فرانسیسی ترجمہ کارسان دتاسی نے پیرس سے ۱۸۷۳ء میں *La prosody La Rhetorique Musalman* کے نام سے شائع کیا۔ حدائق طویل عرصے تک کتب درسیہ میں داخل رہی اور آج تک بھی ہے۔

کریم الدین نے ۱۸۴۷ء میں *عجالة العالمة* کے نام سے ایک رسالہ در عروض شائع کیا جو بقول مؤلف بہت فائدہ مند رہا، لیکن کریم الدین کے کام کو آج کوئی نہیں جانتا۔ حدائق البلاغت کے بعد جو کتابیں اس موضوع پر شائع ہوئیں، ان میں قدر بلگرامی، تلمیذ غالب کی ضخیم تالیف قواعد العروض (لکھنؤ، تالیف ۱۲۸۸ھ) بھی۔ مؤلف نے اس میں ہنگل کا حصہ بھی شامل کیا ہے۔ اس اعتبار سے قواعد العروض انہی طرز کی واحد کتاب ہے، جو ماخذ کا مرتبہ رکھتی ہے۔ ایک ماخذ نجم الغنی رام پوری کی بحر الفصاحت (تالیف ۱۳۵۳ھ) ہے۔

تاریخی نام، مقاصد البقاء ہے بحر الفصاحت کو اصناف شعروثر، معانی، بیان، بدیع، عروض، سرقہ وغیرہ سے متعلق بہترین اور جامع ترین کتاب سمجھنا چاہیے۔ مصنف پہلا شخص ہے جس نے عروضی وزن کی جمالیاتی اور تکنیکی تعریف پیش کی ہے۔ اس سے قبل وزن کی منطقی اور ماہیتی تعریف عروضی رسائل میں مفقود تھی، صرف اوزان و بحور کے نام، اجزاء، وجوہ تسمیہ زحافات، دوائر وغیرہ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

نجم الغنی نے وزن کو ”حظ بخش“ ہیئت کہہ کر اپنی تعریف کو جدید ترین خطوط پر قائم کر دیا۔ اگر قواعد العروض کے مؤلف نے ہنگل کو اردو دانوں سے متعارف کرایا تو عظمت اللہ خان دہلوی نے اپنے طویل مقالہ شاعری (اردو، جنوری ۱۹۲۳ء) میں اردو عروض کو نظر حقارت سے دیکھتے ہوئے ہندی جہندوں اور یورپی علامات تقطیع کا ایک ایسا مرکب تیار کیا جو کسی اردو کے شاعر یا عروض کے لیے قابل قبول نہیں ہو سکتا تھا۔ شاعری اب سربلے ہول (حیدرآباد دکن ۱۹۲۷ء) کا دیباچہ ہے جو چند سال تک اثر انگیز اور انقلابی کارنامہ سمجھا جاتا رہا، لیکن جلد ہی عظمت اللہ خان کے متعلق یہ جملہ کہا جانے لگا: “Not that he does not know enough of prosody, only he knows too much of it”

عظمت اللہ خان کی لیرکیں Lyrics جنہیں وہ غلطی سے گیت کے مترادف خیال کرتا ہے، حالانکہ انگریزی شاعری میں Lyric اور Song دو مختلف صنفیں ہیں، اب بھی متاثر کرتی ہیں، لیکن صرف وہی چند ایک جو عربی اوزان میں کہی گئی ہیں۔ آخر عربی عروض ہی عظمت اللہ خان کی مدد کو پہنچا۔

عظمت اللہ خان کا مقصد عروض کو آسان اور مختصر بنانا تھا۔ ایسی کوششیں بعض دوسرے لکھنے والوں نے بھی کیں، ان میں کاظم فرید آبادی

فعل، فاعول، فاع وغیرہ کو بھی مستقل ارکان قرار دے کر کل تعداد کو سولہ تک پہنچا دیا ہے (ان میں رکن متفاعلن غیر حاضر ہے) اس میں شک نہیں اردو کا نیا عروض، اختصار، کلاسیکیت، تدریسی رجحان اور جدت طرازی کی بنا پر ایک قابل قبول اور مفید کارنامہ ہے۔

اوپر ہم نے کلاسیکی عروض سے تکنیکی انحراف کی مثالیں پیش کی تھیں۔ اب اس سے تخلیقی انحراف کی صورتوں پر نظر کیجیے۔ انیسویں صدی کے اواخر میں شرر، اسماعیل میرٹھی اور نظم طباطبائی نے بے قافیہ نظمیں لکھ کر آزاد نظم (Verse Libre) کی راہ ہموار کی جو ۱۹۴۲ء تک یعنی ن۔م راشد کی ماوراء کی اشاعت کے سال میں نقطہ عروج پر پہنچ گئی۔ آزاد نظم کی وجوہ جواز دو تھیں۔ آزاد تلازمہ (جو اصل میں معالجہ نفس کا طریق کار ہے) اور دوسرے مصرع کا تخلیقی اکائی ہونا۔ ماوراء میں پہلی وجہ جواز جزوی حد تک درست نظر آتی ہے اور دوسری محض فریب خیال ہے کیونکہ اگر آزاد نظم، نظم ہے تو وہ مختلف نفسیاتی اور تکنیکی لحاظ سے مربوط مصرعوں کا منطقی مجموعہ ہے۔ ورنہ کچھ نہیں۔ آزاد نظم میں قافیے کا استعمال arbitrary یعنی ارادی ہے اور اس کا آہنگ بنیادی بحر کو قائم رکھتے ہوئے مختلف طریق کے مصرعوں کا مجموعہ ہے۔ عموماً نظم کے آخری دو مصرعوں میں قافیہ لا کر اسے باآہنگ اختتام تک پہنچایا جاتا ہے۔ یقیناً آزاد نظم اپنی کامیاب صورت میں جدید انسان کی نفس زناگی اور اس کے گرد و پیش کا عکس ہے۔ آزاد نظم کو جکر بند اور دقیانوسی قرار دیتے ہوئے (افتخار جالب: نئی شاعری، ۱۹۶۱ء لاہور)، صحیح معنوں میں، آزاد تلازمہ سے کام لیتی ہے۔ نئی نظم جس میں Prose Poem (نظم مثنوی) کا رجحان کم و بیش غالب ہے، ٹیگوری نثر سے بہت کچھ

کی گلزار عروض (۱۹۲۲ء کتاب خانہ انجمن ترقی اردو دہلی) اور حبیب اللہ خان غضنفر امرہی کی اردو کا نیا عروض (کتاب خانہ حیدریہ کراچی ۱۹۵۱ء) زیادہ قابل ذکر ہیں۔ کاظم فرید آبادی کے خیال میں صرف تین لفظوں (گل، صبا، چمنی) سے ہر شعر کی باسانی تقطیع کی جا سکتی ہے، مثلاً ع منزل ہے کہاں تیری، اے لالہ صحرائی (اقبال)

کل کل چمنی کل کل، کل کل چمنی کل کل
یا

افسوس تم کو میر سے صحبت نہیں رہی
(میر)

کل کل صبا صبا چمنی کل صبا۔ صبا
اس نظام میں ایک کمی ہے، یعنی مصرع کے آخر میں دو ساکن واقع ہوں تو دوسرا ساکن تقطیع سے خارج ہوتا ہے۔ اس نقص سے قطع نظر گلزار عروض، ایک دلچسپ، مختصر اور کارآمد رسالہ ہے۔ غضنفر امرہی کا رسالہ اردو کا نیا عروض کئی اعتبار سے قابل ذکر ہے۔ مؤلف نے (۱) انگریزی عروض کے Short اور Long کو ارکان عروضی میں ایک حد تک دخیل کر دیا، مثلاً مزاحف رکن فاعول = ہجاء خفی (ف) + وتید مفروق (عول)، لیکن یہ طریق کار تقطیع میں شامل نہیں کیا گیا، یعنی علامات تقطیع انگریزی اختیار نہیں کی گئیں۔

۲۔ زحافات اور دوائر کو موقوف کر دیا ہے۔
۳۔ بعض مزاحف اوزان کو مستقل بحور قرار دے کر نام تجویز کیے ہیں، مثلاً ارمولہ، اہزوجہ، مہزوج، اضروع، چامہ، زمزمہ، ترانہ (رباعی کی بحر) نغمہ وغیرہ۔

۴۔ رباعی کا اساسی وزن یہ تجویز کیا ہے :
مفعول مفاعلن فاعولن فعلن یا فعلان۔

۵۔ ارکان افاعیل کی تشکیل میں مزاحف ارکان

ملتی جاتی ہے۔ اس میں شاعری کا عنصر صرف تخیل کی آزاد روی نکل محدود ہے۔ آزاد روی چونکہ کسی قسم کے احساس ہیئت Sense of form کو قبول نہیں کرتی، اس لیے نئی نظم متشور کو تخیل کے کسی پھیلاؤ سے بھی شاعری یا نظم نہیں کہہ سکتے۔ کلاسیکی عروض اب صنف غزل سے وابستہ بلکہ بڑی حد تک اس کا محتاج ہو کر رہ گیا ہے۔ پابند نظم جو کبھی غزل اور آزاد نظم کی درمیانی صورت تھی، اب متنی نظر آتی ہے (سوا نعت، مرثیہ، رباعی اور قطع کی صورت میں) گویا اب غزل، نعت، مرثیہ، رباعی اور قطع ہی ایسی اصناف باقی ہیں جو ہمارے کلاسیکی عروضی نظام کی یاد دلاتی ہیں اور اس کی بقا کی ضامن نظر آتی ہیں۔

(جابر علی)

۵) تملیفہ (۲): رباعی، اخرب اور اخرم دو شجروں کے چوبیس وزن زبانی یاد رکھنا اور ان اوزان کے ارکان کی باہمی ترتیب کو ذہن نشین کر لینا تو ناممکن نہ ہے ہی، کتاب کی مدد سے بھی کثیر مشق و مزاوالت کے بغیر رباعی سے عہدہ برآ ہونا دشوار ہے۔

امیرالاسلام شرق (مشرق پاکستان) جو عروض میں مہارت خاص رکھتے ہیں، نے بحر ہزج کو نظری گردان کر بحر رجز کے سالم رکن 'مستعلن' سے چار مزاحف ارکان (۱) فع، اخذ محذوف، (۲) 'مفتعلن' مطوی، (۳) 'مفاعیل' مخبون اور (۴) 'مفعولن' مقطوع اخذ کیے۔ یہ چاروں رکن مندرجہ بالا ترتیب سے 'فع'

مروجہ اخرب

۱۔ مفعول مفاعیل مفاعیل فعل

۲۔ مفعول مفاعیل مفعول فعل

۳۔ مفعول مفاعیل مفاعیل فعل

مفتعلن مفاعیل مفعولن، لکھے جائیں تو ان سے رباعی کا ایک وزن حاصل ہوتا ہے جو مروجہ وزن، مفعول مفاعیل مفاعیل فع کے مقابل ہے۔

اس کے بعد 'مفتعلن' اور مفعولن میں تسبیغ کے عمل سے 'مفتعلن' اور 'مفعولان' دو رکن مزید حاصل کیے۔ ان چھ ارکان: فع، مفتعلن، مفاعیل، مفعولن، مفتعلن اور مفعولان سے رباعی کے چوبیس وزن اس طرح حاصل کیے کہ جنہیں ہر شخص آسانی سے سمجھ اور یاد رکھ سکتا ہے، خواہ وہ عروض سے واقف ہو یا نہ ہو۔

کلیہ یہ ہے کہ ہر وزن کے چار ارکان میں سے پہلا رکن ہمیشہ مستقل طور پر 'فع' ہوگا۔ باقی تین ارکان صرف 'مفعولن' کی تکرار سے جیسے، فع مفتعلن مفتعلن مفتعلن، یا صرف 'مفعولن' کی تکرار سے جیسے، فع مفعولن مفعولن مفعولن، رکھے جاسکتے ہیں، یا پہلے رکن فع کے بعد بقیہ تین رکن 'مفتعلن' اور 'مفعولن' دونوں سے جس ترتیب سے جی چاہے، لیے جاسکتے ہیں۔ جیسے فع مفتعلن مفتعلن مفعولن، یا فع مفعولن مفتعلن مفعولن وغیرہ۔ البتہ 'مفاعیل' کے ساتھ یہ شرط ہے کہ اگر اسے رکن بنایا جائے، تو ہمیشہ تیسرے رکن کی جگہ لایا جائے۔ جیسے 'فع مفتعلن مفاعیل مفتعلن' وغیرہ اب رہے 'مفتعلن' اور 'مفعولان' ان میں سے ہر ایک کے آخر میں، یہی چوتھے رکن کی جگہ آئے گا۔ جیسے 'فع مفتعلن مفاعیل مفتعلن' یا 'فع مفعولن مفعولن مفعولان' وغیرہ۔

ذیل میں تمام مروجہ اوزان کے مقابلے میں مختصر اوزان لکھے جاتے ہیں:

مختصر

فع مفتعلن مفتعلن مفتعلن

فع مفتعلن مفعولن مفتعلن

فع مفتعلن مفاعیل مفتعلن

مخترعہ	مروجہ اخرب
فع مفتعلن مفاعیلن مفتعلن	۴- مفعول مفاعیلن مفاعیلن فعل
فع مفتعلن مفعولن مفتعلن	۵- مفعول مفاعیلن مفعول فعل
فع مفتعلن مفاعیلن مفتعلن	۶- مفعول مفاعیلن مفاعیلن فعل
فع مفتعلن مفتعلن مفعولان	۷- مفعول مفاعیلن مفاعیلن فاع
فع مفتعلن مفعولن مفعولان	۸- مفعول مفاعیلن مفعولن فاع
فع مفتعلن مفاعیلن مفعولان	۹- مفعول مفاعیلن مفاعیلن فاع
فع مفتعلن مفتعلن مفعولن	۱۰- مفعول مفاعیلن مفاعیلن فع
فع مفتعلن مفعولن مفعولن	۱۱- مفعول مفاعیلن مفعولن فع
فع مفتعلن مفاعیلن مفعولن	۱۲- مفعول مفاعیلن مفاعیلن فع

مخترعہ	مروجہ اخرم
فع مفعولن مفتعلن مفتعلن	۱۳- مفعولن مفعول مفاعیلن فعل
فع مفعولن مفعولن مفتعلن	۱۴- مفعولن مفعولن مفعول فعل
فع مفعولن مفاعیلن مفتعلن	۱۵- مفعولن فاعیلن مفاعیلن فعل
فع مفعولن مفتعلن مفتعلن	۱۶- مفعولن مفعول مفاعیلن فعل
فع مفعولن مفعولن مفتعلن	۱۷- مفعولن مفعولن مفعول فعل
فع مفعولن مفاعیلن مفتعلن	۱۸- مفعولن فاعیلن مفاعیلن فعل
فع مفعولن مفتعلن مفعولان	۱۹- مفعولن مفعول مفاعیلن فاع
فع مفعولن مفعولن مفعولان	۲۰- مفعولن مفعولن مفعولن فاع
فع مفعولن مفاعیلن مفعولان	۲۱- مفعولن فاعیلن مفاعیلن فاع
فع مفعولن مفتعلن مفعولن	۲۲- مفعولن مفعول مفاعیلن فع
فع مفعولن مفعولن مفعولن	۲۳- مفعولن مفعولن مفعولن فع
فع مفعولن مفاعیلن مفعولن	۲۴- مفعولن فاعیلن مفاعیلن فع

مآخذ: (۱) وجاہت حسین عندلیب شادانی: تحقیق کی روشنی میں -

(ہادی علی بیگ وامق)

کا مصاحب اور اموی خلیفہ الحکم ثانی (۸۳۵۰/۸۳۶۱ تا ۸۳۶۶/۸۳۷۶) کا کاتب رہا۔ اس کی وفات کی صحیح تاریخ معلوم نہیں، لیکن Pons Boigues کا اندازہ ہے کہ وہ حدود ۸۳۷۰/۸۳۸۰ء میں فوت ہوا۔

عرب بڑا عالم تھا۔ اس نے طبیب اور شاعر

* عروضی: رگ بہ نظامی عروضی۔

* عربی بن سعد: الکاتب القرطبی، اندلسی سوالی میں سے تھا اور مختلف سرکاری عہدوں پر فائز رہا (وہ بالخصوص ۸۳۳۱/۸۳۴۳ء میں خلع اشونہ کا عامل تھا)۔ وہ المصحفی [رگ باں] اور ابن ابی عامر [رگ بہ المنصور]

M. Casard و Grégoire : ۲ : ۴۸ بعد، برسز ۱۹۵۰ء
 مع فہرست مآخذ: (۲) Pons Buigues : *Ensayo*، ص
 ۸۸ تا ۸۹ : (۴) E. Lévi-Provençal : *X^e Siècle*، ص
 ۱۰۷ : (۵) González Palencia : *Literatura* بعد
 اشارہ: (۶) براکمان، ۱ : ۱۳۴، ۲۳۶، تکملہ، ۱ : ۲۱۷ :
 (۷) Hebr. Übersetzungen : Steinschneider : ۴۲۸ :
 (۸) وہی مصنف، در *Zelt. für Math. and Physik*،
 ۱۸۶۶ء، ص ۲۳۵ بعد: (۹) R. Dozy، در *ZDMG*،
 ۲۰ : ۵۹۶ تا ۵۹۷ : (۱۰) وہی مصنف : مقدمہ، *Cal. de*
Cordoue : (۱۱) وہی مصنف : مقدمہ، *البيان المغرب*، ص
 ۴ تا ۶۳ : (۱۲) Leclerc : *Hist. De la méd. ar.* : ۱ :
 ۴۳۲ : (۱۳) *History of Science* : Sarton : ۱ : ۶۸۰ :
 (CH. PELLAT)

العربش : با عربش المصر (عربش مصری)، *
 قلسا کا رہنؤ کورورا Rhino Korura، بحیرہ روم
 کے ساحل پر ایک شہر، جو ریت سے گھرے
 ہوئے ایک سرسبز و شاداب نخلستان میں فلسطین
 اور مصر کی درمیانی سرحد پر واقع ہے۔ مذکورہ بالا
 نام عیسوی سنہ کی بالکل ابتدائی صدیوں میں لارس
 Laris کی صورت میں ملتا ہے۔ عام خیال کے
 مطابق، جس کا اظہار حضرت عمرو بن العاص کی
 مصر کے خلاف مہم کے افسانے کے سلسلے میں بھی
 ہوتا ہے، یہ شہر مصر کی مملکت میں شامل تھا۔
 البقوی کے بیان کے مطابق یہاں کے باشندے
 بنو الجذام کے قبیلے سے تعلق رکھتے تھے۔ ابن حوقل
 نے اس شہر کی دو مسجدوں اور یہاں کے بھلوں کی
 افراط کا ذکر کیا ہے۔ العربش ہی میں ۱۸۹۱ء
 میں شاہ بالڈون Baldwin اول کا انتقال ہوا۔ طاقت
 لکھتا ہے کہ اس شہر میں ایک بہت بڑا بازار اور
 بہت سی سرائیں تھیں اور یہاں سوداگروں کے
 کارنسے رہتے تھے۔ ۱۷۹۹ء میں العربش پر نپولین
 Napoleon نے قبضہ کر لیا۔ اس سے اگلے ہی سال

کی حیثیت سے امتیاز حاصل کیا، لیکن وہ بطور
 مؤرخ زیادہ معروف ہے۔ اس نے الطبری کا خلاصہ
 مرتب کر کے واقعات کو اپنے زمانے تک لکھا۔
 [مجلہ تاریخ الطبری کا مخطوطہ گوتھا کے کتاب خانے
 میں ہے، عدد ۱۵۵۴]۔ الصلة کا جو حصہ عراق
 سے متعلق ہے، اسے ذخیرہ نے شائع کیا ہے۔
 Tabari Continuat : Arib : لایڈن ۱۸۹۷ء اور
 R. Dozy نے ابن عذاری کی *البيان المغرب* (لایڈن
 ۱۸۸۸ء تا ۱۸۵۱ء) کے آخر میں شمالی افریقہ اور
 اندلس سے متعلق عرب کی کتاب کے اجزا کو شامل
 کر دیا (جو ۲۹۱ تا ۵۳۲ کے حوادث پر مشتمل
 ہیں اور جو عبدالرحمن ثالث کے عہد کے حالات کا
 اہم مآخذ ہیں۔ دیکھیے *Hist* : E. Lévi-Provençal
Esp. Mus. : ۳ : ۵۰۶، اشارہ)۔ عرب نے غالباً
 دایہ گری کے موضوع پر بھی ایک کتاب لکھی تھی
 (کتاب خلق الجنین و تدبیر العیالی و المولود۔ اس
 کا ایک مخطوطہ محفوظ ہے، دیکھیے H. Derenbourg
MSS ar. de l' Escorial : H. P. J. Renaud
 ۲/۲ : (پرس ۱۹۴۱ء) : ۴۱ تا ۴۲، عدد ۸۳۳) اور یہ
 کتاب الحکم ثانی کے نام پر معنون ہے۔ اس کی
 ایک کتاب عبون الادویہ بھی ہے۔ کتاب الانواع جو
 یقینی طور پر اسی کی تصنیف ہے، واضح طور پر
 اسف ربیع بن زید (= Recemundo) کی تقویم میں جو
 عیسائیوں کی عبادت سے متعلق ہے، ضم کر لی گئی
 ہے۔ اسف ربیع کی کتاب ڈوزی نے *Le Calendrier*
de Cordoue de l'année ۹۶۱ (لایڈن ۱۸۶۳ء) کے
 عنوان سے شائع کی (Ch. Pellat) کی تصحیح ہے اس
 کا نیا ایڈیشن عنقریب شائع ہوگا)۔

مآخذ : (۱) مراکش : الذیل و التکملہ (اس کا
 ایک حصہ Krenkow نے *Hesperis*، ۱۹۳۰ء، ص ۲ تا ۳
 میں شائع کیا ہے) : (۲) A. A. Vasiliev : *Vizantiya i*
Arabi : ۲/۲ : ۴۳ بعد (درالسی طباعت از

الأم، ۲ : ۶۱، ۷۲، ۷۳ : الآغانی، ۳ : ۶۲ : ۱۱ :
(۲۴۸) - ان کے تقرر کے متعلق ہمارے پاس تفصیلات
موجود نہیں ہیں، اس کے سوا کہ انہیں متعلقہ
قبیلوں ہی سے مامور کیا جاتا تھا، گو یہ لوگ
قبیلوں کے سرداروں میں سے نہیں ہوتے تھے۔

حضرت عمرؓ اول کے وقت سے لے کر مملکت
اور امصار کے فوجی نظام کے ضمن میں ”عریف“ کا
ذکر اکثر آتا ہے۔ سیف بن عمر کا بیان ہے کہ
جنگ قادسیہ کے بعد کوفے کی فوجیں متعدد دستوں
(عِرافۃ) میں تقسیم کر دی گئی تھیں اور ہر دستے
پر علحدہ علحدہ عریف مامور تھے (الطبری، ۱ :
۲۴۹۶)، لیکن عریف کے وظائف سے تعلق رکھنے
والی اکثر تفصیلات کا تعلق صرف حضرت معاویہؓ
کے عہد سے ہے۔ ہر عریف ایک مخصوص ”عِرافہ“
سے منسلک تھا اور اپنے عِرافہ کے اراکین میں
ان کے مشاہرے (عطاء) تقسیم کرنے کا ذمہ دار
ہوتا تھا۔ اس مقصد کے لیے اسے وظیفہ خواروں
اور ان کے اہل و عیال کے لیے ایک رجسٹر
(دیوان) رکھنا پڑتا تھا۔ مزید براں وہ اپنے عِرافہ
میں امن وامان قائم رکھنے کا ذمہ دار تھا اور غالباً
اس کی کچھ اور ذمے داریاں بھی تھیں، مثلاً دیت
(زر قصاص) جمع کرنا اور عِرافہ کے ارکان کے
مابین تنازعات کے تصفیے میں ثالث بننا۔

حاکم ”مصر“ (یا صاحب الشرطہ) ”عِرافہ“ کی
تقرری اور برطرفی کے معاملے میں مختار مطلق تھا۔
اس معاملے میں وہ خلیفہ سے یا قبیلے سے منظوری
حاصل کرنے کا پابند نہ تھا، مگر غالباً اس پر یہ
پابندی ضرور تھی کہ اس عہدے پر صرف با اثر
لوگوں کو مامور کرے (دیکھیے حوالہ جات در
صالح العلی : التنظيمات وغیرہ، ص ۹۷ تا ۱۰۰)۔
عریف کا فوجی عہدہ قرون وسطیٰ تک قائم
رہا۔ اس سلسلے میں جو تھوڑی بہت شہادت مہیا

اسی شہر میں ایک معاہدہ ہوا جس کی رو سے
فرانسیسیوں کو مصر خالی کرنا پڑا۔

مآخذ : (۱) The Arab Conquest of : Butler
Egypt، ص ۱۹۶-۱۹۷ : (۲) ابن حوقل، ص ۹۵ : (۳)
المتدسی، ص ۵۴، ۱۹۳ : (۴) الیعقوبی، ص ۳۳۰ : (۵)
باقوت، ۳ : ۶۶۰ تا ۶۶۱ : (۶) Tyrensis : Wilhelmus
ص ۵۰۹ : (۷) Arabia Petraea, Edom : Musil
۲۲۸ بعد، ۳۰۴ تا ۳۰۵ : (۸) G. Wiet و J. Maspero
'Matériaux pour servir à la géographie de l' Égypte
La chute d' : Capitaine Bouchard (۹) : ۱۲۵
el Arich، طبع و حاشیہ از G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۵ : (۱۰)
المقبرزی : الخطط، مطبوعہ IFAO، ۲۴ : ۲۷ تا ۲۸
(F. BUHL)

⑤ العریفۃ : رگ بہ دفتر۔

* عریف : (ع)؛ بمعنی جاننے والا؛ قوم کے
معاملات کی دیکھ بھال کرنے والا؛ نقیب؛ جمع :
عِرفاء] یہ اصطلاح بعض ان عہدے داروں کے لیے
استعمال ہوتی ہے، جو ایسے فوجی یا ملکی عہدوں پر
مامور ہوں جن کی بنیاد رواجی امور، یعنی عرف میں
سہارت پر ہوتی ہے۔ لفظ عرف علم قانون کی ضد
ہے جو عالم کا امتیاز خصوصی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ
حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے
زمانے میں یا آپؐ سے پہلے عرب میں کچھ رسمی
عِرفاء موجود ہوں (الشافعی : الأم، ۴ : ۸۱) جن
کی آپؐ نے مذمت کی ہے (ابن حنبل، ۴ : ۱۳۳ :
ابن الاثیر : نہایۃ، ۳ : ۸۶ : السرخسی : شرح
السیر الکبیر، ۱ : ۹۸ : البخاری : التاريخ الکبیر،
۲ : ۳۴۱)۔

خلفائے مدینہ کے عہد میں، نیز بنو امیہ کے
دور میں ”عریف“ مختلف قبائل سے معاصل وصول
کرتے اور ”مصدق“ کی تحویل میں دے دیا کرتے
تھے جو خلیفہ کا مقرر کردہ ہوتا تھا (الشافعی :

صدی عیسوی کے بعد سے "عرفا" کا ذکر بطور محتسین کے نائب کے ان تعالیف میں بکثرت ملتا ہے جو ان کے استعمال کے لیے لکھی گئیں۔

کسی تجارتی برادری یا انجمن کے رئیس کی حیثیت پر بحث کرنا ممکن نہیں، جب تک کہ یہ ذکر ان برادریوں یا انجمنوں کے نظام کے تفصیلی مطالعے کے سلسلے میں نہ آیا ہو، اور یہ ذکر مقالہ "صنف" [Guild] کے تحت ملے گا۔ عریف یا امین کی حیثیت کا صحیح طور سے جائزہ لینے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ شخص جو ناظم پنچایت اور اصناف کے درمیان ایک طرح کی کڑی تھا، کسی ایسی خود مختار جماعت کا نمائندہ ہوتا تھا جس کا مقابلہ ہم قرون وسطیٰ کے عیسائی مغرب کے کمیونٹوں Communes سے کر سکتے ہیں، یا جس کی مثال ہمیں ان عہدیداروں کی شکل میں ملتی ہے جو متاخر رومی سلطنت یا ہوزنطی عہد میں ایک خاص علاقے میں افسران بالا کی نمائندگی کرتے تھے۔ قیاس ہے کہ اس کی حیثیت ان سپاہیوں کی تعداد کے ساتھ بدلتی رہتی ہوگی جو اس کے ماتحت ہوتے تھے۔ جہاں تک کسی پنچایت کے قواعد و ضوابط یا اس کے اندرونی نظم و نسق یا مالی ذمے داریوں اور پابندیوں کا تعلق تھا عریف یا امین کی حیثیت بالعموم محتسب کے معاون یا نائب کی سی نظر آتی ہے، لیکن اس کے لیے محتسب کے وظائف کی انجام دہی اس وقت تک ممکن نہیں تھی جب تک کہ پنچایت کے ان قائدین کے دل میں اس کا تھوڑا بہت اعتماد موجود نہ ہو جن میں سے وہ منتخب ہو کر آتا تھا اور جو اسے اکثر متفقہ طور پر تجویز یا قبول کرنے لگے۔ حکام اور پنچایت کے درمیان جو معاملات پیش آتے تھے ان میں وہ عملی طور پر پنچایت کی نمائندگی بھی کرتا تھا۔ بعض تقاریب میں وہ اپنی پنچایت کی شمولیت کا انتظام بھی کرتا تھا۔

ہو سکتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اختیارات کی حدود برابر بدلتی رہیں، مثلاً ہارون الرشید کے دور میں وہ دس سے پندرہ آدمیوں تک کا مختار تھا (البلاذری: فتوح، ص ۱۹۶)۔ ہسپانیہ [اندلس] میں الحکم کے دور حکومت میں اسے ایک سو سواروں کا حاکم (سالار) بتایا گیا ہے (اخبار مجموعہ، ص ۱۲۹ تا ۱۳۰)۔ عراق اور شام کی فوجوں میں آج کل وہ صرف دس آدمیوں پر مامور ہوتا ہے۔ ہمیں عیارون [رک ہاں] کے "عرفاء" کا بھی ذکر ملتا ہے، جب انہیں سرکاری فوجی دستوں میں منظم کرنے کا ارادہ کیا گیا تھا (البلاذری، ص ۱۷۹: السعودی: مروج، ص ۶: ۸۵۲)۔

ملکی عہدوں کے سلسلے میں ہمیں "عریف" کا ذکر سنہ ہجری کی پہلی دو صدیوں میں ملتا ہے، جب وہ ایک مخصوص افسر ہونا تھا جس کے ذمے یتیم اور ناجائز بچوں کی نگہداشت ہوتی تھی۔ کہیں کہیں ان کے "عرفاء" کا ذکر بھی ملتا ہے، لیکن قرون وسطیٰ کے عربی بولنے والے مشرقی ممالک میں جس عریف کا ذکر بکثرت موجود ہے، اس کی حیثیت ایسی برادری یا انجمن کے رئیس کی سی ہے۔ اگرچہ یہ اصطلاح جو یک وقت (یا مختلف اور پیشوائی یا کلیسائی نظام کے سلسلے میں) بعض دوسرے الفاظ، مثلاً نقیب، رئیس یا محض "شیخ" کے ساتھ ساتھ استعمال ہوتی تھی، عثمانی عہد میں متروک ہوگئی اور المغرب میں تو عموماً اس کی جگہ لفظ "امین" [رک ہاں] نے لی۔ اس مفہوم میں "عریف" کی اصطلاح کا استعمال بنو امیہ کے عہد سے ملتا ہے اور لفظ محتسب کے استعمال میں آنے سے پہلے وہ براہ راست قاضی کے رشتے سے منسلک نظر آتا ہے (وقیع: اخبار القضاة، ۲: ۳۴۷ کے مطابق جہاں قاضی شریح کا ذکر ہے، جس کی وفات ۸۸۰/۷۷۰ء کے قریب ہوئی)، لیکن چھٹی صدی ہجری/بارہویں

بسا اوقات اسے ایک نائب "خلیفہ" بھی دیا جاتا تھا اور وہ بڑے بڑے مرکزوں میں فیصلے اور ثالثی کے فرائض انجام دیتا تھا۔ اس کام میں بعض اوقات ایک آئینی "عدالت" بھی اسے مدد دیتی تھی جو محاسب کے ماتحت ہوتی تھی۔ "امین" کی تحویل میں ایک رجسٹر ہوتا تھا جس میں پنچایت کے ارکان کے نام درج ہوتے تھے۔ بعض ابتدائی رسوم کی پابندی کے ساتھ وہ نئے ارکان بھی بھرتی کرتا تھا۔ اس کے عہدے کے فرائض کی نوعیت بنیادی طور پر عارضی ہوتی تھی۔ اب تو یہ پورا کا پورا نظام یورپی نمونے کی تجارتی انجمنوں (Unions) کے قائم ہو جانے کے باعث ختم ہو چکا ہے۔

مآخذ : (۱) جو مآخذ متن میں دیے گئے ہیں ان کے علاوہ دیکھیے ڈوزی : تکملہ، بذیل مآخذ : (۲) *Abhandlungen zur Arab. Philologie* : I. Goldziher ۱ : ۲۱ : (۳) جرجی زیدان : تاریخ التمدن الاسلامی، ۱ : ۱۳۸ : (۴) *A History of the Arabs* : P. Hilli لندن ۱۹۳۶ء، ص ۳۲۸ : (۵) [آء، ترکی، بذیل مآخذ (از محمد فؤاد کوپرولو) : (۶) راشد بروی : حالات مصر الاقتصادية، قاہرہ ۱۹۳۸ء، ص ۱۹۰ تا ۱۹۴ : (۷) عبدالعزیز الدوری : تاریخ العراق الاقتصادية، بغداد ۱۹۳۸ء، ص ۸۲ : (۸) صالح عبدالعلی : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة، بغداد ۱۹۵۳ء، ص ۹۷ تا ۱۰۰۔

پنچایتی اصطلاحات کے طور پر "عرف" اور "امین" سے بالخصوص تعلق رکھنے والے معاملات کے سلسلے میں ضروری مآخذ "جسبہ" پر شامی، مصری تصانیف میں (شیزری، طبع عربی، ۱۹۳۶ء : Bernhauer نے اس کا تجزیہ کیا ہے اور مصنف کا نام ثبروی لکھا ہے، در JA، ۱۸۶۰ء، ص ۶۱ : (۲) ابن الأخوة، طبع R. Levy، ۱۹۳۸ء : (۳) ابن بٹام، اقتباسات از شیخو، در المشرق، ۱۹۰۷ء) یا اسی قسم کی اندلسی تصنیفات (ابن عبدون، طبع Lévi-Provençal، در JA، ۱۹۳۳ء،

ترجمہ در "Seville musulmane au XII" اور ہمارے نقطہ نگاہ سے بالخصوص مقاطعی مالتی، طبع Colin Lévi-Provençal، ۱۹۳۱ء)۔ علاوہ اسی قسم کی دیگر تصانیف کے جو اس وقت تک طبع نہیں ہوئیں اور دوسرے ممالک میں لکھی گئی ہیں، E. Tyan نے ان سے استفادہ کیا ہے۔ *Organisation judiciaire*، ج ۲، ابھی تک نا، مکمل ہے : جہاں تک اندلس اور قرون وسطی کے تونس کے عرف اور امین کا تعلق ہے، ہماری معلومات کا ذریعہ وہ بلاخطات ہیں جو Lévi-Provençal : *Hist. Esp. musul.* ج ۳، بالخصوص ص ۳۰۰ تا ۳۰۲ اور Brunschvig : *La Berbérie orientale sous les Hafsides*، ۲ : ۱۵۰، ۲۰۳ وغیرہ میں درج ہیں۔ شمالی افریقہ میں عہد حاضر کے لیے دیکھیے Massignon کے مراکشی پنچایتوں پر مطالعات (RMM، ۱۹۲۴ء)۔ ان کی تکمیل فرانسیسی سیادت سے قبل کے فاس کے بارے میں Le Tourneau کی اس شہر سے متعلقہ کتاب سے ہو جانے کی (مع مآخذ)۔ تونس کے لیے *Les amines en Tunisie* : Payre، ۱۹۴۰ء سے استفادہ کرنا چاہیے۔ مشرقی ممالک کے لیے ان تصانیف کی سی کوئی کتاب موجود نہیں ہے اور یہاں ہمیں جن کتابوں پر انحصار کرنا پڑے گا وہ یہ ہیں : (۱) الیاس قدسی کی قیمتی، لیکن محتاط تصنیف : *Travaux de la VI^e Session du Congrès international des orientalistes*، لائیڈن ۱۸۸۳ء، ص ۳ (بعد) جو انیسویں صدی کے اواخر میں دمشق کی پنچایتوں کے بارے میں ہے : (۲) مصر کے لیے وہ معلومات جو *Description de l'Egypte*، ج ۱۷، ۱۸ اور بعض مخصوص موضوعوں پر رسالوں میں، جیسے *Les Bazaars du Caire* : G. Martin، ۱۹۱۰ء : وسطی ایشیا سے نغابل کے لیے دیکھیے : *Les corps de métiers en Asie* : M. Gavrillov، در *REI*، ۱۹۲۸ء، ص ۳۰۹ (بعد) : ایران : *Islamic Society in Persia* : Ann K. S. Lambton، در *School of Oriental and African Studies*

لندن ۱۹۵۴ء: ماطنت عثمانیہ نے بارے میں اولیا چلبی :
 مباحث نامہ، ۱ : ۴۳۳ بعد (V. Hammer) کا الکرہزی
 ترجمہ، ۱ : ۱۲۰ بعد) میں قسطنطنیہ میں سترہویں صدی
 عیسوی میں پنچاہتوں کی کیفیت اور H. Thorning :
Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens
auf Grund von Bast Madad et. Taufiq (Turkische
 Bibliothek ۱۶) برلن ۱۹۱۳ء۔

(سالم بن المل و Cl. Cahen)

* **عزازیل :** مسلمانوں کی روایتی کہانیوں میں
 بہشت سے نکالا ہوا فرشتہ با جن (قرآن مجید میں یہ
 نام مذکور نہیں)۔ توراۃ میں اس کا نام عزازیل
 Azazel، آیا ہے (Leviticus، ۱۶ : ۸، ۱۰، ۲۶)
 جس سے شاید غول صحرائی مراد ہے (دیکھیے
Lexicon in Veteris Testamenti Libros : L. Kochler
 ص ۶۹۳)۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کی روایات
 میں یہودیوں کے بعض اسفار معرفہ (خنوخ Enoch و
 صحیفہ ابراہیم) کے بیانات اور یہودی متون کو
 زیادہ شرح و بسط سے بیان کیا گیا ہے، جن کی
 رو سے عزازیل نکالے ہوئے فرشتوں عزہ اور
 عزائیل (اسلامی روایات میں ہاروت و ماروت
 [رک باں] سے کم و بیش تعلق رکھتا ہے، تاہم معلوم
 ہوتا ہے کہ بعض حدیث میں یہ نئی بات بیان کی
 گئی ہے کہ اخراج سے پہلے ابلیس [رک باں] کا نام
 عزازیل تھا۔ اس حدیث کے راویوں کا سلسلہ
 ابن عباسؓ تک پہنچتا ہے بلکہ اسے الجیلی کی
 انسان الکمل میں بھی دہرایا گیا ہے۔

[اسلامی روایات کے نقطہ نظر سے ابلیس،
 عزازیل اور شیطان ایک ہی شخصیت کے مختلف نام
 ہیں۔ آدم سے قبل روئے زمین پر جنات آباد تھے۔
 ابلیس، جو ملائکہ کے ایک گروہ سے تھا اور انہی
 الجنۃ کہا جاتا تھا، کو اللہ تعالیٰ نے ان میں قاضی
 بنا کر بھیجا اور ایک ہزار سال تک اس نے عدل

قائم رکھا، مگر آئندہ دو ہزار سال جنات نے روئے
 زمین پر قتل و فساد برپا کیے رکھا اور ابلیس کو
 آسمان پر چڑھنے کا حکم ہوا اور خازن مقرر ہوا۔
 اس نے اللہ کی اتنی عبادت کی کہ جتنی کسی اور
 فرشتے نے نہ کی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے اسے مقرب فرشتہ
 بنایا اور اس کا لقب عزازیل ٹھہرا، مگر تخلیق آدم
 کے موقع پر عظمت و تکریم آدم سے جل اٹھا اور تکبر
 کے باعث زلندان لعنت میں گرفتار ہو کر شیطان
 مردود ٹھہرایا گیا (دیکھیے تاریخ الطبری، ۱ : ۸۵
 بعد: الکمل لابن الاثیر، ۱ : ۱۷۷ بعد)۔
 [ہیزرگ بہ ابلیس : شیطان]۔

مآخذ : (۱) *Encyclopaedia Judaica*، ۳ :
 ۱۸ تا ۲۱، بنیل مادہ "Azazel" (Jehoschua)
 Gutmann نے مابینہ مآخذ دے دی ہیں) : (۲) Ginzberg :
The Legends of the Jews، وہ عبارتیں جو اشارے میں
 مذکور ہیں (Philadelphia، ۱۹۳۶ء، ص ۵۲) بنیل
 مادہ "Azazel" : (۳) Hans Bietenhard :
Himmliche Welt im Urchristentum und Spätjudentum
 ٹوبنگن ۱۹۵۱ء، بالخصوص ص ۶۹ و ۱۱۳ :
 (۴) *Fallen Angels* : B. J. Bamberger، فلیڈلفیا
 ۱۹۵۶ء، بعد اشارہ، بنیل مادہ "Azazel"۔ (۵)
 الطبری [تاریخ]، ۱ : ۸۳ : (۶) وہی مصنف : تفسیر،
 ۲ [البقرة] : ۳۴ (۲۲)، قاہرہ ۱۳۲۱ھ : ۱ : ۱۷۳ :
 (۷) الثعلبی : غرائس المجالس، ص ۳۲ : (۸) H. Ritter :
Das Meer der Seele، لائسن ۱۹۵۵ء، ص ۵۳۹ : (۹)
Mahomet : M. Gaudelroy-Demombynes، پیرس
 ۱۹۵۷ء، ص ۳۷۷۔

(O. Vajda) (وادلرہ)

* **عزب :** ایک عربی لفظ ہے۔ اس کے معنی *
 ہیں وہ مرد یا عورت جس کی شادی نہ ہوئی ہو،
 یعنی "کنوارا یا کنواری"۔ یہ نام تیرہویں اور
 اسیویں صدی عیسوی کے درمیان عثمانی اور دیگر

ترکی ادوار حکومت میں لڑنے والوں کی متعدد قسموں کو دیا جاتا تھا۔ عثمانی فوج کے مختلف دستوں کے سپاہیوں کو، خصوصاً جنہیں دیوشیرمہ [رگ بہ دیوشیرمہ] بھرتی کرتے تھے، خدمت سے سبکدوش ہونے سے پہلے شادی کرنے کی ممانعت تھی اور یہ تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ سب سے پہلے اعزاب، جن کا ہمیں ذکر ملتا ہے، یعنی وہ جنہیں تیرہویں صدی میں ایدین اوغلاری نے بحری فوج میں بھرتی کیا تھا وہ ایسے کنوارے اشخاص تھے جو ساحل کے آس پاس کے گاؤں سے بھرتی کیے گئے تھے۔ اس طرح یہی نام غالباً قونیہ کی سلجوق مملکت نیز اس کے بعد قائم ہونے والی ان چھوٹی چھوٹی مملکتوں کے بحری سپاہیوں کو بھی دیا جاتا تھا جن کا سمندری ساحلوں پر قبضہ تھا۔

یہی نام عثمانی عہد کے ابتدائی زمانے سے ان سب تیر اندازوں کے لیے بھی استعمال کیا جاتا تھا جو خاص طور پر بعض مہمات کے لیے حسب ضرورت بھرتی کیے جاتے تھے اور جن کا کام یہ ہوتا تھا کہ توپ خانے اور پنی چریوں کے آگے دشمن کے بالکل بالمقابل کھڑے ہو کر تیروں کی بوجھار سے لڑائی کا آغاز کریں۔ گمان غالب یہ ہے کہ ان کا یہ نام بھی اس لیے رکھا گیا تھا کہ یہ لوگ بھی غیر شادی شدہ ہوتے تھے۔ یہ عزب صوبوں کے ہر یس یا تیس گھرانوں میں سے ایک ایک کے حساب سے لیے جاتے تھے اور جب تک ملازمت میں رہتے ان کی تنخواہ کا بندوبست انہیں گھرانوں کی ادا کردہ رقوم سے کیا جاتا تھا جو لگان کا بدل سمجھی جاتی تھیں [رگ بہ عوارض]۔

چودھویں صدی عیسوی کے وسط سے ان کے علاوہ کچھ اور عزب بھی ہوتے تھے جو عثمانی قلعوں کی محافظ فوج کی خدمات انجام دیتے تھے اور قلعہ عزبلری کے نام سے موسوم تھے۔ ان کی تنظیم

کم و بیش پنی چریوں اور دیگر اوجاقوں کی طرح تھی جنہیں دیوشیرمہ بھرتی کرتے تھے: (گو وہ خود اس طرح بھرتی نہیں کیے جاتے تھے) اور خزانہ سلطنت سے انہیں تنخواہ مائی تھی۔ اگرچہ وہ سب بھرتی ہوتے وقت کنوارے ہی ہوتے ہوں گے، لیکن انہیں بعد میں شادی کرنے کی اجازت ضرور دی جاتی ہوگی کیونکہ ان جیوش کی اسامیاں موروثی طور پر ان کے لائق بیٹوں کو مل سکتی تھیں۔ سولہویں صدی عیسوی کے بعد قلعہ عزبلری سے کبھی کبھی پل بنانے اور سفر مینا (لغیم جی لر) کا کام بھی لیا جاتا تھا۔ شاید یہی وہ عزب تھے جن کی بابت D'ohsson (Tableau، ۷ : ۳۰۹) نے بیان کیا ہے کہ انہیں ذخائر حرب کی حفاظت پر مامور کیا جاتا تھا اور بعد ازاں جیوش جیبہ جی میں شامل کر لیا گیا تھا۔ وہ یہ بھی لکھتا ہے (Tableau، ۷ : ۳۶۳) کہ وہ اگرچہ درحقیقت جیبہ جی تھے، لیکن ان کو اکثر، خاص کر مصر میں، عزب ہی کہتے تھے۔ ان جیوش میں ان کی ”شمولیت“ غالباً اس وقت عمل میں آئی جب انہیں دیوشیرمہ نے بھرتی کرنا چھوڑ دیا۔ ”سرحدی“ عزبوں کا حوالہ بعد کے زمانے میں Juchereau de Saint-Denys نے بھی دیا ہے (Revolutions، ۱۰ : ۹۰)۔ نویں صدی عیسوی کے دوسرے عشرے میں (نظام جدید کے ہبوط اور پنی چریوں کی موقوفی کے درمیانی زمانے میں) وہ عزبوں کو سرحد قلری کی فہرست میں شامل کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ یہ ایک منتخب پیادہ دستہ تھا جسے سرحدوں پر متعین کیا جاتا تھا۔

آخر میں یہ بیان کر دینا بھی ضروری ہے کہ عثمانیوں نے ایدین اوغلاری کی یہ روایت جاری رکھی کہ عزبوں کو بحری فوج میں تنخواہ دار بندو قچیوں کی حیثیت سے بھرتی کر کے افسروں (رئیسوں) کے ماتحت کمپنیوں میں منظم کیا جائے۔ ان افسروں

کے لیے جہاز کی کمانداری یا امارت بحری (جس کے قریب ہی عزبوں کی بارکیں تھیں) کے کسی بڑے عہدے، مثلاً اس کے کابینہ تک ترقی کرنا ممکن تھا۔ امارت بحری کے اوجاق کے جوان بھی عزب ہی سمجھے جاتے تھے اور بحری ماسورین کی طرح خزانے ہی سے تنخواہ ہاتے تھے۔ ان کا کام یہ تھا کہ جب تک بحری جہاز گودی میں ٹھہرے رہیں، وہ ان کی حفاظت کرتے رہیں۔

مآخذ: (۱) مصطفیٰ لوری: نتائج التوفوعات،

Tableau de l'Empire: d'Ottoman (۲) : ۱۳۳ : ۱

Ottoman : ح ۲، محل مذکور: (۳) Des : Hammer

: ۲، Osmanischen Reichs Statesverfassung, etc.

: ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۸۶، Zinkeisen (۴) : ۲ : ۲۰۰ : (۵)

Legend : Kramers در (۱) لائڈن، بار اول: (۶)

اوزون چار شیلی: عزب، در (۲) : (۳) Bowen و Gibb

: Islamic Society and the West، ج ۱ (حصہ اول)،

بمدد اشارہ۔

(H. BOWEN)

عزرائیل: (جنہیں اہل یورپ کے ادب میں عزرائیل بھی لکھا جاتا ہے) موت کے فرشتے کا نام! ان کا شمار بڑے ملائکہ میں اور حضرت جبرائیل، حضرت میکائیل اور حضرت اسرافیل علیہم السلام کے بعد ہوتا ہے۔ [قرآن مجید اور صحیح احادیث میں اس نام کی صراحت نہیں آئی، البتہ "ملک الموت"، یعنی موت کا فرشتہ ضرور مذکور ہے۔ بعض آثار میں عزرائیل کا نام آیا ہے (ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۱: ۴۷)۔ جب اللہ تعالیٰ نے آدمؑ کو پیدا کرنا چاہا تو جبرائیلؑ کو اس غرض کے لیے زمین کی مختلف قسم کی مٹی سے مٹی بھر لانے کا حکم دیا۔ زمین نے اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کی، جس پر جبرائیلؑ کو رحم آگیا۔ پھر یہی معاملہ میکائیلؑ اور اسرافیلؑ سے پیش آیا۔ اس کے بعد

جب عزرائیلؑ کو حکم ملا تو الھوں نے زمین کی درخواست کو درخور اعتنا نہ سمجھا اور رحم کھائے بغیر اللہ کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے مٹی بھر مختلف عناصر زمین اللہ کے حضور پیش کر دیے تو اللہ تعالیٰ نے انہیں رحم کی کمی (قلة الرحمة) کی وجہ سے موت کا فرشتہ مقرر فرمایا۔ [یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے موت کو پیدا کیا تو عزرائیلؑ کو فرشتہ موت مقرر کر دیا۔ قرآن مجید کی بعض آیات (دیکھیے ۴۸: [النساء] : ۹۷ : ۶ [الانعام] : ۹۴ : ۱۶ [النحل] : ۲۸) کی تفسیری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے فرشتے عزرائیلؑ (ملک الموت) کے اعوان و انصار ہیں۔ یہ پورے کا پورا عملہ موت وارد کرنے اور روح قبض کرنے کے سلسلے میں خدمات انجام دیتا ہے۔ سورۃ النزعۃ میں ہے: وَالنَّازِعَاتُ غَرَقًا (۱) وَالنَّشِيطَاتُ لَا تَكُنَّ لَكَ كَاهِنًا (۲) یعنی قسم ہے غوطہ لگا کر گھسیٹ لانے والوں کی اور ہند کھول کر چھڑا دینے والوں کی۔ اول الذکر سے مراد وہ فرشتے ہیں جو کافر اور بے دین لوگوں کی روحمیں ان کے جسم سے بزور کھینچ لیتے ہیں اور مؤخر الذکر سے مراد وہ فرشتے ہیں جو مؤمنین کی روحمیں ان کے جسموں سے آسانی اور نرمی سے نکالتے ہیں۔ [سورۃ السجدۃ میں موت کے فرشتے کا ذکر بصیغہ واحد ہے: قُلْ يَتَوَكَّلْكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ (۳۲) [السجدۃ] : ۱۱، یعنی اے رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! آپؐ کہہ دیجیے کہ موت کا فرشتہ، جو تم پر مقرر کیا گیا ہے، تمہاری روحمیں قبض کر لیتا ہے؛ پھر تم اپنے پروردگار کی طرف لوٹائے جاؤ گے۔ اس آیت کی تفسیر میں مفسرین نے لکھا ہے کہ ملک الموت سے مراد عزرائیلؑ ہیں۔ قتادہ وغیرہ کا قول ہے کہ ان کے بہت سے اعوان اور کارندے ہیں؛ چنانچہ قرآن مجید میں بھی اشارہ

سروج الذهب، مطبوعہ پیرس، ۱: ۵۱: (۷) ابن الأثیر: الكامل،
 طبع Tornberg، ۱: ۷: (۸) الدیار بکری: تاریخ الغمیر،
 قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۳۶: (۹) الثعالبی: قصص الأنبياء،
 قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ۱۲۳: ۲۱۶: (۱۰) مجیر الدین العنبلی:
 کتاب الأنس الجلیل، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱: ۱۶: (۱۱)
 البخاری، کتاب الجنائز، باب ۶۹: (۱۲) مطہر بن طاہر
 المقدسی: کتاب البدء والتاریخ، طبع Huart، ۱: ۱۷۵:
 ۲: ۲۱۳: (۱۳) [ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۱:
 ۱۳۷].

(A. J. WENSINCK [و ادارہ])

عزت پاشا: (احمد عزت فرگج، ۱۸۶۴ *

تا ۱۹۳۷ء) ایک عثمانی سپاہی اور سیاست دان۔
 احمد عزت ایک مقدونی (Macedonian) بستی کوریجہ
 (موجودہ کوریجہ، جنوب مشرق البانیہ) میں پیدا
 ہوا، جو ولایت مناسٹر (موجودہ بشولا، جنوبی
 یوگوسلاویہ) میں واقع ہے۔ اس کے خاندان کا تعلق
 اپنے علاقے کے معزز عثمانی مسلمانوں سے تھا۔ اس
 بارے میں قدرے اختلاف ہے کہ وہ لسلّا ترک
 تھا یا البانوی (دیکھیے اینال، ص ۲۰۲، بحوالہ
 جنرل علی فؤاد [اردم] و Klinghardt، ص ۱۲)۔
 اس نے ترکیہ کے خاندانی اسما کے قانون، مجریہ
 ۱۹۳۴ء کے تحت فرگج کا نام اختیار کیا۔

عزت پاشا کا والد حیدر عثمانی غیر فوجی
 سرکاری ملازمت اختیار کر کے متصرف کے عہدے
 تک پہنچا۔ عزت پاشا نے آغاز میں اپنے دادا
 تیموت کے زیر عاطفت نسلیک میں پرورش پائی۔ پھر
 اپنے والد کے زمانہ ملازمت میں مقدونیہ، آناطولی
 اور استانبول میں رہا۔ تیرہ سال کی عمر میں وہ
 استانبول میں ثانوی مدرسہ حرب میں داخل ہوا اور
 ۱۸۸۱ سے ۱۸۸۷ء تک حریہ [رگ باں] میں رہا،
 جہاں اس نے باقاعدہ عسکری تربیت حاصل کرنے
 کے بعد اعلیٰ مناصب کے نصاب کی تکمیل کی

ہے کہ عزرائیل تنہا قبض روح کا کام انجام نہیں
 دیتے: ان کے ماتحت بہت سے فرشتے اس میں
 شریک ہوتے ہیں (دیکھیے [النساء]: ۹۷: ۴۷
 [محمّد]: ۲۷: ۱۶ [النحل]: ۲۸، ۳۲)۔ حدیث
 میں بھی آیا ہے کہ ان کے اعوان سارے جسم
 سے روح نکالتے ہیں۔ جب روح حلقوم تک پہنچ
 جاتی ہے تو ملک الموت اس روح کو سنبھال
 لیتا ہے۔ ایک روایت میں مروی ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک انصاری کے سرہانے
 ملک الموت کو دیکھا تو آپؐ نے فرمایا: ”اے
 ملک الموت! یہ میرا صحابی ہے، مؤمن ہے، اس سے
 نرمی اختیار کرو“۔ ملک الموت نے عرض کیا:
 ”آپ مطمئن رہیے، میں تو ہر مؤمن سے نرمی برتتا
 ہوں۔ میں تو اپنی مرضی سے ایک بچہ کی بھی
 روح قبض نہیں کر سکتا جب تک اللہ تعالیٰ
 کا حکم نہ ہو“ (ابن کثیر: تفسیر، بذیل آیت
 مذکورہ)۔

جب ایک مؤمن بستر مرگ پر ہوتا ہے تو
 موت کا فرشتہ اس کے سرہانے کھڑا ہوتا ہے اور اس
 کی روح اس کے بدن سے رفق اور نرمی سے نکالتا ہے،
 لیکن کوئی غیر مؤمن مرتا ہے تو موت کا فرشتہ
 نہایت سختی کے ساتھ اس کی روح کو اس کے بدن
 سے گھسیٹ کر نکالتا ہے: روح کے لیے بہشت کا
 دروازہ بند کر دیا جاتا ہے اور اسے اٹھا کر پھر زمین
 پر پھینک دیا جاتا ہے۔ اس کے لیے اذیت اور تکلیف
 کا دور شروع ہو جاتا ہے۔

مآخذ: قرآن مجید کی تفاسیر، بالخصوص بذیل
 ۳۲ [السجدة]: ۱۱: (۲) کتب احادیث، محمد
 مفتاح کنوز السنۃ: (۳) الفزالی: الدر الفاخرة، طبع
 L. Gautier، ص ۷۷ بعد: (۴) الکسانی: عجائب الملکوت،
 مخطوطہ لائیڈن، مجموعہ Warn، عدد ۵۳۸، ورق ۲۶: (۵)
 الطبری: تاریخ، مطبوعہ لائیڈن، ۱: ۸۷: (۶) المسعودی:

(مؤخر الذکر نصاب میں وہ چودہ طلبہ کی جماعت میں نویں نمبر پر کامیاب رہا)۔ وہ اپنی ملازمت میں بڑی تیزی سے ترقی کرتا چلا گیا: کپتان (۱۸۸۷ء)، کول آغاسی (۱۸۸۹ء)، میجر (۱۸۹۴ء)، لیفٹیننٹ کرنل (۱۸۹۸ء)، کرنل (۱۹۰۱ء)، بریگیڈیئر جنرل (۱۹۰۵ء)، لیفٹیننٹ جنرل (فریق)، (۱۹۰۷ء)، جنرل (برنجی فریق، ۱۹۰۸ء) اور مارشل (۱۹۱۸ء) - ۱۹۱۳ء میں زندگی بھر کے لیے سلطان کا انڈی کانگ (باور اکرم) مقرر ہوا۔ ۱۹۱۲ء میں اسے مجلس اعیان (senate) کا رکن بھی بنا دیا گیا۔

حربہ سے فراغت کے بعد وہ فوجی جغرافیہ کے مضمون کا استاد، لیز عثمانی فوجی مدارس کے ناظر اعلیٰ Colmar Baron von der Goltz-Pasha کا نائب مقرر ہوا۔ جرمنی میں اعلیٰ فوجی تربیت پانے (۱۸۹۱ تا ۱۸۹۴ء) اور لاذقیہ (شام) میں مختصر سی سرکاری ملازمت کرنے کے بعد ۱۸۹۵ء-۱۸۹۶ء میں صوفیہ کے عثمانی سفارت خانے میں فوجی اسی مقرر ہوا۔ جب ایک منظور نظر درباری کو ہائی کمشنر بنا دیا گیا تو اس نے اپنے تبادلے کے لیے درخواست پیش کی۔ بولان اور ترکیہ میں جنگ چھڑی تو وہ تسالیہ (Thessaly) کے محاذ پر ترک افواج کا کمانڈر اور فوجی نقل و حرکت کا منصرم مقرر ہوا۔ بددیانتی اور نااہلی کے خلاف اس کے مضبوط ترین اقدام کی بنا پر اس کی باب عالی میں جواب طلبی ہوئی اور سزا کے طور پر اسے ۱۸۹۷ء میں دمشق تبدیل کر دیا گیا۔ وہاں بھی اس نے اپنی فوجی اور سفارتی صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا۔ ۱۹۰۲ء میں اس نے جبل دروز کی بغاوت کو فرو کیا اور عقبہ کے نزدیک حجاز ریلوے کی تعمیر کی نگرانی کی۔ ۱۹۰۳ء سے ۱۹۰۸ء تک اس نے یمن میں علی رضا پاشا (بعد ازاں وزیراعظم) کے چیف آف دی

سٹاف کی خدمات سر انجام دیں، جس کے عساکر کو امام یحییٰ کی زیر کمان زیدی افواج کی بڑھتی ہوئی طاقت کو کھٹکنے کے لیے بھیجا گیا تھا۔ پھر وہ حدیدہ کا سالار عسکر بنا دیا گیا۔ نوجوان ترکوں کی بغاوت کے زمانے میں وہ لبنان میں گرمائی رخصت گزار رہا تھا کہ اسے استانبول آنا پڑا۔

عزت پاشا کی von der Goltz کے بہترین شاگرد کے طور پر شہرت، یمن میں اس کا حربی تجربہ اور سلطان عبدالعزیز کی حکومت کی بدعنوانیوں کے خلاف آواز بلند کرنے میں اس کی عہدیم المثال جرات کا مظاہرہ دیکھتے ہوئے اسے ۱۹۰۸ء کی بغاوت کے بعد عثمانی افواج کا سالار اعلیٰ بنا دیا گیا۔ اڑھائی سال تک اس نے von der Goltz اور محمود شوکت پاشا کے ساتھ مل کر کام کیا۔ اس عرصے میں اس نے افسروں اور غیر کمیشن یافتہ افسروں کے نظام تربیت کی اصلاح کے علاوہ محفوظ فوج کے افسروں کی جماعت تیار کی اور فوجی نقل و حرکت کے لیے نئے طرز کے فوجی دستے بھرتی کیے تاکہ سلطنت عثمانیہ کے پوری مقبوضات کا دفاع ہو سکے۔ ۱۹۰۹ء کے جبوابی انقلاب کے دوران میں "حرکت اردوسی" کے استانبول کے قریب پہنچنے تک عزت پاشا نے دارالخلافہ میں امن و امان برقرار رکھا۔ وزیر حرب محمود پاشا اور اس کے عہدیم استاد von der Goltz کے درمیان اختلافات رونما ہوئے تو عزت پاشا نے دوبارہ بعض ہولا چلایا۔ شوکت پاشا نے البانیا کی غور و خوض میں جو طریق عمل اختیار کیا، اس سے عزت پاشا کو اختلاف تھا اور وہ فوجوں کی نقل و حرکت اور ذاتی انتظامات میں وزیر حرب کی مداخلت سے کبیدہ خاطر تھا۔ اسی دوران میں امام یحییٰ نے دوبارہ بغاوت کی اور یمن کے دارالحکومت صنعاء کا محاصرہ کر لیا۔ یمن میں ترکی کے سپہ سالار اعظم

عبداللہ پاشا کی وفات (فروری ۱۹۱۱ء یا دسمبر ۱۹۱۲ء) کے بعد عزت پاشا کو اس کی جگہ بھیج دیا گیا جبکہ وہ بطور سالار اعلیٰ رخصت پر تھا۔ اس نے یمنی دارالحکومت صنعاء کو محاصرے سے نجات دلائی اور دعان کے مقام پر صلحنامہ طے کیا، جس کی رو سے امام یحییٰ کو زیدی فرقے کا روحانی اور دنیوی پیشوا تسلیم کر لیا گیا اور اسے سلطان کی طرف سے افسر مقرر کرنے کا اختیار مل گیا۔ اس کے بدلے امام یحییٰ نے سلطان کی سیادت تسلیم کر لی اور شمال میں سید ادریس کی باغی فوجوں کا مقابلہ کرنے کے لیے عثمانی عساکر کے ساتھ اتحاد قائم کر لیا۔

پہلی جنگ بلقان کے چھڑ جانے پر یمن میں عزت پاشا کو یہ پریشان کن خبر ملی کہ نئے وزیر حرب ناظم پاشا نے اس کی احتیاطی جنگی تدبیروں کو نظر انداز کرتے ہوئے اور مکمل تیاری کیے بغیر حملہ کرنے کی ٹھانی ہے۔ ذرائع مواصلات کی مشکلات کی بنا پر عزت پاشا اس وقت واپس آسکا جبکہ ترک فوجیں دارالخلافہ کے بیرونی دروازے، یعنی چتالجه، تک پسپا ہو چکی تھیں۔ ۲۳ جنوری ۱۹۱۳ء کو انجمن اتحاد و ترقی کے ارکان نے ایک پرامن انقلاب کے بعد اقتدار پر قبضہ کر لیا اور عزت پاشا کو محمود شوکت کی نئی کابینہ میں بری اور بحری فوجوں کے سپہ سالار اعظم کا عہدہ پیش کیا گیا۔ شروع شروع میں اس نے انجمن اتحاد و ترقی کی سازش کی مخالفت کرتے ہوئے (اس منصب کو قبول کرنے سے) انکار کیا کیونکہ اسے ناظم پاشا کی وفات کا انتہائی دکھ تھا جو کہ انقلاب میں گولی مار کر ہلاک کر دیا گیا تھا، لیکن بعد ازاں اس نے جنگ بلقان کے خطرے اور اس اندیشے کے پیش نظر کہ کہیں یہ منصب انور پاشا [رگ باں] کو، جسے وہ اپنے سے فروتر سمجھتا

تھا، لے مل جائے، اس مسئلے پر دوبارہ سوچ بچار کیا۔ قاعدے کے مطابق ۳۰ جنوری ۱۹۱۳ء کو عزت پاشا کا نام باش کماندان وکیلی (ڈپٹی کمانڈر انچیف) کے منصب کے لیے لیا گیا؛ خود سلطان برائے نام باش کماندان تھا۔ یہ واقعات جون میں انجمن اتحاد و ترقی کے مخالف سازشیوں کے ہاتھوں محمود شوکت کے قتل کے بعد رونما ہوئے، جو کہ سعد حلیم پاشا کی کابینہ میں وزیر حرب تھا۔ عزت پاشا کے پاس متحدہ بری اور بحری فوجی کمان تھی۔ جولائی ۱۹۱۳ء میں دوسری جنگ بلقان کے زمانے میں اس نے ادرنہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ چونکہ وہ بری و بحری فوجوں کی کمان کو فوقیت دیتا تھا، اس لیے چرکسلی محمود پاشا عبوری طور پر وزیر حرب کے طور پر کام کرتا رہا۔ ۱۹۱۳ء کی خزاں میں اس نے ایک معاہدہ کیا، جس کی رو سے جنرل سانڈرس (Otte Liman von Sanders) کی زیر سرکردگی جرمن فوجی مشن ترکی میں لایا گیا۔

عزت پاشا کو متذکرہ جرمن فوجی مشن کے حد سے بڑھے ہوئے اختیارات پسند نہ تھے۔ اس کے خیال میں وہ عثمانیوں کی اعلیٰ فوجی کمان کے لیے خطرے کا باعث بن سکتے تھے۔ جنگ ہائے بلقان کے بعد نا اہل افسروں کی تطہیر عزت پاشا کو اگرچہ ناپسند نہ تھی، لیکن یہ وسیع پیمانے پر بے سوچے سمجھے ہوئی تھی اور اس کے پیچھے سیاسی عزائم کار فرما تھے۔ برسر اقتدار انجمن اتحاد و ترقی سے ان اختلافات کا یہ نتیجہ نکلا کہ ۱۹۱۳ء کے اواخر میں اسے وزیر حرب اور باش کماندان وکیلی کے عہدے سے مستعفی ہونا پڑا۔ اس کا جانشین انور پاشا [رگ باں] ہوا۔ عزت پاشا کے اپنے بیان کے مطابق (ایتال، ص ۱۹۷۹ء؛ Klinghardt، ص ۲۳۱ بعد) حکومت عثمانیہ نے اسی زمانے میں

عزت پاشا کو البانیا کا فرمانروا بنانے کی حمایت کی تھی۔ اگرچہ اس تجویز کے حامی استنبول اور البانیا میں موجود تھے، تاہم عزت نے اس اندیشے کی بنا پر اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا کہ کہیں البانیا کو اس کی وجہ سے کوئی نقصان ہو۔

عزت پاشا نے دو سال لیم سیکندوشالہ حالت میں گزارے، لیکن ۱۹۱۶ء کے آغاز میں اس نے دبار ہکر کو صدر مقام بنا کر روسیوں کے خلاف فوج کی کمان سنبھال لی۔ اس سے ایک سال پیشتر ترک افواج کو انور پاشا کی سرکردگی میں صاری قش کے مقام پر بیاہ کن شکست ہوئی تھی، جس سے مشرق معاذ تقریباً ٹوٹ چکا تھا۔ عزت پاشا زیادہ سے زیادہ یہ ٹرمسکا تھا، نہ ابھی در ماندہ اور بے سرو سامان فوج کو نئے ٹر روسیوں کی پیش قدمی کو آرمینیا اور کردستان کے پہاڑوں میں روک دے۔ جب فروری ۱۹۱۸ء کی بعوب نے روسی فوجوں کی مزاحمت کو حصہ لے کر دے، تو عزت پاشا نے درخواست کی کہ اسے اس سے سیکندوس ٹر دیا جائے کیونکہ اس معاذ کی پہلی سی افسر نہ رہی تھی۔ بعد ازاں وہ اس عثمانی فوجی وفد کا رکن بنا جس نے Brest Litovsk میں روس اور بخارست میں رومانیہ کے ساتھ صلح کی گفت و شنید میں حصہ لیا (دسمبر ۱۹۱۷ تا مئی ۱۹۱۸ء)۔

مصلحتی شامی معاذ کے ٹوٹ جانے کے بعد طلعت و انور کی کابینہ مستعفی ہو گئی۔ احمد توفیق پاشا نے وزارت بنانے کی کوشش کی، لیکن وہ ناکام رہا۔ اس کے بعد یہ کام عزت پاشا کے سپرد ہوا اور اس نے بطور صدر اعظم ۱۴ اکتوبر سے ۱۱ نومبر ۱۹۱۸ء تک کام کیا۔ اس حکومت میں انجمن اتحاد و ترقی کے بعض اعتدال پسند ارکان کے علاوہ، جن میں وزیر مالیات جاوید (رک بان) قابل ذکر ہے، جنگ کا مخالف جتنا بھی شامل تھا، جس کی

تشکیل ۱۹۱۸ء کے اوائل میں ہوئی تھی۔ مزید برآں اس میں علی قلی (اوکیار)، بحریہ کے نامور ہیرو حسین رؤف (اور بے) اور شاہی مؤرخ عبدالرحمن شرف جیسی متعدد غیر سیاسی شخصیات کو بھی لیا گیا۔ سب سے اہم کام معاہدہ امن کا تصفیہ تھا۔ عزت پاشا نے اتحادی طاقتوں سے مختلف ذرائع سے رابطہ قائم کیا۔ برطانوی جریل ٹاؤنشنڈ Charles Townshend کو، جسے ۱۹۱۶ء میں کوت العصارہ کے مقام پر گرفتار کیا گیا تھا، نائب امیر البحر Sir Somerset Arthur Gough Calthorpe کے مستقر میں، جو کہ بحیرہ ایجہ کے جزیرہ لنوس کی بندرگاہ مدروس میں تھا، بھیجنا بہت مفید ثابت ہوا۔ عثمانی وفد کے سربراہ حسین رؤف اور راشد حکمت (نائب معتمد امور خارجہ) تھے۔ صدر اعظم کی ہدایات کے مطابق ارکان وفد نے اس امر پر اصرار کیا کہ جرمن اور آسٹروی فوجی وفد متعینہ ترکیہ کی واپسی کی ضمانت دی جائے، تاہم انہوں نے اتحادیوں کا یہ مطالبہ مان لیا کہ وہ بڑے بڑے شہروں، بندرگاہوں اور ریلوے جنکشنوں پر، جو کہ ابھی دولت عثمانیہ کے زیر نگیں تھے، قابض رہیں گے۔ صلح نامے کی بعض شرائط وضاحت طلب تھیں، لیکن اتحادیوں سے تعلقات استوار کرنے کے لیے عزت پاشا نے یہ حکم دیا کہ جب ۳ اکتوبر کو صلح نامے پر عملدرآمد کا آغاز ہو تو برطانوی فوجوں کی پیش قدمی میں رکاوٹ نہ ڈالی جائے اور انہیں موصل اور سکندریہ پر قبضہ کرا دیا جائے۔ اس فیصلے سے مصطفیٰ کمال پاشا نے، جو کہ شامی معاذ کا کمالدار تھا، سخت اختلاف کیا اور ان دونوں کے درمیان تیز و تند تاروں کا تبادلہ ہوا (یہ تار کمال پاشا نے ۱۹۲۶ء میں شائع کر دیے)۔

جب یہ معلوم ہوا کہ ۲ نومبر ۱۹۱۸ء کو انور، طلعت، جمال اور انجمن اتحاد و ترقی کے

بن جائیں گے۔ ان کے شدید انکار کی بنا پر عزت پاشا اور اس کے رفقا کو مارچ ۱۹۲۱ء میں اس شرط پر استانبول جانے کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنے سرکاری مناصب سے مستعفی ہو جائیں گے۔ جون میں عزت پاشا جب دوبارہ احمد توفیق کی کابینہ میں بطور وزیر خارجہ شامل ہوا تو اسے مصطفیٰ کمال کی طرف سے ایک ملامت آمیز تار ملا۔ اس کے جواب میں اس نے وعدے سے روگردانی کا یہ جواز پیش نہیں کیا کہ اسے زور و جبر سے شامل کیا گیا ہے بلکہ اس نے یہ توجیہ بیان کی کہ وطن دوستی اور اخلاق کا یہ تقاضا تھا کہ وہ کابینہ کا رکن بن جائے۔ نومبر ۱۹۲۲ء تک سلطان کی حکومت کے برخاست ہونے تک وہ اپنے منصب پر کام کرتا رہا۔

عزت پاشا غیر معمولی لیاقت کا مرد میدان اور اعلیٰ درجے کا محب وطن تھا۔ Pomiankowski نے، جو ترکیہ میں آسٹریا کا فوجی مدارالمہام اور دولت عثمانیہ کے آخری سالوں کے فوجی اور سیاسی معاملات کا قابل اعتماد مبصر تھا، ۱۹۱۴ء میں عزت پاشا کے مستعفی ہونے پر لکھا: ”وہ اپنے زمانہ اقتدار کا روشن خیال اور آزمودہ کار سپاہی ہے اور صرف وہی ایک ایسا سپہ سالار ہے جس کی صلاحیت اور استعداد کار کی بنا پر تعظیم کی جاتی ہے“ (ص ۳۸)۔ بہت سے مواقع پر اس نے اپنی انتظامی اور سفارتی صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا، لیکن وہ عمر بھر سیاسی جوڑ توڑ اور گروہ بندی سے متنفر رہا۔ یہ اس کی بدنصیبی تھی کہ وہ فوجی مناصب کی بلندیوں پر اس وقت فائز ہوا جب کہ سیاسی اور فوجی مسائل آپس میں خطرناک حد تک الجھے ہوئے تھے، جو کہ اندرونی خلفشار اور زوال سلطنت کی بنا پر آخر الامر خارجی دباؤ کے تحت سلطنت کے مٹ جانے پر منتج ہوئے۔ احساس

دوسرے سرکردہ ارکان اپنی جنگی پالیسیوں کے متعلق ہر قسم کی ذمے داریوں سے بچنے کی خاطر استانبول سے فرار ہو گئے ہیں تو عزت پاشا کی سیاسی حیثیت بری طرح متاثر ہوئی۔ اسے ان کے فرار کا پیشگی علم نہ ہوسکا، چنانچہ اس نے کوشش کی کہ جرمن اور آسٹروی حکام ان مفروروں کو اودسہ Odessa سے واپس کر دیں (اس ضمن میں اسے حقیقی امداد میسر نہ آئی)۔ سیاسی دباؤ سے مجبور ہو کر عزت پاشا نے ۸ نومبر کو استعفا دے دیا اور تین دن بعد سلطان نے اس کی اعتدال پسند حکومت کو برطرف کر کے انجمن اتحاد و ترقی کے مخالف احمد توفیق کو وزارت بنانے کی دعوت دی۔

۱۹۱۹ء میں عزت پاشا ملی اتحاد کے پیش نظر ایک مختصر عرصے کے لیے، جب کہ یونانی افواج ازمیر میں اتر چکی تھیں، داماد فرید ثانی کی حکومت میں بطور وزیر بے محکمہ شامل ہو گیا۔ جولائی ۱۹۱۹ء میں اس نے فرید کی دوسری کابینہ میں ”کمالی باغیوں“ کے خلاف فوجی مہم میں شریک ہونے سے انکار کر دیا، لیکن اکتوبر ۱۹۲۰ء میں احمد توفیق کی کابینہ میں، جس نے زیادہ مصلحانہ رویہ اختیار کیا ہوا تھا، بطور وزیر داخلہ شامل ہونا منظور کر لیا۔ دسمبر ۱۹۲۰ء میں عزت پاشا اور صالح خلوصی (کزراک) پاشا کو مصطفیٰ کمال پاشا اور اس کی مجلس ملی کبیر سے تصفیے کے لیے بلجیک (انقرہ کی درمیانی منزل) بھیجا گیا، لیکن مصطفیٰ کمال نے وفد کی نمائندہ حیثیت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور اپنے مہمانوں کو دارالخلافہ میں واپس جانے سے روک دیا۔ مصطفیٰ کمال کو توقع تھی کہ چرکس ادھم کے زیر کمان چھاپا ماروں اور یونانی افواج کے خلاف کمالی ترکوں کی کاسیابی سے متاثر ہو کر ارکان وفد اس کے طرفدار

فرض کی بنا پر اس نے کبھی کسی ذمے داری سے پہلو نہیں کیا۔ اس نے دیہانت داری سے شاذ ہی اسے دیر تک کام کرنے دیا ہو؛ اسی وجہ سے اس نے کئی بار اپنے آجے کرانے پر ہانی پھرتے دیکھا۔ جب کام پکڑ جاتا تو اسے اصلاح کے لیے دوبارہ ہلا لیا جاتا۔ سیاست میں اعتدال پسندی اور سیاسی جماعتوں سے عدم وابستگی کی بنا پر اس نے اتحادی اور غیر اتحادی گروہوں، کمالیوں اور غیر کمالیوں کے درمیان توازن قائم رکھا۔ وہ نادم آخر دولت عثمانیہ کا وفادار رہا اور بالآخر جمہوریہ ترکیہ کے قیام کے بعد اپنے گھر، یعنی استانبول میں خاموشی سے زندگی گزار کر راہی ملک عدم ہوا۔

مآخذ : (۱) *Denkwürdigkeiten des Mar-*

Karl Klinghardt، ترجمہ مرتبہ *schalls 1:2:1 Pascha*

لائبریک : ۱۹۲۷ء : (۲) ابن الاسین اہمال : عثمانی دور

سوں صدراعظم، استانبول، ۱۹۴۰ء تا ۱۹۵۳ء، کراہے ۱۲

ص ۱۹۷۳ء تا ۲۰۲۸ء، جو زیادہ تر (تا ص ۲۰۰۱)

اہمال کی درخواست پر عزت پاشا کے خود نوشت سوانحی

حاک کے پر مشتمل ہے : (۳) شہر احمد عزت پاشا بن خاٹرائی،

راکشتم (استانبول)، اپریل ۱۹۲۸ء تا جون ۱۹۲۸ء

(۴) عزت پاشا کے بیٹے پروفسر جہد فرج کا انٹرویو،

مطبوعہ استانبول، اپریل ۱۹۶۵ء : (۵) فیروز احمد :

The Young Turks... 1908-1914، آکسفورڈ : ۱۹۶۹ء

(۶) *Caucasian* : P. Muratoff و W. B. D. Allen

Battlefields، کیمبرج : ۱۹۵۳ء : (۷) [مصطفی کمال اتاترک]

ایسوک ہزارین خاٹرہ لریلین صفیہ لری، بار اول،

در حاکمیت ملیہ، (القرہ) و ملت (استانبول)، ۱۳ مارچ تا

۱۲ اپریل ۱۹۲۶ء و فرانسیسی ترجمہ، از Jean Dany، در

Revue des Etudes Islamiques، ۱۹۲۷ء و متعدد ترکی

اشاعتیں، از فالح رفی اتای : (۸) وہی مصنف : نطن

۱۹۲۷ء (۱۹۳۴ء : ۲ : ۵۳ تا ۱۲۴) و مواضع کثیرہ : (۹)

تولیس بیگلی اوللو : تورک استلال خرنی : ج ۱ :

مندروس متارکسی و تطبیقی، القرہ ۱۹۶۲ء (ایک سرکاری

تاریخ، مطبوعہ جنل کورمائی پاش کنلیجی حرب تاریخی

دائرمسی : (۱۰) وہی مصنف : اتاترک الادولودہ، ۱۹۱۹ء تا

۱۹۲۱ء ج ۱، القرہ ۱۹۵۹ء : (۱۱) R. H. Davison :

Turkish Diplomacy from Mudros to Lausanne، در

The Diplomats 1919-1939 : F. Gilbert و G. Craig

پرسن ۱۹۵۳ء، ص ۱۷۲ تا ۲۰۹ : (۱۲) Colmar Frehert :

Denkwürdigkeiten : von der Goltz، برلن ۱۹۲۶ء،

ص ۱۷۰ تا ۱۷۹ : (۱۳) J. C. Hurewitz :

Diplomacy in the Near and Middle East، پرسن

۱۹۵۶ء : ۲ : ۳۶ بعد (صلح مندروس کا متن) : (۱۴)

عصمت الونو : الونو خاطرلری، طبع صباح الدین ملک،

استانبول ۱۹۶۹ء : ۱ : ۸۷ بعد : (۱۵) محرم مظلوم

[ایسکورہ] : آرکن حریہ مکتبی (حرب اکادمی سی) تاریخی،

استانبول ۱۹۳۰ء، ص ۲۰۹ : (۱۶) G. Jäschke :

Beiträge zur Geschichte des Kampfes der Türkei um

ihre Unabhängigkeit، در *W. I.* ۵ (۱۹۵۷ء) : ۱ تا

۶۴ : (۱۷) وہی مصنف : *Türk kurumu sarası ile* :

Ilgili İngiliz belgeleri، القرہ ۱۹۷۱ء : (۱۸)

La guerre turque dans la guerre : M. Larcher

mondiale، پیرس ۱۹۲۶ء : (۱۹) Josef Pomian :

Der Zusammenbruch des ottomanischen : Kowaki

Reiches، لائبریک : ۱۹۲۸ء : (۲۰) D. A. Rustow :

The Army and the founding of the Turkish Republic

در *World Politics*، ۱۱ (۱۹۵۹ء) : ۵۱۳ تا ۵۵۲ :

Mahmed Shewket Pasha : Glen W. Swanson (۲۱)

and the German Military Mission in Turkey، در

War, Technology and Society in the Middle East

طبع M. Yapp، لندن ۱۹۷۳ء : (۲۲) Charles :

My Campaign in Mesopotamia : V. F. Townshend

لندن ۱۹۲۰ء، باب ۲ : (۲۳) Ali Türkçeldi :

تھا۔ اس کا ایک بیٹا فواد پاشا مشہور سیاست دان ہوا ہے۔

متعدد مادہ ہائے تاریخ کے علاوہ اس کے دو دیوان ہیں : بہار افکار، جو تقریباً ۱۲۴۰ھ / ۱۸۲۳ - ۱۸۲۵ء میں پایہ تکمیل کو پہنچا اور خزانہ آثار، جو اس کی موت کے بعد ہی مرتب ہو سکا۔ ان میں سے کسی میں بھی اوسط درجے کی شاعری سے بہتر کوئی نمونہ نظر نہیں آتا، تاہم عزت نے اپنی دو عشقیہ مثنویوں کی وجہ سے بڑی شہرت حاصل کی : گلشن عشق، جو ۱۲۲۷ھ / ۱۸۱۲ء میں مکمل ہوئی (طبع سنگی، قسطنطنیہ ۱۲۶۵ھ) ایک مختصر سی داستان محبت ہے۔ یہ قدیم فارسی اسلوب پر لکھی گئی ہے اور اس میں مولانا رومؒ کے صوفیانہ افکار کی جھلک نظر آتی ہے۔ اس کے موضوع سے ایک حسین اور جدت طراز تخیل کا پتا چلتا ہے، لیکن اس سے بھی زیادہ دل پذیر اس کی وہ شاعکار مثنوی ہے جو اس نے کشان میں جلا وطنی کے دوران میں محنت کشان کے ذو معنی عنوان کے ماتحت لکھی۔ یہ اس کی جلاوطنی کا ایک منظوم روزنامہ ہے۔ اس میں مثنوی کی بحر میں بکثرت غزلیں، قصیدے اور تاریخی مادے شامل ہیں۔ اس سے نہ صرف اپنے وقت کے ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ اور مقتدر شخص کے افکار و تخیلات پر روشنی پڑتی ہے، بلکہ سلطان محمود کی اصلاحات کے ابتدائی دور میں یورپی ترکی کی سیاسی زندگی بھی ہمارے سامنے آ جاتی ہے۔ اس تصنیف کی وجہ سے، جس کی زبان خالص ترکی ہے اور جس میں محاورے جابجا استعمال کیے گئے ہیں، عزت ملا کو زبان کے مصلحین اور جدید ادیبوں کی صف میں ایک ممتاز حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔ یہ ۱۲۶۹ھ میں قسطنطنیہ میں لیتھو میں طبع ہوئی۔ ضیا پاشا نے بھی اسے اپنی خرابات : ترک مثنویات (۱۲۹۲ھ) میں شائع

انقرہ ۱۹۴۸ء : *Mondros ve Mudanya müharekeleri Germany and the Otto- : Ulrich Trumpener* (۲۴)
 برلین ۱۹۶۸ء : *oman Empire, 1914-1918* (۲۵)
 انقرہ : *Görüp istiklerim: Ali Fuad Turk geldi*، بار دوم، انقرہ
 ۱۹۵۱ء : *Modern Yemen, : Manfred W. Wenner* (۲۶)
 1918-1966، بالٹی مور ۱۹۶۷ء، ص ۶۴ پیعد۔

(G. W. SWANSON و D. A. RUSTOW)

عزت ملا : کچھ جی زادہ محمد عزت افندی، (سلطان) محمود ثانی کے عہد کا ایک ممتاز ترک مدبر اور شاعر، جو ۱۲۰۰ھ / ۱۷۸۵ - ۱۷۸۶ء میں قسطنطنیہ میں پیدا ہوا۔ وہ قاضی عسکر صالح افندی کا بیٹا تھا۔ اس نے اپنے باپ کے نقش قدم پر چلتے ہوئے قانون و فقہ اور دینیات کی تعلیم حاصل کی۔ آگے چل کر وہ غلطہ [استانبول کا ایک بڑا محلہ] میں ملا کے منصب پر فائز ہوا اور جب اس کے سرپرست حالت افندی پر عتاب ہوا تو وہ بھی اس کی لیٹ میں آ گیا کیونکہ عزت نے اس کی طرف سے کچھ ہجویہ اشعار لکھے تھے، چنانچہ اسے تکفور طاغی (Rodosto) کے قریب کشان میں جلاوطن کر دیا گیا۔ ایک سال بعد اسے معافی مل گئی اور وہ دوبارہ سلطان محمود کا مورد عنایت ہو گیا، جس نے اسے اپنا مصاحب بنا لیا۔ عزت کو اعلیٰ ترین دینی مناصب سے نوازا گیا۔ ۱۲۴۵ھ / ۱۸۲۹ء میں اس نے روس سے معاہدہ صلح کے سلسلے میں ترکیہ کی نمائندگی کی۔ اس نے صلح کے لیے اپنے رجحان طبع کا اعلانیہ اظہار کیا۔ وہ چاہتا تھا کہ ہر قیمت پر صلح کر لی جائے۔ اس بنا پر جنگ کی حامی جماعت اس کی دشمن ہو گئی اور سازش کر کے اسے سیواس میں جلا وطن کرانے میں کامیاب ہو گئی۔ ابھی اسے وہاں پہنچے زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ ۱۲۴۵ھ / ۱۸۲۹ - ۱۸۳۰ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اسے زہر دیا گیا

خصوصیت کے ساتھ قریش میں جن کے ہاں رفتہ رفتہ اسے بڑی اہمیت حاصل ہو گئی [بنو ہاشم کے حلیف قبیلہ بنو شیبان کے لوگ اس کے مجاور تھے۔ قریش اور دوسرے قبائل اس کی زیارت کرتے اور اس پر نذریں چڑھاتے اور اس کے لیے قربانیاں کرتے تھے، اس کی طرف ہدی کے جانور لے جائے جاتے اور تمام بتوں سے بڑھ کر اس کی عزت کی جاتی تھی]۔ یہاں اللات (رک باں) اور المنات (رک باں) کے ساتھ ”ثلیث الوہیت“ کی صورت پیدا ہوئی، اور وہ بھی تین میں سے ایک دیوی بن گئی۔ اگرچہ وہ ان تینوں میں سب سے چھوٹی تھی، پھر بھی کچھ عرصے کے بعد سب پر چھا گئی۔ اعلیٰ مکہ ان تینوں کو ”خدا کی بیٹیاں“ کہا کرتے تھے [اور عزی قریش اور تمام بنو کنانہ کی سب سے بڑی دیوی تھی]۔ قرآن مجید (سورہ ۵۳ [النجم]: ۱۹ بے بعد) سے جہاں ان تینوں کا ذکر آیا ہے، مترشح ہوتا ہے کہ منات ان دونوں کے ماتحت تھی۔ اس کی تصدیق اس واقعے سے بھی ہوتی ہے کہ عزی، اور لات الگ الگ متعدد مقامات پر مذکور ہیں (الطبری: ۱: ۱۸۵؛ ابن ہشام، ص ۱۴۵، ص ۲۰۶، ۲۰۷، ۸۷۱، ۸۷۲، جہاں ساتھ ہی وہ ذکر کا بھی ذکر ہے)۔ جب ۵۳ میں ابو سفیانؓ (بحالت کفر) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر حملہ آور ہونے کے ارادے سے چلے تھے تو العزی اور اللات کے علامتی نشان بھی اپنے ساتھ لے گئے تھے (الطبری: ۱: ۱۳۹۵)۔ یہ واقعہ کہ العزی دونوں دیویوں میں زیادہ اہمیت رکھتی تھی، ابو سفیانؓ کے اس جنگی نعرے سے بھی ظاہر ہے کہ: العزی لنا ولا عزی لکم (عزی ہماری ہے اور تمہاری کوئی عزی نہیں) (الطبری: ۱: ۱۴۱۸) اس کے برعکس دیکھیے: اعلیٰ ہبل (ہبل کی جے ہو)، (ابن ہشام: ص ۵۸۲) اور یہی بات ابن ہشام کی نقل کردہ اس نظم

سجل عثمانی (۵۱۳۱۱): ۳: ۴۶۷: (۳) v. Hammer
 'Gesch. des Osman Reiches' ۳: ۴۶۷: ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰
 'Gesch. der Osman' : Hammer-Purgstall (۴) : ۴۸۶
 'Dichtkunst' ۴: ۱۷۳، ۲۸۴: (۵) وہی مصنف :
 'Hormayr's Archiv' (۱۸۲۳) شمارہ ۲۷ و ۲۸: (۶)
 'Verzeichn. der türk. Handschr.' : Pertsch (برلن)

شمارہ ۱۸۷

(THEODOR MENZEL)

العزى: [ع، تانیث الاعز] غرب کی ایک

قدیم دیوی جس کے نام کا مفہوم ہے ”مضبوط، طاقتور“۔ اس کا تعلق خاص طور پر قبیلہ غطفان سے تھا (یاقوت: ۱: ۲۹۶) لیکن اس کا بڑا استہان [وادی] نخلہ میں [حراض کے مقام پر] اس راستے پر واقع تھا جو طائف سے مکہ مکرمہ کو جاتا ہے (دیکھیے یاقوت: ۴: ۷۵۰ بے بعد) جس کی طرف حسان بن ثابتؓ نے اشارہ کیا ہے (دیوان، مطبوعہ Hirschfeld، قصیدہ شمارہ ۹۱، بیت ۳، جہاں نخلہ ہی پڑھنا چاہیے)۔ یہاں ببول کے تین درخت تھے جن میں سے ایک پر [جاہلی عربوں کے عقیدے کے مطابق] اس دیوی نے ظہور کیا تھا۔ یہیں [ان کا] متبرک پتھر نصب تھا (الواقیدی: ترجمہ Wellhausen، ص ۳۵۱) اور ایک غار بھی جو غیب کھلاتا تھا اور جس میں ان جانوروں کا خون گرا دیا جاتا تھا جو اس دیوی پر بھینٹ چڑھائے جاتے تھے (ابن ہشام: ص ۵۵، ص ۶)۔ یہاں ایک ”گھر“ [زیارت گاہ] کا ذکر بھی ملتا ہے (مثلاً ابن ہشام، ص ۸۳۹) جس کے متعلق Wellhausen کے نزدیک کچھ غلط فہمی ہو گئی ہے، یعنی یہ ”زیارت گاہ“ دراصل العزی کا ایک دوسرا استہان تھا۔ مندرجہ بالا مرکوزوں سے اس کا مت کئی بدوی قبیلوں میں پھیلنا شروع ہوا اور خزاعہ، غنم، کنانہ، بلی اور ثقیف جیسے قبائل میں پھیل گیا اور

میں بھی ملتی ہے (ص ۱۴۵) جس میں زید بن عمرو نے عزی اور اس کی دو بیٹیوں کا ذکر کیا ہے، بشرطیکہ ان سے مراد لات اور مناة ہی لی جائیں۔ خاص عرب کے باہر عزی کی پرستش خاص طور پر حیرہ کے لخمی بادشاہوں کے ہاں ہوتی تھی المنذر رابع اس کی قسم کھاتا ہے (کتاب الاغانی، ۲: ۲۱، نیچے سے ص ۵) اور الحماسہ کے مطابق (ص ۱۱۶) ایک لخمی شہزادے نعمان نے کچھ آدمیوں کو اس کے پاس بھیجا تھا کہ وہ ایک تنازع میں فیصلہ کرے۔ یہاں اس کی پرستش میں ایک خاص قسم کی بے رحمی بھی شامل تھی۔ المنذر رابع نے اس کے لیے گرفتار شدہ چار سو مسیحی راہبات کو قربان کر دیا اور ایک اور موقع پر الحارث الجنبی کے بیٹے کو بھی جسے وہ گرفتار کر لایا تھا، اس کی بھینٹ چڑھایا گیا۔ شامیوں کے ہاں بھی عزی کا نام ملتا ہے، اگرچہ شاذ طور پر۔ وہ لوگ اس نام کے بجائے عادة کو کہتے (یعنی مؤنث ستارہ) کا نام لیتے ہیں، جس سے ان کی مراد یہود کی طرح خاص طور پر صبح کا ستارہ ہے۔ اسی تصور سے یہ بات بھی پوری طرح مطابقت رکھتی ہے جب عربوں نے کنیسہ سینا پر ہلہ بولا تھا، تو بقول Nilus وہ چاہتے تھے کہ نو عمر Theodulos کو صبح کے ستارے کی بھینٹ چڑھا دیں۔ اس طرح عزی کی نوعیت تو متعین کی جا سکتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس طریقے پر ہم زمانہ جاہلیت کے عربی تصور کی بھی ترجمانی کر سکیں گے؟۔ کہیں ایسا تو نہیں ہوا کہ ان سرحدی علاقوں میں یہ تطبیق باہمی کا عمل کار فرما ہو۔ بالکل یہی سوال اس وقت ہوتا ہے جب ”ملکہ افلاک“ کو (Jer. باب ۷، آیت ۱۸، ۳۳: ۱۷-۱۹؛ اسحق انطاکی: Opera، طبع Bickell ۱: ۲۱۰، ۲۲۰، ۲۴۴) العزى ہی قرار دیا جائے۔ [Ency. of Religion and]

Ethics میں فلائیکے نے العزى کو یونانی علم الاصنام کی مشہور دیوی Venus کا مترادف قرار دیا ہے۔ [یہ نام (یعنی ”ملکہ افلاک“) شامیوں کے ہاں بھی پایا جاتا ہے اور چھتوں پر عورتوں کی قربانی کا جو ذکر جریمیاہ Jeremiaہ نے کیا ہے، وہ بھی بقول اسحق عربوں کو معلوم تھا اور اس دیوی کی نذر کے لیے روٹیاں پکانا بنی عربوں میں ثابت کیا جا سکتا ہے (نیز دیکھیے Wellhausen: Reste، ص ۴۱) لیکن ہو سکتا ہے کہ یہ سب کچھ خارجی اثرات کا نتیجہ ہو (بالکل ایسے ہی جیسے جریمیاہ Jeremiaہ نے قوانیم کا لفظ استعمال کیا ہے جو آشوریوں کے قمنو سے ماخوذ ہے جو اِستَر کی پرستش کے ذیل میں مستعمل تھا) اور یوں عزی کے متعلق عربی تصور غیر واضح ہی رہے گا۔

فتح مکہ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خالد بن ولید کو عزی کے استھان پر بھیجا تھا کہ اسے تباہ کر دیں۔ [چنانچہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حکم کی تعمیل کی] الوافدی نے اس دیوی کا آخری پجاری اقلح بن نصر الشیبانی کو بتایا ہے، اور ابن الکلبی نے ذبیہ بن حرمة کو۔ اس کے بعد یہ مذہب معدوم ہو گیا اور ساتھ ہی وہ متعدد اسمائے علم (اعلام) بھی جو کسی طرح العزى سے متعلق تھے [مثلاً عبد العزى] (دیکھیے مادۃ اللات)۔

• مآخذ: (۱) الکلبی، ترجمہ Wellhausen در Rêste arabischen Heidentums، ص ۳۴ تا ۳۷؛ (۲) ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، ص ۱۵۵، ۱۴۵، ص ۲۰۶؛ (۳) الوافدی: ص ۲، ۱۸۳۹، ۱۸۷۱، ص ۶ (دیکھیے: ۲: ۴۶۰)؛ (۴) الوافدی: ترجمہ Wellhausen: ص ۲۵۰، بعد؛ (۵) ابن سعد: طبع زخاو Sachau ۱: ۵، ۹۹؛ (۶) الطبری: طبع ذخویہ (de Goeje)، ۱: ۱۶۸، بعد؛ (۷) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld ۱: ۲۹۶، ۳: ۶۴۴، ص ۵، ۲۶۹؛ بعد؛ (۸) Land: Anecdota Syriaca، ۳: ۲۴، ۲۴۷؛

فعل مثلاً اس بات کے یقین کے لیے بھی کیا جا سکتا ہے کہ زوجگی کے عواقب شوہر کے حق زناشوئی سے مسلسل طور پر منتفع ہونے میں خلل نہ ڈال دیں۔ اس مانع حمل فعل کے جواز کی ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ”اولاد کی کثرت کی وجہ سے مالی مشکلات میں مبتلا ہو جانے کا خوف لاحق ہو جاتا ہے“، اگرچہ رزق کے معاملے میں خدا پر توکل کرنا مرجع ہے۔

مآخذ: (۱) مالک: الموطأ، باب القضاء فی امہات الاولاد؛ (۲) ابو یوسف: آثار، قاہرہ ۱۲۵۵ء، حدیث عدد ۷۱۰ تا ۷۱۲، ۸۰۷؛ (۳) الشیبانی: الموطأ، لکھنؤ ۱۲۹۷ء و ۱۳۰۶ء، ص ۲۳۹؛ (۴) وہی مصنف: کتاب الآثار، لکھنؤ ۱۳۱۲ء، ص ۶۸؛ (۵) ابن القاسم: المدونہ، قاہرہ ۱۳۲۳ء، ۸: ۲۳، ۲۶؛ (۶) الشافعی: کتاب الام، بولاق ۱۳۲۱ء - ۱۳۲۶ء، ۷: ۲۱۳، ۱۶۰؛ (۷) Wensinck: Hand-book (مفتاح كنوز السنّة)، بذیل مادّہ ”الجماع“؛ (۸) الغزالی: احياء، کتاب ۱۲، باب ۳، حصہ اول، شمارہ ۱۰: ”حسن اخلاق درجماع“: کتاب ۱۲، بذیل ”نکاح“، کا ترجمہ Bauer نے جرمن زبان میں اور Bercher و Bousquet نے فرانسیسی زبان میں کیا ہے؛ نیز دیکھیے (۹) La Morale de l'Islam et son Ethique sexuelle : G. H. Bousquet، ص ۱۳۷ تا ۱۴۰۔

(G. H. BOUSQUET)

[تعلیقہ: مسئلہ عزل کے بارے میں علمائے سلف و خلف مختلف الرائے ہیں۔ زمانہ حال میں ضبط تولید (Family Planning یا birth control) کی مشہور تحریک پیدا ہوئی تو مسلم ممالک میں اس سلسلے کے مباحث نے عزل کے حوالے کو خاص مرکز توجہ بنا دیا؛ چنانچہ مصر اور بعد میں برصغیر پاک و ہند کے علما نے (خواہ وہ ضبط تولید کے حق میں تھے یا اس کے مخالف) مسئلہ عزل پر خاصی گفتگو کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ عزل سے متعلق دو موقف

(۸) De bello Pers. : Procopius، ۲ : ۲۸؛ (۹) Reste arab. Heidentums : Wellhausen، ص ۳۴ تا ۴۰؛ (۱۰) Die Dynastie de Lakhmiden : Rothstein، ص ۸۱ بعد، ۱۳۱ بعد؛ [(۱۱) in Ibra Ency. of Religion and Ethics، ج ۱، بذیل مادّہ Arabs (Ancient)؛ (۱۲) A History of : M. M. Sharif، ۱ : ۱۲۸؛ نیز دیکھیے مختلف کتب تفسیر]۔

(F. R. BUHL)

*⊗ عزل: (قبل از انزال علحدگی، یعنی coitus interruptus) - حدیث کی رو سے معلوم ہوتا ہے کہ عزل کا رواج زمانہ جاہلیت کے عربوں میں بھی موجود تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے حرام ہونے کا اعلان نہیں کیا [مسئلہ عزل سے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مروی احادیث کا ایک سلسلہ ایسا ہے جو از قبیل تقریر ہے (یعنی حضور کو عزل پر عملدرآمد کی اطلاع ملی اور آپ خاموش رہے)؛ عزل کو جائز قرار دینے والے انہیں احادیث سے استدلال کرتے ہیں - دوسرا وہ سلسلہ احادیث بھی مروی ہے جس سے عزل کی کراہت اور کسی حد تک ممانعت مفہوم ہوتی ہے؛ مانعین عزل انہیں احادیث پر اعتماد کرتے ہیں اور انہیں ناسخ قرار دیتے ہیں] - آئمہ فقہ اس بات پر متفق ہیں کہ کوئی آقا اپنی کنیز کے ساتھ غیر مشروط طور پر عزل اختیار کر سکتا ہے اور شوہر اپنی بیوی کے ساتھ بھی عزل کرنے کا مجاز ہے - مؤخر الذکر صورت میں فقہاء میں اس بات پر اختلاف رائے ہے کہ آیا عزل کے لیے بیوی کی رضامندی ضروری ہے یا نہیں - الغزالی کے نزدیک عزل اگرچہ شادی کی عام روح سے مطابقت نہیں رکھتا، لیکن ممنوع نہیں - زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ فعل صرف کسی قدر قابل ملامت ہے - یہ

دور صحابہ ہی میں موجود تھے۔ حافظ ابن قیم کے مطابق جو صحابہ عزل کی رخصت کے قائل بنائے گئے ہیں ان میں حضرت جابر، سعد بن ابی وناصر، ابو ایوب انصاری اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین شامل تھے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن قیم: زاد المعاد، ۲: ۲۲۱، قاہرہ ۱۳۲۳ھ)۔ دوسری طرف جن صحابہ نے عزل کو ناپسندیدہ قرار دیا اور اس پر عمل کرنے سے روکا ان میں حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کے اسمائے گرامی شامل بتائے گئے ہیں (ابن قیم)۔ رخصت کے قائلین کی طرف سے پیش کیے جانے والے دلائل میں حسب ذیل دو روایات واضح حیثیت رکھتی ہیں: یہ دونوں احادیث تقریری حضرت جابرؓ سے منقول ہوئی ہیں اور ان میں سے پہلی حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں مندرج ہے:

(۱) ”عن جابر قال کنا نعزل فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم والقرآن یُنزل“

(= حضرت جابر بتاتے ہیں: ہم عہد نبوی میں عزل کرتے تھے اور یہ وہ دور تھا جب نزول قرآن کا سلسلہ جاری تھا)۔

(۲) ”عن جابر قال کنا نعزل علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فبلغ ذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فلم یمنہا، (= حضرت جابر نے بتایا: ہم عہد رسالت میں عزل کر لیتے تھے۔ جب اس کی اطلاع حضور اکرمؐ تک پہنچی تو آپ نے ہمیں منع نہ کیا)۔

روایات کا وہ سلسلہ جن میں عزل کی ناپسندیدگی اور کراہت و ممانعت کا مفہوم موجود سمجھا گیا ہے، ان میں صحیح مسلم کی درج ذیل حدیث واضح ترین ہے:

”سألوہ عن العزل فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ذلک هو الوأد الخفی“

(= لوگوں نے عزل کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا: یہ خفیہ واد (زندہ درگور کرنا) ہے)۔ علاوہ ازیں مانعین عزل کی طرف سے احادیث و اقوال صحابہ میں سے متعدد دلائل پیش کیے جاتے ہیں، جن میں دراصل عزل کی کراہت کا بیان پایا جاتا ہے۔ مانعین عزل میں زمانہ حال کے وہ علما شامل ہیں جو ضبط تولید کی تحریک کو ناپسندیدہ قرار دیتے ہیں (اس گروہ کے نقطہ نظر اور دلائل کی تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) ابوالاعلیٰ مودودی: اسلام اور ضبط ولادت؛ (۲) محمد تقی عثمانی: ضبط ولادت عقلی اور شرعی حیثیت سے، کراچی: ۱۹۶۱ء)۔

زمانہ حال میں عزل کے مطلقاً جواز کا موقف ان حضرات نے اختیار کیا ہے جو مغربی دلائل سے متاثر ہو کر ضبط تولید کی تحریک کے مؤیدین ہیں (اس موقف کی توضیح اور اس کے دلائل کی تفصیل کے لیے دیکھیے جعفر شاہ پھلواری: تحدید نسل، لاہور ۱۹۵۹ء۔ اس کتابچے میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، اور سید جعفر شاہ پھلواری کے مقالات کے علاوہ البہی الخولی اور خالد محمد خالد کے عربی مضامین کا اردو ترجمہ بھی شامل ہے)۔

[قاضی عبدالنبی ٹوکیب]

• **عزمی زادہ مصطفیٰ:** عہد عثمانیہ کا ایک ترک شاعر اور صاحب طرز ادیب، جو بحیثیت شاعر حالی کے نام سے معروف ہے۔ وہ شب برات ۱۵ شعبان ۱۲۹۷ھ / ۲۳ جنوری ۱۸۷۰ء کو استانبول میں پیدا ہوا اور سلطان مراد رابع کے مشہور و محترم اتالیق، شاعر، ادیب اور مترجم عزمی آفندی (م ۱۲۹۰ھ / ۱۸۸۲ء) کا بیٹا تھا۔ اس نے مشہور مؤرخ سعد الدین [رک باں] سے فقہ کی تعلیم حاصل کی اور تاریخی تحقیق و تفتیش سے اس کا

دارالعلوم کے سحر میں جو اس کے گور، واقع صوفیلر چار شوسی، سے زیادہ دور نہ تھا، دفن ہوا۔ شاعر کی حیثیت سے حالی عزیمی زادہ اپنے دیوان، ساقی نامہ اور رباعیات کی وجہ سے مشہور ہے اور اپنے جانشینوں میں وہ ترکی عمر خیام کے نام سے معروف ہے۔ اس کا کلام بہت وسیع حلقے میں پڑھا جاتا تھا اور اس نے کوئی چار ہزار مخطوطات پر مشتمل کتاب خانہ چھوڑا۔ ان سب مخطوطات پر اس کے اپنے ہاتھ کے حواشی لکھے ہوئے ہیں، لیکن یہ کتب خانہ منتشر ہو گیا۔ اس کی کوئی تصنیف تا حال طبع نہیں ہوئی اور اس کا کلام زیادہ ناقدانہ تبصرے کا مستحق ہے۔ عزیمی زادہ کے سلیمان نامہ کا بظاہر سلطان سلیمان قانونی سے کوئی تعلق نہیں؛ ضرورت ہے کہ اس کے مندرجات کی جانچ کی جائے۔ استانبول کے کتاب خانہ اسعد اندی میں اس کا ایک مخطوطہ موجود ہے (عدد ۰۲۲۸۴ دیکھیے GOW، ص ۷۶)۔ نثر نویسی میں اس کی مہارت کا بہترین نمونہ اس کی منشآت ہیں، جن کا ایک مخطوطہ استانبول کے کتاب خانہ حمیدیہ میں موجود ہے (عدد ۵۹۹)۔ ایک اور مخطوطہ لندن کے برٹش میوزیم میں ہے (Or. ۱۱۶۹؛ دیکھیے Rieu، ص ۹۶ - ب)۔ اس کے ساتھ ایک اور مخطوطے کا حوالہ بھی ہے، جو ویانا کے کتاب خانہ ملی میں ہے اور جس میں صرف ۱۳ خطوط ہیں (دیکھیے G. Flügel: فہرست، ۱: ۲۶۵)؛ نیز Hammer Purgstall، ج ۴ (۱۸۲۸) ج ۸۔

مآخذ: نوعی زادہ عطائی: حقائق الحقائق، استانبول

۱۲۶۸ھ، ص ۷۳۹ بعد: (۲) سچل عثمانی، ۲: ۱۰۳

بعد: (۳) حاجی خلیفہ: فذلک، استانبول ۱۲۶۷ھ

۲: ۱۳۵؛ (۴) Hammer، GOD: J. v، ۳ (۱۸۳۷):

۲۱۴ بعد: (۵) Ottoman Poetry: Gibb، ۳:

خمسوی سنیف اسی استاد کا رہین منت تھا۔ مصطفیٰ استانبول میں حاجی خاتون کے مدرسے میں مدرس ہو گیا، لیکن ۱۰۱۱ھ/۱۶۰۲-۱۶۰۳ء میں اسے قاضی بنا کر دمشق منتقل کر دیا گیا۔ دو سال بعد وہ اسی حیثیت سے قاہرہ گیا۔ جب قاہرہ کی ایک فوجی بغاوت میں والی مصر داماد ابراہیم پاشا (دیکھیے Hammer-Purgstall، ۴: ۱۳۶ بعد) مارا گیا، تو عزیمی پاشا کو، جو کبھی کبھی والی کی نمائندگی کیا کرتا تھا، غیر محتاط ہونے کے الزام میں معزول کر دیا گیا اور کچھ ہی عرصے بعد (۱۰۱۵ھ/۱۶۰۶-۱۶۰۷ء) اسے ملا کے عہدے پر برسرہ [بورسہ] بھیج دیا گیا۔ اس نے علوی باغی قلندر اوغلو سے جنگ کے دوران میں جو خدمات انجام دیں، ان کے صلے میں اسے ۱۰۲۰ھ/۱۶۱۱-۱۶۱۲ء میں ادرنہ کا ملا بنا دیا گیا۔ قاضی کی حیثیت سے اس کے غلط طرز عمل کی بنا پر اسے سرزنش کی گئی اور دمشق تبدیل کر دیا گیا، جہاں وہ ۱۰۲۳ھ/۱۶۱۳ء تک رہا۔ وہاں سے وہ قاضی کی حیثیت سے استانبول تبدیل کر دیا گیا۔ اس اہم منصب پر وہ چار سال متمکن رہا۔ بالآخر اسے دوبارہ صوبجات میں بھیج دیا گیا اور اس مرتبہ اسے قاہرہ میں مأمور کیا گیا۔ ربیع الآخر ۱۰۳۰ھ/فروری - مارچ ۱۶۲۱ء میں وہ آناتولی میں قاضی عسکر مقرر ہوا اور ذوالقعدہ ۱۰۳۲ھ/ستمبر ۱۶۲۳ء سے پھر معزول رہنے کے بعد ربیع الاول ۱۰۳۷ھ/نومبر ۱۶۲۷ء میں روم ایللی کا قاضی عسکر بنا۔ اس عہدے پر بھی وہ صرف تھوڑے عرصے فائز رہا۔ رمضان ۱۰۳۸ھ/اپریل - مئی ۱۶۲۹ء میں اسے برطرف کر دیا گیا اور وہ استانبول کی جامع سلیمانیہ سے ملحقہ دارالعلوم (دارالحديث) میں آ گیا۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد ۲۶ شعبان ۱۰۴۰ھ/۳۰ مارچ ۱۶۳۱ء کو اس نے وفات پائی اور اس

۲۲۱ بعد: (۶) برہہ لی محمد طاہر: عثمانی مؤلف لری،
۲ (۵۱۳۳۳): ۳۱۱ بعد: مختصر ذکر کے لیے
دیکھئے (۱) Hammier-Purgstall ۴ (۶۱۸۲۹): ۱۶۲۹
مبنی برعطائی.

(F. BABINGER)

⊗ **عزیر:** حضرت عزیر علیہ السلام کا ذکر قرآن مجید میں صرف ایک بار آیا ہے: وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرِيُّ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ، یعنی یہود کہتے ہیں کہ عزیر اللہ کے بیٹے ہیں اور عیسائی کہتے ہیں کہ مسیح اللہ کے بیٹے ہیں۔ یہ ان کے منہ کی باتیں ہیں۔ پہلے کافر بھی اسی طرح کی باتیں کرتے تھے: یہ بھی انہیں کی ریس کرتے ہیں۔ خدا ان کو ہلاک کرے۔ یہ کہاں بہکے پھرتے ہیں (۹ [التوبة]: ۳۰)۔ حضرت عزیر کا نسب ابن کثیر نے یوں نقل کیا ہے: عزیر بن جرورہ (یا سروخا یا سوریق) بن عدیا بن ایوب بن درزنا بن عری بن تقی بن اسبوع بن فنحاص بن العازر بن ہارون بن عمران (البدایة والنہایة، ۲: ۴۳)۔

ان کی زندگی کے تفصیلی حالات کے بارے میں کتب سیر و تاریخ زیادہ تر خاموش ہیں۔ جو روایات ملتی ہیں۔ ان میں سے اکثر اسرائیلی ہیں اور سند کے اعتبار سے کمزور ہیں۔ بہر حال بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب بخت نصر [رک باں] نے بیت المقدس پر حملہ کیا تو وہ صغیر سن تھے۔ بخت نصر اسرائیلیوں کو قیدی بنا کر بابل لے گیا تو یہ بھی ان قیدیوں میں شامل تھے۔ چالیس برس کی عمر میں اللہ تعالیٰ نے انہیں ”حکمت“ سے نوازا اور بنو اسرائیل نے انہیں ”فقیہ“ تسلیم کر لیا اور بابل ہی میں وہ

منصب نبوت سے سرفراز ہوئے۔ بنو اسرائیل کی اسیری بابل سے لے کر آزادی، پھر بیت المقدس کی دوبارہ تعمیر اور آبادی تک حضرت عزیرؑ بنو اسرائیل کے ساتھ ساتھ رہے۔ وہ اپنے زمانے میں تورات کے سب سے بڑے عالم اور حافظ تھے (حوالہ مذکور)۔ سورة البقرة (۲: ۲۵۹) میں ایک واقعہ مذکور ہے کہ ایک برگزیدہ شخص اپنے گدھے پر سوار ایک ایسی بستی سے گزرا جو بالکل برباد اور کھنڈر ہو چکی تھی۔ اس نے یہ بربادی اور تباہی دیکھ کر تعجب سے کہا کہ یہ برباد شدہ بستی پھر کیسے آباد ہوگی اور اللہ تعالیٰ اس تباہ حال ویرانے کو دوبارہ کس طرح زندگی کی روث اور چہل پہل عطا کرنے گا۔ اللہ تعالیٰ نے فوراً اس شخص کی روح قبض کر لی اور سو سال تک مردہ رکھنے کے بعد اسے دوبارہ زندہ کر کے پوچھا: ”بتاؤ کتنا عرصہ اس حالت میں رہے ہو؟“ اس نے جواب دیا: ”ایک دن یا دن کا کچھ حصہ“۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”تم تو سو برس تک اس حالت میں رہے ہو۔ ذرا اپنے کھانے پینے کی چیزوں کو دیکھو کہ وہ بگڑی تک نہیں۔ پھر اپنے گدھے کو دیکھو کہ وہ گل سڑ کر ہڈیوں کا ڈھانچہ رہ گیا ہے۔ یہ سب کچھ اس لیے ہوا کہ تم تمہیں لوگوں کے لیے ”نشان“ (آیہ) بنائیں۔ اب تم یہ بھی دیکھو کہ ہم کس طرح ان بوسیدہ ہڈیوں کو آپس میں جوڑتے اور ان پر گوشت چڑھاتے ہیں۔“ جب اس برگزیدہ ہستی نے اللہ تعالیٰ کے نشانات کا مشاہدہ کر لیا تو اپنے عجز و فہم اور اللہ تعالیٰ کی قدرتوں کا اقرار کیا۔ قرآن مجید نے یہ قصہ ایک حقیقی واقعے کی حیثیت سے بیان کیا ہے: ایسے مجاز یا مکاشفہ کا رنگ دینا درست نہیں۔ مشہور قول کے مطابق یہ واقعہ حضرت عزیرؑ کے ساتھ پیش آیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی قبر دمشق میں ہے۔

العزیز: رَکَ به الاسماء الحسنی.

العزیز: رَکَ به ایویہ.

عزیز افندی: رَکَ به علی عزیز گردلی.

عزیز مصر: یعنی مصر کا مقتدر شخص؛

قرآن مجید (۱۲ [یوسف]: ۳۰، ۵۱) میں العزیز کا لقب مصر کے اس شخص کے لیے استعمال ہوا ہے، جس نے حضرت یوسفؑ کو خریدا تھا۔ بعد کی روایتوں اور تفسیروں میں اسے قطنیر [رَکَ بَا] کہا گیا ہے، جو بَابِل کے فوطیفار Potiplier سے ماخوذ ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ العزیز کا لقب فرعون مصر کے وزیر اعلیٰ کے لیے استعمال ہوتا تھا، اس لیے کہ آگے چل کر جب خود حضرت یوسفؑ اس منصب پر فائز ہوئے تو یہی لقب ان کے لیے بھی استعمال کیا گیا (قرآن مجید، ۱۲ [یوسف]: ۷۸، ۸۸)۔ [غالباً یہ مصر میں کوئی بڑا عہدہ یا منصب تھا کیونکہ "عزیز" کے معنی ایسے با اقتدار شخص کے ہیں جس کی مزاحمت نہ کی جا سکتی ہو] (العزیز الذی یَقْهَرُ وَلَا یُقْهَرُ الرَّاعِبُ: المفردات)۔ بَابِل اور تِلْمُود کا بیان ہے کہ فوطیفار شاہی جلوداروں (باڈی گارڈ) کا افسر تھا اور ابن جریر نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ وہ شاہی خزانے کا افسر تھا (وکان علی خزائن مصر و یسمی العزیز، التفسیر المظہری)۔ بعض عربی لغات میں اس لفظ کے معنی مصر اور اسکندریہ کے حکمران بتائے گئے ہیں (Lane، بذیل مادہ)۔ عثمانی متون میں عزیز مصر کے لقب کا اطلاق بعض اوقات مصر کے مملوک سلاطین پر کیا گیا ہے (مثلاً فریدون بے: منشآت سلاطین کے عنوانوں میں)، لیکن یہ لقب ان کے سرکاری القاب کا حصہ معلوم نہیں ہوتا۔ مصر کے نائب الحکومہ اسمعیل پاشا اور سلطان عبدالعزیز کی گفتگوئے مفاہمت کے دوران میں کوشش کی گئی

جب بخت نصر نے بیت المقدس کی اینٹ سے اینٹ بجا دی اور بنو اسرائیل کے بچوں اور بوڑھوں، مردوں اور عورتوں کو قیدی بنا کر لے گیا تو اس وقت اس نے تورات کے تمام نسخوں کو اس طرح نذر آتش کیا کہ کوئی نسخہ رہنے نہ پایا؛ چنانچہ زمانہ اسیری میں بنو اسرائیل تورات سے بالکل محروم رہے۔ جب اسیری سے رہائی ملی اور وہ بیت المقدس میں دوبارہ آباد ہوئے تو تورات حاصل کرنے کی خواہش پیدا ہوئی۔ اس وقت حضرت عزیزؑ کے سوا اور کوئی ایسا حافظ تورات موجود نہ تھا جسے اول سے آخر تک تورات حفظ ہو۔ تورات کو دوبارہ لکھوانے اور وجود بخشنے کا شرف حضرت عزیزؑ کو حاصل ہوا۔ جب یہودیوں نے یہ دیکھا کہ حضرت موسیٰؑ تو الواح پر لکھی ہوئی تورات لائے تھے، لیکن حضرت عزیزؑ نے کسی نسخے یا الواح کی مدد کے بغیر محض اپنے حافظے سے ساری تورات لکھوا دی ہے تو ان میں سے بعض یہودیوں نے اسی بنا پر حضرت عزیزؑ کو خدا کا بیٹا (ابن اللہ) کہنا شروع کر دیا، جسکی تردید قرآن مجید میں کرنی پڑی۔ حضرت عزیزؑ کا زمانہ چھٹی صدی قبل مسیح قرار دیا جاتا ہے۔

ماخذ: (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۶۶۹ تا ۶۷۱؛ (۲) [البقرة]: ۲۵۹؛ نیز [التوبة]: ۳۰ کی تفسیریں، خصوصاً الطبری: تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۳: ۱۸ تا ۲۰، ۱۰: ۶۸ تا ۶۹؛ (۳) ابن کثیر: البداية والنهاية، ۲: ۳۳ تا ۳۷؛ (۴) الدمیری: حیوة الحیوان، بذیل مادہ حمار الاہلی؛ (۵) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۲۱۷ تا ۲۱۹؛ (۶) حفظ الرحمن سیوہاروی: قصص الفران، ۲: ۲۳۸ تا ۲۳۸، کراچی ۱۹۷۲ء؛ (۷) محمد جمیل: انبیائے قرآن، لاہور، ۳: ۲۲۸ تا ۲۳۹؛ (۸) ابن قتیبہ: المعارف (عبدالقیوم)

دراز قامت اور سرخ بالوں اور نیلی آنکھوں والا تھا۔ وہ بڑا فیاض، بہادر، ایت متحمل مزاج، کریم الخفس اور گھوڑوں اور شکار کا دلدادہ تھا۔ اس میں نظم و نسق کی اعلیٰ قابلیت تھی۔ اس نے سرکاری مالیات پر نہایت کڑی نگرانی عائد کی۔ عہدے داروں کے لیے معین رقم کے مشاہروں کا دستور جاری کیا۔ انہیں رشوت اور تحائف کے قبول کرنے کی ممانعت کی اور حکم نافذ کیا کہ بغیر تحریری دستاویز پیش کیے کوئی رقم ادا نہ کی جائے۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے اپنی فوج کے سپاہیوں اور شاہی محلات کے ملازمین کے لیے تنخواہوں کی شرح معین کی۔ مزید برآں فاطمی خلفا میں وہ پہلا خلیفہ تھا جس نے اپنی فوج میں ترکوں کو ملازمت دی۔ یہ ایک ایسا طریق عمل تھا جو بعد میں خطرناک نتائج کا حامل ثابت ہونے والا تھا۔

اس کا وزیر یعقوب بن کلیس، ناظم محاصل، اس کا دست و بازو رہا۔ اس نے ۵۳۶۸ / ۹۷۹ء میں اسے وزیر کا لقب دیا، جو اس سے قبل فاطمیوں کے ہاں غیر معروف تھا۔ یعقوب ۵۳۸۰ / ۹۹۱ء میں اپنی وفات تک برابر وزیر رہا، بجز دو چھوٹے چھوٹے وقفوں کے جن میں وہ معتبوب ہوا: ایک تو اس وقت جب اس پر [ایک ترک امیر] اَلْطَّيْكِيْن [رک باں یا اَلْطَّيْكِيْن] کو ۵۳۶۸ / ۹۷۹ء میں زمر دینے کا الزام لگا اور دوسرے ۵۳۷۳ / ۹۸۴ء میں جب وہ قید میں ڈال دیا گیا اور اس کی تمام املاک ضبط کر لی گئیں۔ مؤخر الذکر کی برطرفی کی وجہ شاید وہ قحط تھا جو اس سال واقع ہوا۔ بہر حال دو ماہ بعد ہی اس کی تمام املاک واپس دے دی گئیں اور اس کا منصب اور آزادی بھی بحال کر دی گئی۔ العزیز کی مالیات کی خوشحالی ابن کلیس ہی کی مرہون منت تھی۔ ادبیات کے میدان میں بھی اس کا بڑا حصہ تھا کیونکہ اس نے ادب، فقہ اور علما کی ایک بڑی تعداد

تھی کہ اس لقب کو سرکاری طور پر اپنا لیا جائے، لیکن اس کا نتیجہ ۱۸۶۷ء میں جا کر اس صورت میں برآمد ہوا کہ سلطان نے اسمعیل پاشا کے لیے خدیو کا لقب منظور کر لیا۔ اسمعیل پاشا، جسے ۱۸۴۱ء کے فرمان سلطانی کے مطابق موروثی منصب حاصل تھا، اپنے لیے کوئی ایسا لقب حاصل کرنے کا خواہش مند نہ تھا جس سے سلطنت عثمانیہ کے دوسرے پاشاؤں پر اس کی فوقیت ظاہر ہو؛ چنانچہ اسی نے عزیز مصر کا لقب تجویز کیا تھا۔ اس وقت کے عثمانی وزیر داخلہ ممدوح پاشا کا بیان ہے کہ اس کی یہ تجویز اس لیے بھی ناقابل قبول تھی کہ مجوزہ لقب سلطان کا اپنا نام [عبدالعزیز] بھی تھا۔

مآخذ: (۱) ممدوح پاشا: سرات شئون، ازبیر

۱۳۲۸ھ، ص ۳۷ تا ۳۵؛ (۲) F. Dacey: The Story of

the Khedivate، لندن ۱۹۰۲ء، ص ۳۸؛ (۳) الراغب

الاصفہانی: المفردات فی غریب القرآن؛ نیز دیکھیے مختلف تفاسیر۔

● (B. LEWIS)

● العزیز باللہ: نزار ابو منصور، پانچواں فاطمی خلیفہ۔ وہ [بنو فاطمہ کا] پہلا حکمران تھا جس کی حکومت مصر میں شروع ہوئی۔ وہ ۱۴ محرم ۵۳۴۴ / ۱۰ مئی ۹۵۵ء کو پیدا ہوا۔ اس کے والد المعز نے ۵۳۶۴ / ۹۷۴ء میں اس کے بھائی عبداللہ کی وفات کے بعد اسے اپنا وارث نامزد کر دیا اور وہ ۱۱ ربیع الآخر ۵۳۶۵ / ۱۸ دسمبر ۹۷۵ء یا ۱۴ ربیع الآخر / ۲۱ دسمبر کو اپنے باپ کا جانشین ہوا۔ مؤخر الذکر نے ایک روز قبل اپنے خاندان کے ارکان سے اور بڑے بڑے عہدہ داروں سے العزیز کی جانشینی تسلیم کروائی تھی، لیکن اس کی جانشینی کا باقاعدہ اعلان ۱۰ ذوالحجہ ۵۳۶۵ / ۹ اگست ۹۷۶ء کو کیا گیا۔

تاریخی مآخذ میں بیان کیا گیا ہے کہ وہ

کو اپنے دربار میں جمع کر لیا تھا اور ان کے وظیفے مقرر کر دیے تھے۔ اس نے اسمعیلی فقہ پر خود بھی ایک کتاب مرتب کی، جو المعز اور العزیز کے فیصلوں پر مبنی تھی۔

اس کے بعد مندرجہ ذیل اشخاص وزیر ہوئے، لیکن وہ اتنی دیر اس عہدے پر قائم نہ رہ سکے: علی بن عمر العداس: ابوالفضل جعفر بن الفرات (۳۸۱ھ/۶۹۲ء)؛ الحسين بن الحسن البازيار؛ ابو محمد بن عمار؛ الفضل بن صالح، جو ابن کلس کے رفقائے کار میں سے تھا اور آخر میں ایک مسیحی عیسیٰ بن نسطورس، سابق مدیر مالیات۔ العزیز کا ایک اور خاص عہدے دار یہودی المنشا (Manasseh) امورشام کا مدیر تھا۔

ایک عیسائی اور یہودی کو ایسے بڑے مناصب پر مامور کرنا نسل اور مذہب کے معاملے میں فاطمیوں کے عام جذبہ رواداری کے مطابق تھا، مگر العزیز کا اس جانب اور بھی زیادہ میلان تھا، کیونکہ اس پر اس کی عیسائی بیوی کا، جو اس کے بیٹے اور جانشین الحاکم کی والدہ تھی، بڑا اثر تھا۔ شاہ بیگم کے دونوں بھائی بھی خلیفہ کے اقتدار و سفارش کے زیر بار تھے کیونکہ اسی کی بدولت آرسٹس Orestes بیت المقدس کا بطریق اور آرسی نیس Arsenius ۵۳۷۵ - ۶۹۸۶ء میں مصر اور قاہرہ کا حاکم کلیسا (Metropolitan) مقرر ہو گیا۔ یوں بھی العزیز کے دوران حکومت میں عیسائیوں کو پوری آزادی حاصل تھی۔ قبطی بطریق افرائیم Ephraim نے باوجود مسلمانوں کی شدید مخالفت کے قسطنطین کے قریب ابوالسیفین (St. Marcurius) کا گرجا دوبارہ تعمیر کرنے کی اجازت حاصل کر لی۔ آشمین کے اسقف سیویرس Severus بن المقفع اور قاضی ابن النعمان صدر عدالت مظالم کے درمیان مناظروں سے خلیفہ خوش ہوتا تھا۔ اس نے ایک مسلمان کے خلاف، جس نے عیسائی مذہب اختیار

کر لیا تھا، کسی قسم کی کارروائی کرنے سے انکار کر دیا۔ اس حکمت عملی سے مسلمانوں میں لازماً ناراضی پیدا ہوئی اور منشا اور ابن نسطورس کے خلاف رسالے شائع کیے گئے۔ مسلمانوں کی تالیف قلوب کے لیے خلیفہ نے [ایک دفعہ] اس یہودی اور عیسائی وزیر کو قید بھی کر دیا تھا، لیکن چونکہ ان کی خدمات کے بغیر کام چلنا مشکل تھا اس لیے وہ جلد ہی اپنے عہدوں پر بحال ہو گئے۔ ۵۳۸۶ھ/۶۹۶ء میں اس ناراضی نے عیسائیوں کے خلاف ایک عوامی تحریک کی شکل اختیار کر لی، جو فاطمی بیڑے میں آگ لک جانے کے بعد رونما ہوئی۔ اس کا الزام آملنی کے بعض [عیسائی] سوداگروں پر لگایا جاتا تھا، چنانچہ یہ سوداگر مار ڈالے گئے اور متعدد گرجا لوٹ لیے گئے۔

العزیز سخت اسمعیلی حکمت عملی پر کاربند تھا۔ وہ اپنے مسلک کی پاس داری میں غلو برتتا تھا اور اس میں مذہبی نمود و نمائش پر خاصا زور دے کر دوسرے مسالک کی حوصلہ شکنی بھی کرتا تھا؛ تاہم اہل کتاب کے تعلق میں وہ خاصا روادار تھا۔ العزیز کا عہد حکومت دراصل تعیش و تنعم کا دور تھا۔ جواہرات، بلوری ظروف، قیمتی ذیقی اور سقلاطونی پارچے، نادر جانور، ترفاس (Truffles) اور سمندری مچھلی وغیرہ منگانی پر بہت روپیہ صرف ہوتا تھا (ایک مرتبہ بعلبک سے پیامبر کبوتروں کے ذریعے اس کے لیے شاہ دانہ Cherries لایا گیا)، اسی لیے، جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے، مالیات پر کڑی نگرانی کرنا پڑی اور اس سے مصر کی اقتصادیات میں از سر نو جان پڑ گئی۔ اس کا وزیر ابن کلس جسے ایک لاکھ دینار تنخواہ مائی تھی، بڑے ٹھاٹھ سے رہتا تھا۔ العزیز نے عمارات پر بھی گراں قدر رقم صرف کیں، مثلاً قصر الذهب، قصر البحر (اس مجموعہ عمارات کے

بعض حصے جو قصر کبیر کے نام سے موسوم تھیں، جامع قرائفہ اور وہ مسجد جسے جامع العالم کہتے تھے، لیکن جس کی تعمیر بھی العزیز نے شروع کرائی تھی۔

العزیز کی خارجہ حکمت عملی درحقیقت صرف شام ہی پر مرکوز رہی۔ شمالی افریقیہ میں اس نے یوسف بلکین کو اپنے منصب پر مستقل کر دیا، مگر مؤخر الذکر کا بیٹا المنصور (۵۳۷۳/۵۳۸۴ تا ۵۳۸۶/۵۳۹۶)، جسے خلیفہ نے باپ کے منصب پر قائم رکھا تھا، کچھ زیادہ اطاعت شعار نہ تھا۔ وہ خلیفہ کی ناسندیدگی کے باوجود کتامہ کے خلاف فوج کشی کرنے سے باز نہ رہا اور اس نے اپنے آپ کو بتدریج مصر سے الگ کر لیا۔ اسی طرح صقلیہ کے ساتھ بھی خلیفہ نے بس اتنا واسطہ رکھا کہ بنو کلب کے خاندان میں جو امیر وارث حکومت ہو جاتا تھا اسی کو خلعت و سند بھیج دیتا تھا۔ اس نے آل بویہ کے عضدالدولہ سے سفارتی روابط قائم کیے، جس نے بقول ہلال الصابی (در سبط ابن الجوزی) اس معاملے میں ابتدا کی تھی۔ عضدالدولہ کا جو خط محفوظ رہ گیا ہے اس میں وہ فاطمی سیادت کو تسلیم کرتا ہے؛ لیکن یہ امر مشتبہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ ابن ظافر کا بیان ہے کہ عضدالدولہ فاطمیوں کے سرکاری نسب نامے کو صحیح تسلیم نہیں کرتا تھا۔

العزیز کا بڑا مقصد جنوبی اور مشرقی شام میں اپنے قبضے کو مضبوط کرنا اور بعد میں حلب کی اسارت کو ہتھ پھانسا تھا اور اس سے بوزنطہ اور عباسیوں کو نقصان پہنچا کر اپنی توسیع مملکت کا خواب پورا کرنا تھا۔ جنوبی فلسطین میں بدوی سردار مفرج بن دغفل الطائی، حاکم رملہ، بطیب خاطر خلیفہ کے احکام کی تعمیل و اطاعت کے لیے تیار نہ تھا۔ دمشق میں ترک الپتکین

بغداد سے آ کر ۵۳۶۴/۵۳۷۴ء میں خود حاکم بن بیٹھا اور عباسیوں کی خلافت کا اعلان کر دیا، لیکن فاطمی المعز اسے شہر سے نکلنے میں ناکام رہا۔ العزیز نے دمشق کو الپتکین سے، جس نے فاطمیوں کے دشمن قرامطہ سے اتحاد کر لیا تھا، واپس لینے کا عزم بالجزم کر لیا۔ ۵۳۶۹/۵۳۷۹ء میں اس نے جوہر کی قیادت میں اس کے خلاف ایک فوج روانہ کی دو ماہ تک دمشق کے قریب لڑائی جاری رہی، لیکن اس کے بعد جب قرامطہ آ پہنچے تو جوہر کو طبریہ اور پھر رملہ اور عسقلان کی طرف پسپا ہونا پڑا۔ یہاں وہ گھر گیا اور صلح کی گفت و شنید پر مجبور ہوا؛ چنانچہ اسے دمشق سے عسقلان تک کا علاقہ الپتکین کے حوالے کرنا پڑا۔ اسے ۵۳۶۷/۵۳۷۸ء میں ایک تلوار اور ایک بھالے کے نیچے سے، جو قلعے کے دروازے کے اوپر لٹکا دیے گئے تھے، گزرنے کی ذلت اٹھانا پڑی۔ اس واقعے کا خلیفہ پر بہت اثر ہوا اور اس نے بذات خود الپتکین کے خلاف چڑھائی کر کے محرم ۵۳۶۸/اگست ۵۳۷۸ء میں اسے شکست دے کر گرفتار کر لیا، لیکن قرامطہ کو وہاں سے ہٹانے کے لیے انہیں سالانہ خراج دینا پڑا۔ ادھر خلاف توقع وہ الپتکین سے کمال رعایت سے پیش آیا۔ اسے اس کے ترکوں سمیت ملازمت میں داخل کر لیا اور ہر قسم کے اعزاز و تکریم سے نوازا؛ لیکن الپتکین اس کے تھوڑے ہی دن بعد زہر کے اثر سے مر گیا اور ابن کیلس کی نفرت کی بھینٹ چڑھا۔

اس کے باوجود دمشق خلیفہ کے قبضے میں نہیں رہا کیونکہ تھوڑے ہی عرصے بعد یہ شہر الپتکین کے سابق معاونین میں سے ایک شخص قسام کے ہاتھ آ گیا، جو اصلاً ایک معمولی مزدور تھا۔ ابن کیلس کے ایک منظور نظر فضل بن صالح کے ماتحت اس کے خلاف فوج روانہ کی گئی، لیکن وہ

بے کار ثابت ہوئی اور فضل کو فلسطین کی طرف واپس جانا پڑا۔ اس وقت ابوتغلب حمدانی، جو موصل سے دھکیل دیا گیا تھا اور خلیفہ سے نامہ و پیام کر رہا تھا، دمشق کو فتح کرنے کی ناکام کوشش کے بعد فلسطین پہنچا۔ اسے مفرج بن دغفل اپنا حریف سمجھا اور اس ڈر سے کہ مبادا ابوتغلب العزیز کا مورد عنایت ہو جائے، جس کا خمیازہ اسے اٹھانا پڑے، مفرج نے اس حمدانی امیر پر حملہ کر دیا اور اسے گرفتار کر کے ۵۳۶۹/۹۷۹ء میں قتل کر دیا۔ اس سارے معاملے میں فاطمی سپہ سالار کا رویہ بڑا گول مول سا رہا۔ قسام اور مفرج نے مزید فاطمی حملوں کو نہایت کامیابی سے روکا، بالخصوص اس مہم کو جو سلیمان بن جعفر بن فلاح کی سرکردگی میں روانہ کی گئی تھی۔ کہیں ۵۳۷۲/۸۹۲ء میں جا کر ترکی سپہ سالار یلتکین نے ان دونوں کو زیر کیا۔ مفرج شکست کھا کر حمص کی طرف بھاگ گیا؛ وہاں سے وہ انطاکیہ چلا گیا اور اپنے آپ کو بوزنطیوں کی حفاظت میں دے دیا۔ قسام نے ہتیار ڈال دیے اور اسے ۵۳۷۳/۹۸۳ء کے آغاز میں قاہرہ بھیج دیا گیا۔

حلب کو حاصل کرنے کا خیال ابھی تک العزیز کا دامن گیر تھا۔ اگرچہ ابن کلس حمدانی کی طرف سے فاطمی خلافت کو برائے نام تسلیم کر لینا کافی سمجھتا تھا اور خلیفہ کو یہ منصوبہ ترک کرنے کی ترغیب دیتا رہا، تاہم خلیفہ کا خیال تھا کہ وہ حمص کے حمدانی والی بکجور کو اپنی عسوس ملک گیری میں آلہ کار بنا سکے گا؛ چنانچہ اس نے بکجور کو سعدالدولہ امیر حلب کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کی صورت میں دمشق کی حکومت اور فوجی امداد کی پیشکش کی۔ بکجور ۵۳۷۳/۹۸۳ء میں حلب کی جانب بڑھا، مگر بوزنطی سپہ سالار بردس فوکاس (Bardas Phocas)

حلب کی مدد کو آ پہنچا۔ مفرج نے، جو بوزنطی فوج کے ساتھ تھا اور بکجور سے خط و کتابت رکھتا تھا، اسے خبردار کر دیا؛ چنانچہ وہ وہاں سے بھاگ نکلا۔ بکجور حمص میں بھی نہیں ٹھہرا، جہاں بردس فوکاس داخل ہو گیا تھا، بلکہ فاطمی مملکت کی سرحد پر آ کر رکا۔ خلیفہ نے ایٹانے عہد کرتے ہوئے اسے دمشق کی حکومت عطا کر دی، جہاں مفرج بھی اس سے آ ملا۔ ابن کلس نے، جسے بکجور اور مفرج پر اعتماد نہ تھا، بکجور سے نجات حاصل کرنے کی متعدد کوششیں کیں۔ اس کی سازشیں بالآخر ۵۳۷۸/۸۹۹ء میں فاطمی فوج کے ہاتھوں بکجور کے دمشق سے نکالے جانے کا باعث ہوئیں۔ بکجور نے رقبہ میں پناہ لی۔ ۵۳۸۰ء میں ابن کلس کی وفات پر مفرج نے خلیفہ سے معافی حاصل کر لی اور بکجور نے ایک بار پھر خلیفہ العزیز کو حلب فتح کرنے پر آمادہ کر لیا۔ خلیفہ نے اسے اپنی طرابلس کی قلعہ نشین فوج دینے کا وعدہ کر لیا، لیکن کاتب ابن نسطورس کے اکسانے پر جسے بکجور نے اپنا مخالف بنا لیا تھا، فاطمی سپہ سالار نے بکجور کو عین وقت پر سعدالدولہ کے خلاف لڑائی میں تنہا چھوڑ دیا۔ اس کی وجہ سے بکجور کو شکست ہوئی اور اسے پکڑ کر حمدانی امیر کے سپرد کر دیا گیا (۵۳۸۱/۹۹۱ء)، جس نے اسے مروا دیا۔ اس فتح کے بعد سعدالدولہ نے العزیز کی مملکت پر حملہ کرنے کی دھمکی دی، لیکن اس کی موت نے اس منصوبے پر عمل نہ ہونے دیا۔

بکجور کے سابق کاتب علی بن الحسین المغربی نے بھاگ کر مصر میں پناہ لے لی تھی۔ اس نے اور بہت سے ان امرا نے بھی جنہوں نے حمدانی امیر ابوالفضائل کا ساتھ چھوڑ دیا تھا، خلیفہ کو ایک بار پھر حلب فتح کرنے پر اکسایا۔ ۵۳۸۲/۹۹۲ء سے لے کر اپنی موت تک

العزیز حلب کو فتح کرنے کی باقاعدہ تدبیریں کرتا رہا، لیکن چونکہ بوزنطی اپنے باجگزار امیر حلب کو مدد دینے رہے، اس لیے اسے کبھی کامیابی نہ ہوئی۔ پہلی کوشش وہ نہیں جو ترکی سپہ سالار منگوتکین نے ابن الغریبی کی اعانت سے کی۔ اس مہم کا نمایاں واقعہ حلب کا ناکام محاصرہ تھا، تاہم اس مہم کے دوران میں حلب کے شمال میں انطاکیہ کے بوزنطی حاکم البرجسی (Burtuz) کے خلاف کامیاب معرکے لڑے گئے، جسے شہنشاہ باسل (Basil) ثانی نے حمدانی قاصدوں سے اطلاع پا کر حلب کی مدد کے لیے جانے کی ہدایت کی تھی۔ ۵۳۸۲ کے آخر (اواخر ۹۹۲ء یا اوائل ۹۹۳ء) میں منگوتکین نے خلیفہ سے اجازت لیے بغیر ابن الغریبی کی ترغیب و تحریص پر حلب کا محاصرہ اٹھا لیا اور دمشق واپس چلا آیا۔ اس جرم کی پاداش میں ابن الغریبی کو برطرف کر دیا گیا۔ حلب کی امارت کے بعض علاقوں کو، جو فاطمیوں نے چھین لیے تھے، ضبط میں لانے کے بعد ۵۳۸۴ / ۹۹۴ء میں حلب لینے کی ایک دوسری کوشش کی گئی۔ پہلے دو ماہ تک محاصرہ جاری رہا، پھر محاصرہ چھوڑ کر منگوتکین کو مجبوراً البرجسی کے خلاف فوج لے جانا پڑی۔ ستمبر ۹۹۴ء میں اسے دریائے العاصی (Orontes) کے پایاب گھاٹ پر مار بھگانے کے بعد منگوتکین نے محاصرہ از سر نو شروع کیا، جو مئی ۹۹۵ء تک قائم رہا اور شہنشاہ باسل (Basil) کے بذات خود بعجلت تمام فوجیں لے آنے پر ہی اٹھایا جاسکا، جسے حمدانی امیر نے بلغاروی محاذ سے دوبارہ قاصد بھیج کر بلوایا تھا۔ باسل نے حلب کو تو ضرور بچا لیا، لیکن فاطمیوں کے خلاف امارت حلب کی اگلی چوکیوں کی پوری طرح مدافعت کا انتظام کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ اس نے شیراز میں تو حفاظتی فوج متعین کر دی، مگر طرابلس

پر قابض نہ ہو سکا۔ العزیز نے لڑائی کو تیز تر کر دینے کا فیصلہ کیا اور ۵۳۸۵ / ۹۹۵ء کے اواخر اور ۵۳۸۶ / ۹۹۶ء کے اوائل کا زمانہ عظیم بری اور بحری (فوجی) تیاریوں کے لیے شہرت رکھتا ہے۔

ابن نسطورس کے بنائے ہوئے بیڑے کو ناگہانی آگ لگ گئی (دیکھیے اوپر) تو فوراً ہی ایک نیا بیڑا تیار کرایا گیا اور بوزنطی قلعہ انطوطوس کے خلاف روانہ کر دیا گیا، جس کا منگوتکین ۹۹۶ء کے موسم بہار میں حلب اور انطاکیہ پر چند یورشیں کرنے کے بعد محاصرہ کیے ہوئے تھا۔ انطاکیہ سے بوزنطی فوجی کمک پہنچ جانے کے باعث منگوتکین کی مہم ناکام رہی، لیکن امارت حلب کا جنوبی حصہ فاطمیوں کے زیر اثر رہا۔ خلیفہ نے بذات خود میدان میں جانے کا فیصلہ کیا اور اپنی فوجوں کی قیادت اپنے ہاتھ میں لینے کے لیے روانہ ہو گیا۔ جس طرح افریقہ سے روانگی کے وقت المعز نے کیا تھا اس نے بھی اپنے بزرگوں کے تابوت اپنے ہمراہ لے لیے، لیکن وہ راستے میں بیمار ہو گیا اور ۲۸ رمضان المبارک ۵۳۸۶ / ۱۴ اکتوبر ۹۹۶ء کو بلیس کے مقام پر انتقال کر گیا۔

مصر کے تمام فاطمی خلفاء میں العزیز یقیناً سب سے زیادہ دانشمند اور خوش خصال تھا۔ اگرچہ اسے اپنے تمام مقاصد کے حصول میں کامیابی نہیں ہوئی، تاہم اسی کے عہد حکومت میں فاطمیوں کا اقتدار اپنی انتہائی وسعت کو پہنچ گیا تھا اگرچہ برائے نام ہی تھا، لیکن بحر ظلمات سے لے کر بحیرہ احمر تک، یمن میں، مکہ معظمہ میں اور ایک موقع پر آل عقیل کے زیر حکومت موصل میں بھی خطبہ اسی کے نام پر پڑھا جاتا تھا۔

مآخذ: (۱) المسکویہ: تجارب الأمم، ۲:

۴۰۲ بعد: (۲) یحییٰ بن سعید الانطای: Annales،

طبع شیخو، ص ۱۴۶ تا ۱۸۰: طبع و مترجمہ

۱۱۲ تا ۱۷۶؛ (۲۳) السیوطی: حسن المحاضرة، قاهرہ
 ۱۳۲۱ھ، ۲: ۱۳، ۳۳، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۵۵؛ (۲۴) ابن
 ایاس: [تاریخ مصر]، بولاق ۱۳۱۲ تا ۱۳۱۳ھ، ۱:
 ۴۸ تا ۵۰ (فاطمیوں کی بڑی تاریخ، الإدْرِیسی بن الحسن:
 عیون الاخبار، ابھی تک طبع نہیں ہوئی اور اس سے
 استفادہ نہیں کیا جاسکا)؛ (۲۵) Di Gregorio:
Rerum arabicarum quae ad hist. Sic. spectant...
 Panormi، collectio، ۱۷۹۰ء، ص ۲۰، ۶۵، ۸۵، ۹۹؛
 (۲۶) *Storia dei Musulmani di Sicilia*: Amari (۲۶)
 بار دوم، ۳: ۳۸۶ تا ۳۸۷؛ (۲۷) A: S. Lane-Pool
History of Egypt in the Middle Ages، بحد اشارہ؛
 (۲۸) *The Emperor Basil Bulgaroctenus*: V. Rosen (۲۸)
 (روسی زبان میں)، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۳ء، ص ۱۳ تا
 ۱۵، ۱۷ تا ۱۹، ۳۳ تا ۳۶، ۲۴۳ تا ۲۵۰، ۳۰۱ تا
 ۳۰۳، نیز دیکھیے اشارہ؛ (۲۹) *Der*: A. Müller (۲۹)
Islam in Morgen-und Abendland، ۶۲۵: ۱، بحد؛ (۳۰)
Precis de l'Hist. de L'Égypte: G. Wiet، بحد اشارہ؛
 (۳۱) *Histoire de la Nation Ég.*: وہی مصنف؛
 ج ۳: *L'Égypte Arabe*، ص ۱۸۸ تا ۱۹۵؛ (۳۲)
History of the Arabs: P.K. Hitti، بحد اشارہ؛ (۳۳)
 حسن ابراہیم حسن: الفاطمیون فی مصر، بحد اشارہ؛ (۳۴)
 وہی مصنف: "تاریخ الاسلام"، ۱۹۳۸ء، ۳: ۱۶۵
 بحد، نیز اشارہ؛ (۳۵) خطاب عطیہ علی: التعلیم فی
 مصر فی العصر الفاطمی الاول، قاهرہ ۱۹۴۷ء، بحد اشارہ؛
 (۳۶) محمد کامل حسین: فی ادب مصر الفاطمیة،
 ۱۹۵۰ء، بحد اشارہ؛ (۳۷) *Histoire*: M. Canard (۳۷)
des Hamdanides، ۱: ۶۷۷، ۶۸۱، ۶۹۶، بحد،
 ۸۵۳ بحد.

(M. CANARD)

Vasiliev و Kratchkovsky، در *Pair. Or.*، ۲: ۲۳، ۳۷۱،
 (۱۶۳) تا ۴۵۰، (۲۳۲)؛ (۳) ابوشجاع الروذراوری، ذیل
 کتاب تجارب الامم، ص ۲۰۸ بحد؛ (۴) ابن الصیرفی:
 کتاب الاشارة الى من تال الوزارة، در *BIFAO*،
 ۲۵ (۱۹۲۵ء): ۱۹ تا ۲۶ (۸۷ تا ۹۳)؛ (۵)
 ابن القلانسی: ذیل تاریخ دمشق، ص ۱۳ تا ۴۴؛ (۶)
 ابوصالح: *Churches and Monasteries of Egypt*، طبع و
 مترجمہ Evetts، بحد اشارہ؛ (۷) ابن حماد: *Hist. des*
rois Obaldies، طبع و مترجمہ Vonderheyden، ص ۴۸ تا
 ۴۹ (۷۵ تا ۷۶)؛ (۸) ابن ظافر: کتاب الدول المتقطعة،
 مخطوطہ موزہ برطانیہ، عدد ۳۶۸۵ Or. ورق ۷۰-۵۰ بحد؛
 (۹) ابن الاثیر، طبع Tornberg، اشارہ؛ (۱۰) سبط ابن
 الجوزی: مرآة الزمان، مخطوطہ پیرس، عدد ۵۸۶۶، ورق
 ۵۴-۵۳ ب تا ۱۵۴-الف؛ (۱۱) کمال الدین ابن العدیم:
 تاریخ حلب، طبع سامی الدھان، ۱: ۱۷۶ بحد؛ (۱۲)
 ابن میسر: *Annales d'Égypte*، در *BIFAO*، ۱۹۱۹ء،
 ص ۴۷ تا ۵۲؛ (۱۳) ابن خلیکان، عدد ۷۶۹؛ وہی
 مصنف، طبع بولاق، ۲: ۱۹۹ تا ۲۰۱؛ (۱۴) ابن عذاری:
 البیان المغرب، طبع Dozy، ۱: ۲۳۷ بحد،
 ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۹۷؛ (۱۵) ابوالفداء، طبع Reiske و
 Adler، بحد اشارہ؛ (۱۶) ابن کثیر: البداية والنهاية،
 ۱۱: ۲۸۰ تا ۲۸۲، ۲۹۲، ۳۲۰؛ (۱۷) ابن دقاق،
 بولاق ۱۳۰۹-۱۳۱۳ھ، بحد اشارہ؛ (۱۸) ابن خلدون:
 العبر، ۴: ۵۱ بحد؛ (۱۹) القلقشندي: صبح الاعشى،
 ۳: ۳۵۸، ۳۶۳، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۳۰، ۳۸۳،
 ۳۸۹ و ۱۴۱: ۳۹۱ (۲: ۹۳)؛ (۲۰) القلقشندي:
Geographie und Verwaltung Von Ägyptien، ص ۷۸،
 ۸۰، ۸۲، ۱۳۳، ۱۸۱، ۱۸۸؛ (۲۱) القرطبي:
 الخطط، طبع بولاق، ۱: ۳۷۹ تا ۳۸۰، ۳۸۸، ۴۵۱، ۴۵۷،
 ۴۶۸، ۴۷۰ و ۲: ۱۵۷، ۲۶۸، ۲۷۷، ۲۸۳ تا ۲۸۵،
 ۳۱۸، ۳۴۱، ۳۶۶؛ (۲۲) ابوالحسن بن تفريردي:
 النجوم، طبع Popper، ۲/۲: ۱ تا ۶، مطبوعة قاهرہ، ۴:

- عزیزی: رک بہ قرہ چلی زادہ.
- عزیزی: عثمانی شاعر، جس نے ۱۵۸۵/۸۹۹۳ء میں وفات پائی۔ بعض سوانح نگاروں کے نزدیک اس

(۳) رنگین نامہ کی ایک مکمل نسل (مکتوبہ ۱۳۰۴/ ۱۸۸۶ - ۱۸۸۷ء) در استانبول یونیورسٹی کتاب خانہ سی، ترکی مخطوطات، عدد ۹۱۰۹۲؛ (۴) (۴) ۱۱۱ ت، بذیل مادہ۔

A. TIEI ZE)

- **عزیمت:** (عزیمۃ)، [ع: جمع: عزائم]؛ لغوی معنی: استقامت، پختہ ارادہ، متعین مقصد؛ پھر اسی سے ذیل کے معنی پیدا ہو گئے :-

(۱) مذہبی قانون [فقہ] میں ایسا حکم جس کی تعبیر سختی سے کی گئی ہو، یعنی ”رخصت“ کی ضد (جس میں استثنا یا اجازت کی گنجائش ہو، مثلاً صحت یا زندگی کو خطرے کی صورت میں احکام غذا کی پابندی میں رعایت)۔ عبدالوہاب المیزان الکبریٰ میں الشعرانی نے مختلف مذاہب فقہ میں ان دو متقابل رجحانات کے بیان میں اختلاف آرا کی تشریح و توضیح کی ہے (دیکھئے Goldziher، در ZDMG، ۱۸۸۴ء، ص ۶۷۶) بعد؛ نیز وہی مصنف: *Die Za'iriten*، لائپزگ ۱۸۸۴ء، ص ۶۸ بعد)۔

(۲) سحر [و نیرنجات] میں کسی ایسے منتر یا کلمے کا استعمال، جس سے جادو کار گر ہونے کی توقع ہو (دیکھئے Goldziher، در *Orientalische Studien Theodor*، ۱۹۰۶ء، Giessan، *Nöldeke* gewidmet، ۳۰۷:۱؛ دیکھئے فارسی ترکیب عزائم خوان = جادوگر)۔

(I. GOLDZIHHER)

- **عس:** مسلمانوں کے عہد حکومت میں شہروں میں رات کے وقت گشت کرنے یا پہرہ دینے والی جماعت۔ المقریزی کا بیان ہے کہ مسلمانوں میں سب سے پہلے عبداللہ بن مسعود نے یہ کام انجام دیا، جنہیں حضرت ابوبکرؓ نے رات کے وقت مدینے کے کوچہ و بازار میں گشت کرنے کا حکم دیا تھا۔ حضرت عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ خود اپنے

کا اصل نام مصطفیٰ اور بعض کے نزدیک محمد تھا۔ وہ استانبول میں یدی قلعہ [ملعہ ہنت برج] کے نزدیک جلد سازی کرتا تھا اور بعد میں غالباً قلعے کے چوکیداروں کا داروغہ ہو گیا۔ وہ اسی جگہ فوت ہوا اور اسے یدی قلعہ کے نزدیک فصیل شہر کے باہر کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔ عاشق چلبی کے تذکرہ (علی امیری، عدد ۷۷۲) میں اس کی جو تصویر دی گئی ہے، اس میں اس کی ڈاڑھی سفید دکھائی گئی ہے۔ وہ اپنے ان معاصر شعرا میں سب سے زیادہ مشہور تھا جن کا تخلص عزیزی تھا۔ اس کے تمام سوانح نگاروں نے اس بات کو خصوصیت سے قابل ذکر قرار دیا ہے کہ اپنے بیشتر ہم عصر شعرا کے خلاف اس کے کلام میں امارت سے نہیں بلکہ عورتوں سے اظہار عشق کیا گیا ہے۔ اس کی یہ شہرت بظاہر اس کی سب سے مشہور نظم رنگین نامہ پر مبنی ہے، جو استانبول کی طوائفوں کے بارے میں ایک ”شہر انگیز“ ہے۔ یہ نظم اپنے حسن بیان اور روزمرہ محاورات اور ضرب الامثال کے بے تکلف استعمال کی وجہ سے بہت ممتاز ہے؛ اس میں انچاس حسین عورتوں کا ذکر ہے اور ہر ایک کے حسن کا سراپا تین تین اشعار کے قطعات میں کھینچا گیا ہے۔ ان اشعار میں ایسے اشارات و کنایات استعمال کیے گئے ہیں جو ان طوائفوں کے ناموں یا عرفوں سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اس کی دوسری نظمیں تذکروں اور اشعار کے منتخب مجموعوں میں منتشر پائی جاتی ہیں۔

مآخذ: (۱) *Ottoman Poetry*: Gibb، ۲

(۱۹۰۴ء): ۱۷۹ تا ۱۸۶، (مع شہر انگیز کے ۱۲ بندوں کے انگریزی ترجمے کے)؛ (۲) سعد الدین نزہت ارغون: ترک شاعر لری، ۲ (تقریباً ۱۹۲۸ء): ۶۳۲ تا ۶۳۷ (اس کتاب میں عزیزی کے متعلق مختلف تذکروں کی عبارتیں اور اس کی چند منتشر نظمیں بھی شامل ہیں)؛

مولیٰ اسلم اور عبدالرحمن بن عوف کو ساتھ لے کر رات کے وقت گشت فرمایا کرتے تھے (الخطط، ۲: ۲۲۳: الطبری، ۱: ۵، ۲۷۲: معالم القرینی، طبع R. Levy، ص ۲۱۶: الغزالی: نصیحة الملوك، طبع همائی، ص ۱۳، ۵۸)۔ آگے چل کر جماعت عس ایک پولیس افسر کے ماتحت آگئی، جسے صاحب العس کہتے تھے (المقریزی، محل مذکور؛ ابن تغریبردی، ۲: ۷۳: النویری، ۳: ۱۵۱)۔ المقریزی لکھتا ہے کہ اس کے زمانے میں صاحب العس کو عام طور سے ”والی الطوف“ کہتے تھے (الخطط، ۲: ۱۰۳)؛ چنانچہ الحجاج کے عہد میں بصرے میں ایک صاحب الطوف کا ذکر آیا ہے (البلاذری: فتوح، ص ۳۶۴: طوف کے لیے، جو بظاہر عس کا مرادف ہے، دیکھیے نیز بدیع الزمان: مقامات، البقاة الرصافیة: القلقشنیدی نے صبح، ۱۳: ۹۳، میں ان ہدایات کا ذکر کیا ہے جو سلطان نے انہیں [یعنی طوف کو] ۵۶۹۷/۱۲۹۷ء میں دی تھیں)۔ مملوکوں کے عہد میں بھی رات کے گشت کرنے والے ہوتے تھے، جنہیں ”اصحاب الارباع“ کہتے تھے اور وہ والی یا پولیس کے افسر اعلیٰ [صاحب الشرطہ] کے ماتحت ہوتے تھے۔ اندلس میں ان کا نام ”دراہون“ تھا (المقریزی: السلوک، مطبوعہ قاہرہ، ۲: ۵۴: المقری: [تفتح الطیب]، ۱: ۱۳۵)۔ مشرق میں سلجوق سلطان سنجر (م ۵۵۲/۱۱۵۷ء) کے ایک فرمان سے ظاہر ہوتا ہے کہ سلطان نے ری کے نائب کو حکم دیا تھا کہ شہر کے اندر جہاں بداخلاقی اور بدعنوانی کا شبہ ہو، وہاں عس مقرر کیے جائیں (عتبة الکتبة، طبع محمد قزوینی وعباس اقبال، تہران ۱۹۵۰ء، ص ۴۴)۔ عہد عثمانی میں عس کا سالار (عس باشی) پنی چری فوج کا ایک افسر ہوتا تھا (عثمان نوری کے بیان کے مطابق اٹھائیسویں بولوک کا

چورہ جی: Hammer کے بیان کے مطابق اس کا تعلق کسی بھی رجمنٹ سے ہو سکتا تھا)۔ یہ افسر سرکاری قید خانوں کا داروغہ ہوتا تھا اور ایک طرح سے سزائے موت کے موقعوں پر نگرانی کیا کرتا تھا۔ وہ پنی چری آغا کے دیوان، سرائے [محل سلطانی] اور باب عالی میں اس وقت موجود رہتا تھا جب موت کی سزا پانے والے کسی مجرم کو اس کے حوالے کرنا مقصود ہوتا تھا۔ عوامی جلوسوں میں بھی وہ ایک اہم کردار ادا کرتا تھا۔ اسے جرمانے کی ان رسوم کا عشر ملا کرتا تھا جنہیں صوباشی شراب نوشی اور ایسے ہی دوسرے جرائم کی سزا میں لوگوں پر عائد کرتا تھا جو رات میں کیے جائیں، لیکن دن کے وقت نہیں۔ اس کے علاوہ ہر دکان سے چوکیداری کا محصول (رسم عسیہ) وصول کرنا بھی عس کے فرائض میں داخل تھا (اولیا چلبی، ۱: ۵۱۷ و مترجمہ Hammer، ۱: ۲: ۱۰۸-۱۰۹، جہاں [سلطان] محمد ثانی کو عس کا بانی قرار دیا گیا ہے؛ عثمان نوری: مجلہ امور بلدیہ، ۱: ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۴؛ عمر لطفی برکان: عثمانی امپراطور لغندہ زرعی ایکونومی حقوقی و مالی اساسری اقانولر، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۶۹، ۷۰، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۸، ۴۰۰)۔

صفویوں کے عہد میں ایران میں رات کو گشت کرنے والے، داروغہ کے ماتحت ہوتے تھے اور وہ احداث [رک باں]، گزمہ، نیز عس کہلاتے تھے (Minorsky: تذکرۃ الملوک، ص ۱۴۹)۔ انیسویں صدی عیسوی میں شیراز میں رات کے چوکیداروں کے افسر کو میر عس کہتے تھے (Ann. K.S. Lambton: Islamic Society in Persia، لندن ۱۹۵۴ء، ص ۱۴ تا ۱۵)۔

غردایہ (الجزائر) میں اور مزاب [میزاب] کے دوسرے شہروں میں رات کا گشتی عملہ نہ

استعمال کی ایک مثال کے لیے دیکھیے (۱۰) *A. chittives*، *Marocaines*، ۱/۲: ۱۸۶۔
(ادارہ لائڈن، بار دوم)

عس کی اصطلاح شمالی افریقہ میں رات کے

چوکیدار کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ R. Brunschvig

(*La Berbérie Orientale sous les Hafsidés*، ۲: ۲۰۳)

نے اس اصطلاح کو تونس کے سوق (بازار) میں رات

کے چوکیدار کے لیے استعمال کیا ہے۔ یہ Budget

Meakin (*The Moors*، لندن ۱۹۰۲ء، ص ۱۷۴) میں

اس چوکیدار کے لیے آئی ہے جو دؤں میں قیام کرنے

والے کاروانوں کا رات کے وقت پہرہ دیتا تھا۔

M. Rey (*Souvenir d'un voyage au Maroc*، پیرس

۱۸۴۴ء، ص ۱۲۴) نے بھی اسی رواج کا ذکر کیا

ہے، گو یہ لفظ [عس] استعمال نہیں کیا۔ فاس

میں بیسویں صدی کے آغاز میں یہ لفظ محض رات

کے چوکیداروں ہی کے لیے نہیں بلکہ عام طور پر

پولیس والوں کے لیے استعمال ہوتا تھا۔

خواہ عس کا لفظ مذکور ہو یا نہ ہو، لیکن

شمالی افریقہ کے شہروں میں فرانسیسیوں کی آمد سے

پہلے مرکزی منڈیوں، بڑی بڑی دکانوں اور

گوداموں، نیز شہر کی فصیلوں پر پہرے بٹھانے

کے دستور کا ذکر عام طور سے کیا گیا ہے۔ الجزائر

میں بھی اس رواج کی موجودگی کی شہادت ملتی ہے

(*Historie de Barbare et de ses corsaires*، R.P. Dan،

پیرس ۱۶۳۷ء، ص ۱۰۲)، جہاں رات

کے وقت مزوار [رک بان] اور اس کے نمائندے شہر

کے خاص خاص بازاروں میں گشت کرتے تھے

اور فاس میں (*Description de l'Afrique* : Leo Africanus،

طبع Epaulard، پیرس ۱۹۵۶ء، ۱: ۲۰۶) ”پولیس کے

صرف چار افسر (زیادہ نہیں)“ آدھی رات سے لے کر

دو بجے صبح تک گشت کرتے تھے اور اس شہر کی

مرکزی منڈی اور اس کے گوداموں پر بربر حمل

صرف تحفظ عامہ اور تحفظ اخلاق کے فرائض انجام
دیتا ہے، بلکہ معاشرے کے اہم امور میں اسے ایک
ایسا خفیہ اور تقریباً مطلق اختیار حاصل ہوتا ہے جو
جماعت عوام اور حلقہ عزابہ کے اقتدار سے بھی زیادہ
ہے (*La garde de nuit à Ghardaia* : M. Vigourous،
در *Bulletin de Liaison Saharienne*، شماره ۹، الجزائر
۱۹۵۲ء، ص ۹ تا ۱۶)۔ مزاب میں آباضی مساجد کے
مینار کو عس (= پہرے دار) کہتے ہیں
(*La civilisation urbaine du Mzab* : M. Mercier،
الجزائر ۱۹۲۲ء، ص ۶۰ بعد)۔

مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ

دیکھیے: (۱) W. Behrnauer (*Mémoire sur les*

Institutions de Police chez les Arabes, les Persans

et les Turcs، در *JA*، جون ۱۸۶۰ء، ص ۶۱ بعد: (۲)

Matériaux pour un Corpus Inscriptionum : G. Wiet

Arabicorum, Egyptii، قاہرہ ۱۹۲۹ء - ۱۹۳۰ء،

در *Mém. IFSO*، ۵۲: ۶۱، ۶۲: (۳) A. Mez

Renaissance des Islams، ہائیڈل برگ ۱۹۲۲ء،

ص ۳۹۳ تا ۳۹۴: (۴) H. Bowen و H.A.R. Gibb

Islamic Society and the West، ۱/۱: ۱۱۹، ۳۲۴ تا

۳۲۶: (۵) اسمعیل حقّی اوزون چارشیلی: عثمانی دولتی،

تشکیلاتی قیوقولو اوجاقلری، انقرہ ۱۹۴۳ء، ۱:

۱۷۰، ۳۵۸، ۳۷۰، ۳۹۷، ۴۲۱: (۶) وہی مصنف:

عثمانی دولتی مرکز و بحریہ تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۸ء،

ص ۲۱، ۱۲۴، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۶:

(۷) *Tableau General de l'Empire* : D'Ohsson

Ottoman، پیرس ۱۷۸۸ء تا ۱۸۲۴ء، ۷: ۱۶۷، ۳۱۹:

(۸) *Des Osmanischen Reichs Staats-* : J. Hammer

verfassung und Staatsverwaltung، ویانا ۱۸۱۵ء:

۲۳۷ و ۲: ۱۰۵-۱۰۶: (۹) محمد زکی ہنگلین:

عثمانی تاریخ دیم لری و تربیم لری سوز لوغو، استانبول

۱۹۴۶ء، ۱: ۹۳ تا ۹۴: مراکش میں اس اصطلاح کے

ماتحت علاقہ (see) تھا (تین شہید مصری بھائیوں کا مقبرہ)۔

عسقلان فلسطین کے ان شہروں میں سے تھا جو سب سے آخر میں مسلمانوں کے قبضے میں آئے۔ امیر معاویہؓ نے ۵۱۹ھ / ۶۴۰ء میں قیصریہ کو فتح کرنے کے بعد اس پر بغیر جنگ کے (صلحاً) قبضہ کر لیا، لیکن شاید اس سے پہلے یہ عارضی طور پر عمرو بن العاص کے قبضے میں بھی رہا ہو۔ ابن الزبیرؓ کے زمانے میں یہ کچھ مدت کے لیے دوبارہ بوزنطیوں کے قبضے میں رہا، لیکن عبدالملک بن مروان نے اسے ایک بار پھر فتح کر کے از سر نو قلعہ بند کیا (البلاذری: فتوح، ص ۱۴۲ تا ۱۴۴)۔ ایک کتبے کے مطابق، جو Clermont-Ganneau کو ایک عمارت میں ملا تھا، خلیفہ المہدی نے وہاں ۵۱۵۵ھ / ۷۷۷ء میں ایک مسجد اور ایک مینار تعمیر کرایا تھا (RCEA، ۱: ۳۲ تا ۳۳)۔ زمانے کے بہت سے نشیب و فراز دیکھنے کے بعد یہ شہر فاطمیوں کے قبضے میں چلا گیا، جن کے زیر نگین (المقدسی اور ناصر خسرو کے بیان کے مطابق) اسے کچھ خوش حالی نصیب ہوئی۔ یہاں سرکاری ٹکسال (دارالضرب) بھی تھی اور اسے کبھی کبھی ایک ثانوی بحری اڈے کی حیثیت سے استعمال کیا جاتا تھا۔ بعض دوسرے ساحلی شہروں کی طرح یہ شہر اس وقت بھی فاطمیوں کے قبضے میں رہا جب شام اور فلسطین کے باقی حصے ان کے ہاتھ سے نکل کر سلاجقہ کے قبضے میں چلے گئے، گو بعض اوقات اس قبضے کی حیثیت مقامی حکمرانوں پر محض برائے نام اقتدار سے زیادہ نہیں ہوتی تھی۔ ۵۴۹۲ھ / ۱۰۹۹ء میں مصری فوجیں بیت المقدس سے پسپائی کے وقت اس شہر میں داخل ہوئیں اور کچھ مدت تک یہ محسوس ہوتا تھا کہ خود عسقلان فرنگیوں کے قبضے میں چلا جائے گا، لیکن صلیبی جنگ بازوں

یا ”زرزاید“ پہرا دیتے تھے (R. Le Tournieu) : *Fès avant le Protectorat*، دارالبیضاء و پیرس ۱۹۴۹ء، ص ۱۹۶، بعالیکہ اقطاع شہر کے کمان داروں (عسائہ) کی پولیس فسیل پر پہرا دیتی تھی (وہی کتاب، ص ۲۵۳)۔ وزان میں خاندان ”شرفا“ کا رئیس رات کو پہرا دینے کے لیے اٹھاؤں چوکیداروں کو تنخواہ دیتا تھا اور یہ چوکیدار شہر میں چوکیداری کرتے تھے (*The Land of the Moors : Budget Meakin*، لنڈن ۱۹۰۱ء، ص ۳۲۵)؛ لیکن فسی کے شہر میں مراکشی فوج رات کی چوکیداری میں حصہ لیتی تھی (وہی کتاب، ص ۲۰۰)۔

معلوم ہوتا ہے کہ اندلس میں عسائ کی اصطلاح مستعمل نہ تھی۔ E. Lévi-Provençal (*X^e siècle*، ص ۱۵۳) لفظ دراب کا ذکر کرتا ہے، جو رات کے چوکیدار کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ رات کو سلامتی کا ذمے دار بعض اوقات ”صاحب اللیل“ کہلاتا تھا، جو بظاہر صاحب الشرطہ کی اصطلاح کا متبادل ہے (E. Lévi Provençal : *His. Esp. Mus.*، ۲ : ۱۵۵ بہ تتبع المقری : [تقع الطیب]، ۱ : ۱۳۴)۔

(R. LE TOURNEAU)

عسقلان: فلسطین کے جنوبی ساحل پر ایک شہر؛ ان پانچ فلسطینی Philistine شہروں میں سے ایک (عبرانی: عَشْقَلُون Ashkelon) جن کا ذکر ہمیں عہد نامہ عتیق میں ملتا ہے، رومی عہد میں Oppidum Ascaloliberum کے نام سے (بقول *Geschicht des jüdischen Volkes im Zeitalter : Schrürer*، بار دوم، ۲ : ۶۵ تا ۶۷) یہ ایک نہایت آباد و بارونق یونانی شہر تھا، جو اپنے مختلف عقائد، مسالک مذہبی اور خوشی کی تقریبات کے کھیلوں کے لیے مشہور تھا؛ عیسائی عہد میں یہ ایک اسقف کا

۱۱۸۷ء میں صلاح الدین کے سامنے ہتیار ڈال دیے (۵۸۳/۱۱۸۷ء) - ۵۸۷/۱۱۹۱ء میں آرسوف کی شکست کے بعد صلاح الدین کو انگلستان کے بادشاہ رچرڈ Richard کے مقابلے میں عسقلان پر قبضہ قائم رکھنا ناممکن نظر آیا تو اس نے شہر کو خود ہی برباد کر دیا۔ وہاں کی مسلم آبادی شام اور مصر کی طرف ہجرت کر گئی اور عیسائی اور یہودی بیت المقدس چلے گئے۔ شہر کی بربادی اور وہاں کے باشندوں کے تخلیے کا ایک نہایت واضح بیان ایک گمنام مملوک کے تذکرے میں ملتا ہے جسے K. V. Zettersteen نے شائع کیا ہے (Beiträge, ص ۲۳۳ تا ۲۳۵)۔ رچرڈ ذوالحجہ ۵۸۷ء / جنوری ۱۱۹۲ء میں عسقلان پہنچا اور اس نے قلعے کو از سر نو تعمیر کرایا، لیکن اسی سال اگست - ستمبر میں جو صلحنامہ ہوا اس کی شرائط کی رو سے اسے پھر منہدم کر دیا گیا۔

مصر کے الصالح ایوب اور دمشق کے الصالح اسمعیل کی باہمی رقابت کی وجہ سے یہ شہر ایک مرتبہ پھر فرنگیوں کے ہاتھوں میں چلا گیا۔ استباریوں (Hospitallars) نے اسے دوبارہ مستحکم کیا اور یہاں محافظ فوج رکھی، جس نے ۵۶۴۲/۱۲۴۴ء میں مصریوں کے خلاف اس کی کامیابی سے مدافعت کی۔ غزہ کی فیصلہ کن جنگ (۱۷ اکتوبر ۱۲۴۴ء) کے بعد عسقلان کو اب استباریوں سے مزید اعانت کی توقع نہ رہی؛ چنانچہ ۵۶۴۵/۱۲۴۷ء میں اس پر فخرالدین یوسف بن الشیخ کا قبضہ ہو گیا۔ عیسائیوں کے وہاں فوجیں اتارنے کو ناممکن العمل بنانے کے لیے مملوک سلطان یبرس [رك باں] نے فلسطین کے بہت سے ساحلی مقامات کو منہدم کر دیا اور ۵۶۶۸/۱۲۷۰ء میں عسقلان کے آخری نشان و آثار بھی پیوند زمین کر کے بندرگاہ کو درختوں اور کوڑے

کے اندرونی مناقشات کی وجہ سے وہ محفوظ رہا اور اس پر مصریوں کا قبضہ قائم رہا۔

آئندہ ڈیڑھ صدی تک اسے ایک سرحدی شہر اور مصر کے مسلمان فرمانرواؤں اور صلیبیوں کی باہمی آویزش میں ایک کلیدی فوجی مقام کی حیثیت حاصل رہی۔ صلیبی جنگ بازوں کے آنے کے بعد پہلے ۵۳ سالوں میں یہ مصریوں کے قبضے میں رہا اور وہ اسے بطور مورچے کے اور فرنگیوں پر حملہ کرنے کے لیے ایک اڈے کی حیثیت سے استعمال کرتے رہے۔ فرنگیوں کے مقبوضہ علاقوں سے آئے ہوئے پناہ گزینوں کی وجہ سے اس کی آبادی بہت بڑھ گئی اور وہ محافظ فوج میں مصری سپاہیوں کے اضافے سے ایک اہم فوجی مرکز بن گیا۔ اگرچہ بیت المقدس سے اس شہر کی تجارت جزوی طور پر بحال ہو گئی تھی، لیکن یہاں کی زندگی بڑی سخت اور دشوار تھی اور اہل مصر سال میں کئی بار نیا سامان رسد اور امدادی افواج بھیجنے پر مجبور ہوتے تھے (William of Tyre, ۱۷ : ۲۲؛ ابن میسر: Annales, ص ۹۲)۔ ولیم، باشندہ صور، کے بیان کے مطابق شہر کی پوری غیر فوجی آبادی کے نام بھی مع ان کے اہل و عیال کے فوجی تنخواہ داروں میں درج تھے۔ ۱۱۳۴ء میں صور (Tyre) کے مسیحی جنگ بازوں کے ہاتھ میں چلے جانے کے بعد عسقلان کی مقامی حیثیت بہت کمزور ہو گئی۔ بیت المقدس کے لیے اس کی طرف سے جو خطرہ تھا اس کے سد باب کے لیے صلیبیوں نے اس کے چاروں طرف قلعوں کا ایک جال بچھا دیا اور ۵۴۸/۱۱۵۳ء میں سات مہینے کے محاصرے کے بعد بالڈون Baldwin ثالث نے پانی اور خشکی دونوں طرف سے حملہ کر کے شہر پر قبضہ کر لیا اور یہ مصر میں فرنگیوں کے فوجی اور سیاسی عزائم کا اڈا بن گیا۔ حطین کی لڑائی کے بعد فلسطین کے دوسرے صلیبی قلعوں کی طرح اس نے بھی ۵۸۳/

مآخذ: (۱) *Palestine under* : G. Le. Strange
the Moslems ص ۳۰۰ تا ۳۰۳؛ (۲) A. S.
Textes géographiques arabes sur la : Marmardji
Palestine، پیرس ۱۹۵۱ء، اشاریہ؛ (۳) F.M. Abel
Géographie، بذیل مادہ؛ (۴) K. Ritter *Erldkunde* :
Geog. des alten : F. Buhl (۵) : ۸۹ تا ۶۶ : ۱۶
Pal.، ص ۱۸۹؛ (۶) P. Thomsen *RLV*، ج ۱،
 ۱۹۲۳ء، ص ۲۳۷، بعد؛ (۷) H. Guthe، در *ZDPV*
 ج ۲، ۱۸۷۹ء، ص ۱۶۳ - ۱۷۱؛ (۸) G. Beyer، در
ZDPV ۱۹۲۳ء، ۲۵۰ تا ۲۵۳؛ (۹) V. Guérin
Judée، ۲ : ۱۳۳ تا ۱۷۱؛ (۱۰) N. G. Nassar
The Arabic Mints in Palestine and Transjordan
 در *QDAP*، ج ۱۳، ۱۹۳۸ء، ص ۱۲۱ تا ۱۲۷؛ (۱۱)
History of Askalon : W. J. Phythian-Adams
PEFQS، ۱۹۲۱ء، ۷۶ تا ۸۰؛ (۱۲) Y. Prawer
Ascalon and the Ascalon strip in Crusader
Politics (عبرانی مع انگریزی خلاصے کے)، در
Eretz Israel، ج ۴، ۱۹۵۶ء، ص ۲۳۱ تا ۲۳۸؛ (۱۳)
 البلاذری : فتوح، ص ۱۳۲؛ (۱۴) المقدسی، ص ۱۷۴؛
 (۱۵) ابن الفقیہ، ص ۱۰۳؛ (۱۶) علی الہروی، کتاب
 الزیارات، دمشق ۱۹۵۳ء، ص ۳۲ - ۳۳ (ترجمہ
 Sourdcl Thomino، دمشق ۱۹۵۷ء، ص ۷۵ - ۷۶)؛
 (۱۷) *Beiträge zur Geschichte* : K. V. Zetterstéen
der Mamelukensultane، لائیڈن ۱۹۱۹ء، ص ۲۳۲
 تا ۲۳۵؛ (۱۸) یاقوت، ۳ : ۶۷۳، بعد؛ (۱۹) ابو الفداء،
 (طبع Reinaud)، ص ۲۳۹؛ (۲۰) ابن بطوطہ (طبع
 Defrémery)، ۱ : ۱۲۶، بعد، مترجمہ Gibb، کیمبرج
 ۱۹۵۸ء، ص ۸۱ - ۸۲؛ (۲۱) مجیر الدین : الأنس الجلیل،
 قاہرہ، ۱۲۸۳ھ، ص ۴۲۲؛ (۲۲) *The Itinerary of*
Benjamin of Tudela، طبع و مترجمہ A. Asher
 نیویارک، تاریخ ندارد، ۱ : ۷۹ - ۸۰، ۲ : ۹۹ -
 ۱۰۰؛ (۲۳) William of Tyre، ۱۷ : ۲۲؛ (۲۴)

کرکٹ سے بھر دیا گیا (المقربزی : سلوک، ۱ :
 ۵۹)۔ یہ شہر جسے صلاح الدین کے ہاتھوں تباہی
 کے بعد کبھی اپنی سابقہ حالت نصیب نہ ہوئی،
 زمانہ حال تک ویران و خستہ حال رہا۔ ابوالفداء
 (ص ۲۳۹)، ابن بطوطہ (۱ : ۱۲۶)، مجیر الدین
 (ص ۴۲۲)، پیری رئیس (بحریہ، ص ۷۲۴) انگریزی
 ترجمہ از U. Heyd *A Turkish Description of the*
Coast of Palestine، در *Israel Exploration Journal*
 ج ۶، ۱۹۵۶ء، ص ۲۰۵ تا ۲۰۷ اور Volney (Syrie)
 باب دہم) سب کے سب اسے تباہ و برباد بتاتے ہیں۔
 قدیم زمانوں اور ازمئہ وسطیٰ میں شہر کے
 نواحی مضافات شراب، انجیر کے درختوں اور
 حنّاء (Kypros) کے لیے مشہور تھے۔ پیاز کی ایک
 قسم کا نام اسی شہر کے نام پر ہے (Shallot
 = *allium ascalonicum*)۔ قرون وسطیٰ کے مصنفین نے
 ایک قول کی بنا پر جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ
 وسلم سے منسوب ہے، عسقلان کو اکثر ”شام کی
 دلہن“ (*Sponsa Syriae* ”عروس الشام“) کہا ہے۔
 فاطمی دور اقتدار میں، الافضل بن بدر الجمالی
 مشہدی نے ۵۴۹ھ / ۱۱۰۹ء میں آنحضرت صلی اللہ
 علیہ و آلہ وسلم کے نواسے (حضرت) حسینؑ کے
 سر کے لیے یہاں ایک مشہد تعمیر کیا۔ اس انتہائی
 متبرک یادگار کو ۵۴۸ھ / ۱۱۵۳ - ۱۱۵۴ء
 میں فرنگیوں کے ہاتھ سے بچا کر قاہرہ لے جایا گیا۔
 دیکھئے (۱) المقربزی : الخطط، ۱ : ۴۲۷؛ (۲) Mehren :
Câhirah og Kerâfat، کوپن ہیگن ۱۸۷۰ء، ۲ :
 ۶۱ - ۶۲؛ (۳) RCEA، ۷ : ۲۶۱ تا ۲۶۳؛ (۴)
 ابن تیمیہ (طبع Schreiner، در *ZDMG*، ص ۵۳،
 ۸۱ - ۸۲) نے اس تمام داستان کو محض افسانہ کہہ کر
 مسترد کر دیا ہے۔ مشہد امام حسینؑ کے علاوہ
 متاخر زائرین یہاں بالخصوص بئر (چاہ) ابراہیمؑ کی
 زیارت کے لیے بھی آتے تھے۔

مقبروں کے علاوہ یہاں (امام) القائم محمد المنتظر المہدی کا سرداب بھی ایک سنہری قیے کے نیچے محفوظ ہے جو (ایران کے) ناصر الدین شاہ (قاجار) نے نذر کیا تھا اور جس کی تکمیل مظفر الدین شاہ نے ۱۹۰۵ء میں کی تھی۔ اپنی جائے وقوع کے باعث (امام) المہدی کا یہ شہر کبھی کبھی العسکر کہلاتا ہے۔

مآخذ: (۱) الیعقوبی (طبع de Gude، ص ۲۶۵)، ص ۳: (۲) یاقوت: معجم [البیان] (طبع Wüstenfeld)، ص ۳: ۶۷۵: (۳) المشترك، ص ۳۰۹: (۴) مراد الاطلاع، ۲: ۲۵۸ اور ۳: ۵: (۵) السیوطی: لبّ اللباب، ص ۱۷۹: (۶) Die die Land: Streck schaft Babylonien (لانیڈن ۱۹۰۰ - ۱۹۰۱ء): (۷) G. Le (۸) Samarra: E. Herzfeld (برلن ۱۹۰۷ء): (۹) The Lands of the Eastern Caliphate: Strange (کیبرج ۱۹۰۵ء)۔

(E. HERZFELD)

عسکر مکرّم: (مکرّم کی خیمہ گاہ)، قدیم ایام

میں ایک شہر جسے ایک خیمہ گاہ کی جائے وقوع پر تعمیر کیا گیا تھا، جو مکرّم نامی ایک عرب سردار نے نصب کی تھی۔ اسے الحجاج نے اہواز کی بغاوت فرو کرنے کے لیے خوزستان کی طرف بھیجا تھا۔ یہ خیمہ گاہ یا چھاؤنی شہر رستم قواذ (جسے عربوں نے رستقباذ بنا دیا تھا) کے کھنڈروں کے متصل تھا؛ رستم قواذ ساسانی عہد کا ایک شہر تھا جسے عرب مسلمانوں نے تباہ و برباد کر دیا۔ عسکر مکرّم نہر مسروقان (موجودہ آب گرگر) کے دونوں جانب اس مقام سے ذرا اوپر واقع تھا جہاں پہنچ کر یہ دریائے شطیط (= شطیط، چھوٹا دریا) میں گرتی ہے، جو دریائے کارون کی سب سے بڑی شاخ ہے (جس زمانے کا ہم ذکر کر رہے ہیں، اس زمانے میں نہر مسروقان دریائے شطیط میں بہت زیادہ جنوب کی

ناصر خسرو: سفرنامہ، مطبوعہ کا ویانی پریس، ص ۵۱: (۲۵) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۵۶۲ - ۵۶۳، عسقلان کے انتظامات کے بارے میں دیکھیے PEFQS، ۱۹۲۱ - ۱۹۲۳ء۔

[R. HARTMANN (B. LEWIS)]

العسقلانی: (رک بہ ابن حجر العسقلانی)۔

العسکر: رک بہ جیش۔

العسکر: رک بہ عسکر سامرا۔

عسکر سامرا: یا عسکر المعتصم، سامرا

یا المعتصم کی خیمہ گاہ۔ یہ وہ مقام ہے جہاں خلیفہ المعتصم باللہ سامرا کی تاسیس کے زمانے میں (۸۳۱ھ / ۸۳۶ء) اپنے ترکی سپاہیوں کے ساتھ خیمہ زن رہا تھا، لہذا شہر کا یہ محلہ، ابلہ کے عسکر ابی جعفر یا عسکر المہدی یعنی رصافہ بغداد کی طرح، بجا طور پر اسی کے نام سے موسوم ہو گیا۔

جب تک المعتصم حکمران رہا، یعنی ۸۲۷ھ / ۸۴۲ء تک، سامرا کی حیثیت ایک فوجی چھاؤنی کی سی رہی اور کہیں الوائق کے عہد میں جا کر، جیسا کہ الیعقوبی نے لکھا ہے، اس نے ایک غیر فوجی شہر کی شکل اختیار کی۔ سامرا کی بنا کی روایت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عسکر المعتصم ایک قدیم تر جگہ پر واقع تھا جسے شامی شومیرا کہتے تھے اور جولین مرتد Julian the Apostate کی مہم کے ضمن میں کلاسیکی مصنفین کے ہاں Sumere لکھا گیا ہے۔ (Ammianus Marcellinus) یا Zosimos، نیز اس بڑے شہر کا یہی وہ محلہ تھا جو دارالخلافت بغداد میں منتقل ہو جانے کے بعد بھی باقی رہا، جیسا کہ یاقوت اور المصدا سے پتا چلتا ہے، اور جو اب بھی موجود ہے۔ یہیں دسویں (اثنا عشری) امام علی (النقی) اور ان کے بیٹے حسن (العسکری) رہتے تھے اور یہیں مدفون ہوئے، اسی لیے ان کا مشترکہ مقام عسکرین (دو عسکری) ہے۔ ان دونوں کے مقدس

معنی کسانوں اور -ہری لوگوں کے ہیں (رعایا کے معنی کبھی عام محکومہ لوگوں کے لیے جاتے ہیں اور کبھی فقط کسانوں کے) - عسکری کا لفظ پیشے کے بجائے زیادہ تر ایک ذات یا جماعت کا مظہر تھا، چنانچہ اس میں سابق فوجی ملازم، بے روزگار عسکری، عسکریوں کے بیوی بچے، آزاد کردہ شاعی اور عسکری غلام، نیز سلطان کی ملازمت کرنے والے مذہبی عہدے داروں کے خاندان شامل سمجھے جاتے تھے۔

عثمانی عسکری طبقے میں غلاموں کے فوجی دستے (دیکھیے مادہ قول) اور جاگیرداروں کے فوجی کارندے (دیکھیے مادہ سپاہی)، دونوں شامل تھے مؤخر الذکر کی ابتدا بظاہر ان غازیوں سے ہوئی جو مفتوحہ ممالک میں مستقل طور پر سکونت پذیر ہو گئے تھے۔ علاوہ ازیں انہیں نئے مفتوحہ علاقوں کے معزز زمیندار خاندانوں میں سے بھی بھرتی کیا جاتا تھا، اور ان میں سے بہت سے دو یا تین نسلوں تک اپنے قدیم عیسائی مذہب پر قائم رہے پھر مسلمان ہونے کے بعد عثمانیوں میں مدغم ہو گئے۔

شخصی حیثیت کے لحاظ سے مسلم عسکری، مسلم رعایا کی طرح، عموماً قوانین شرع کے پابند تھے، لیکن وہ قاضی عسکر [رک باں] کے خصوصی اختیارات کے ماتحت ہوتے تھے۔ انتظامی، مالی اور تادیبی امور میں انہیں سلطان کے مقرر کردہ خاص قواعد اور ضوابط یعنی "قانون سپاہیان" کی پابندی کرنی پڑتی تھی، اس قانون کی رو سے انہیں بعض اہم مخصوص مراعات اور استثنائی حقوق حاصل تھے، جو رعایا کو حاصل نہ تھے مثلاً رعایا کے لیے ہتیار لگانے، گھوڑے پر چڑھنے اور جاگیر حاصل کرنے کی ممانعت تھی۔ نظری طور پر عسکریوں کا شمار مخصوص حقوق رکھنے والے جاگیر دار اشراف میں نہ تھا،

طرف اہواز کے قریب گرتی تھی)۔ اس کے علاوہ دزفول رود (موجودہ آب دز) شہر کے ٹھیک مغرب میں دریائے شطیط میں گرتی تھی۔ محل وقوع کی موزونیت اور نسبتاً خوشگوار آب و ہوا (دیکھیے حمد اللہ المستوفی: نزہۃ، ص ۱۱۲) کی بدولت عسکر مکرم ایک نہایت با رونق شہر بن گیا اور نہر مسروقان کے کنارے کا سب سے بڑا شہر ہو گیا۔ شہر کے دونوں حصے کشتیوں کے دو پلوں کے ذریعے ملے ہوئے تھے۔ بویہی فرمانروا معزالدولہ کے عہد میں چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں یہاں ایک ٹکسال بھی تھی (دیکھیے ZDMG، ۱۱: ۴۵۲)۔ وہ کھنڈر جو آج کل بند قیر (Bitumen Dam) کے نام سے معروف ہیں، درحقیقت عسکر مکرم ہی کے کھنڈر ہیں۔ اس شہر کے اور بعض اس سے پہلے کے شہروں کے کھنڈر نو مربع میل کے رقبے میں پھیلے ہوئے ہیں۔ (دیکھیے A Description of the Province of Khuzistan، JR. Geog. S.، ۱۶: ۵۲، ۶۳، ۶۴، ۹۵ اور ۹۶)۔ ششتر (عربی شتر) کے باشندے غلطی سے اپنے شہر کے قریب کے کھنڈروں کو عسکر مکرم کے کھنڈر سمجھتے ہیں، اسی لیے انہیں "لشکر" (فارسی = عربی العسکر) کہتے ہیں۔ حمد اللہ المستوفی کے بیان کے مطابق عسکر مکرم کا نام شروع میں لشکر ہی تھا۔

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح، ص ۲۸۳؛ (۲) یاقوت: ۳: ۶۷۶؛ (۳) حدود العالم، ص ۱۳۰؛ (۴) Le Strange، ص ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹؛ (۵) Erdkunde: K. Ritter، ۱۶۴: ۴، بعد، ۱۸۲ بعد، ۱۹۱ تا ۱۹۳، ۲۲۷۔

(M. STRECK [L. LOCKHART])

• **عسکری:** (عسکر سے) فوجی سپاہی، عثمانی اصطلاح میں فرمانروا، فوجی گروہ کا کوئی فرد، اور ان معنوں میں یہ لفظ رعایا سے متمیز ہے جس کے

مآخذ: (۱) قانون ثالث آل عثمان، ضمیمہ TOEM،
 ۱۳۲۹ھ، ص ۳۹ بعد: (۲) رسالہ لوجی بے، باب ۷،
 ۱۳: (۳) صاری محمد پاشا: نصاب الوزراء، ترجمہ
 بتصحیح متن W.L. Wright، پرنسٹن ۱۹۳۵ء، ص ۱۱۸؛
 (۴) برکان: فانولر، ص ۱۰۹ - ۱۱۰؛ (۵) خلیل اشالحق:
 فاتح دوری اوزرندہ تئقیقلر و وثیقلر، انقرہ ۱۹۵۳ء، ص ۱۶۸
 بعد: (۶) وہی مصنف: Ottoman methods of Conquest،
 ج ۲، ۱۹۵۴ء، ص ۱۱۲ بعد: (۷) وہی مصنف:
 Timariots chrétiens en Albanie au XV siècle،
 Mitteilugen des Osterreichischen Staatsarchivs، ج ۴،
 ۱۹۵۲ء، ص ۱۱۸ تا ۱۳۸؛ (۸) Gibb-Bowen،
 اشاریہ: (۹) اسعیل حقّی اوزون چارسیلی: عثمانی
 دولتک مرکز و بحیرہ تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۸ء، ص ۲۳۰
 اور ۲۴۰ تا ۲۴۱۔

(B. LEWIS)

العسکری: چوتھی صدی ہجری / دسویں

صدی عیسوی کے دو عربی لغوی: ان دونوں کا نام
 الحسن بن عبداللہ ہے لیکن کنیتیں مختلف ہیں یہ
 عموماً "العسکری" لقب سے مشہور ہیں جس کی
 نسبت عسکر مکرم سے ہے جو خوزستان میں
 واقع ہے۔

(۱) ابو احمد الحسن بن عبداللہ بن سعید،
 ۱۶ شوال ۲۹۳ھ / ۱۱ اگست ۹۰۶ء کو عسکر
 مکرم میں پیدا ہوا اور وہیں ۷ ذوالحجہ ۳۸۲ھ /
 ۳ فروری ۹۹۳ء کو فوت ہوا۔ بعض جگہ اس کا
 سال وفات ۳۸۷ھ / ۹۹۸ء دیا گیا ہے جو قرین قیاس
 معلوم نہیں ہوتا۔ اس نے اپنی تعلیم اپنے والد اور
 محدث عبدان (م ۳۰۶ھ / ۹۱۹ء) کے زیر نگرانی
 شروع کی، پھر بغداد، بصرے اور اصبہان میں ابن
 درید (م ۳۲۱ھ / ۹۳۳ء)، محدث البغوی (م ۳۱۷ھ /
 ۹۲۹ء) اور ابن ابی داؤد السیجستانی (م ۳۱۶ھ /
 ۹۲۹ء) کے زیر نگرانی جاری رکھی۔ وہ الصولی

انہیں کسی جاگیر، عہدے یا منصب کا کوئی
 قانونی یا موروثی حق حاصل نہ تھا، کیونکہ یہ سب
 چیزیں صرف سلطان کی مرضی سے مل سکتی تھیں یا
 واپس لی جاسکتی تھیں۔ تاہم واقعہ یہ ہے کہ سلطان
 ان جاگیروں اور عہدوں کو عموماً عسکری طبقے
 کے ارکان کے لیے محفوظ رکھتا تھا جنہیں جاگیر یا
 عہدہ چھن جانے کے بعد بھی عسکریوں میں شمار
 کیا جاتا تھا۔ دوسری جانب یہ بات بنیادی
 قانون مملکت کے خلاف سمجھی جاتی تھی کہ کسانوں
 کے طبقے میں سے کسی کو عسکری کا مرتبہ دیا جائے
 (اس سے البتہ نوجوان کے دیو شرمہ مستثنیٰ تھے)۔
 لوجی بے اور بعد کے وقائع نکار اس رسم کی
 خلاف ورزی ہی کو عثمانی سلطنت کے انحطاط کی ایک
 وجہ ٹھہراتے ہیں۔ شامی فرمان کے ذریعے کسی
 عسکری کو تنزل کر کے اسے رعایا کے گروہ میں
 شامل اور رعایا کے کسی فرد کو خاص خدمات کے
 صلے میں عسکری کے مرتبے پر فائز کیا جاسکتا
 تھا۔ ان دونوں باتوں پر شروع میں کم ہی عمل ہوتا
 تھا۔ سولہویں صدی کے اوائل میں سلطان سلیمان
 نے اس کی ضرورت محسوس کی کہ فرمان شاہی کے
 ذریعے ان سپاہیوں کو جو کسانوں کی نسل سے تھے،
 ان کی جاگیروں پر مستقل کر دیا جائے تاکہ وہ
 اس فکر سے آزاد ہو جائیں کہ انہیں ملازمت کی
 بنا پر جاگیروں سے بے دخل بھی کیا جاسکتا ہے۔
 زمانہ انحطاط میں یہ شکایت عام ہو گئی کہ
 کسانوں اور شہریوں کے اس طبقے میں شامل ہو
 جانے کی وجہ سے عسکری طبقہ کمزور ہوتا جاتا
 ہے۔ اٹھارہویں صدی تک کسانوں کے جاگیردار
 بنائے جانے اور "پنی چریوں" کے سوداگروں اور
 صناعوں سے وابستہ ہوتے جانے سے عسکری کا منصب
 اتنے وسیع پیمانے پر تقسیم ہو گیا کہ اس کا کوئی
 حقیقی مفہوم ہی باقی نہ رہا۔

اور دیگر علما سے بھی ملا۔ اس کے بعد وہ عسکر مکرم واپس آ گیا۔ اس نے وزیر الصاحب ابن عباد کی دعوت تو قبول نہ کی، لیکن جب ابن عباد عسکر مکرم آیا تو العسکری نے خود جا کر اس سے ملاقات کی۔ وہ اصبحان کئی مرتبہ گیا (مثلاً ۵۳۴۹/۵۹۶۰ اور پھر ۵۳۵۴/۵۹۶۵ میں)، جہاں اس کے بھائی محدث ابو علی محمد نے سکونت اختیار کر لی تھی۔ وہ علم و دانش میں وسیع معلومات کا حامل تھا۔ اس نے متعدد کتابیں تصنیف کیں (دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱: ۱۹۳)، لیکن خوزستان سے باہر وہ کچھ زیادہ مشہور نہ تھا، چنانچہ باقوت کو اس کے متعلق معلومات حاصل کرنے میں بہت سی مشکلات پیش آئیں۔ اس کی خاص تصنیف کتاب التصحیف میں نادر اور مشکل الفاظ سے متعلق نہایت مفید معلومات درج ہیں، نیز ان اعلام و اسما کی جو حدیثوں اور اشعار میں آتے ہیں اور راویوں نے ان میں غلطیاں کی ہیں، تصحیح کی گئی ہے۔ اس کتاب سے باقوت (معجم، ص ۳۸۴) اور عبدالقادر البغدادی (دیکھیے اقلید الخزائن، ص ۳۱ بعد) نے استفادہ کیا ہے۔ اس کے علم و فضل کا زیادہ تر حصہ اس کے شاگرد ابو ہلال العسکری کی تصنیفات کے ذریعے محفوظ رہا ہے۔

مآخذ: (۱) ابونعیم: ذکر اخبار اصبحان، ۱: ۲۷۲، ۲: ۶۹۱؛ (۲) السمعانی: الانساب، ورق ۳۹۰ ب؛ (۳) باقوت: ارشاد، ۳: ۱۲۶ تا ۱۳۵؛ (۴) ابن خلیکان: وفيات، قاہرہ ۱۲۹۹، ۱: ۲۳۴ بعد۔

(۲) ابو ہلال الحسن بن عبد اللہ بن شہل۔ اس کی زندگی کے متعلق معلومات برائے نام ملتی ہیں۔ وہ مقدم الذکر ابو احمد العسکری کا شاگرد تھا (بہانجا نہیں، کیونکہ اس نے اسے کبھی ”خالی“ [میرا ماموں] نہیں لکھا)، اور جیسا کہ اس کی تصنیفات میں متعدد حوالوں سے ثابت ہوتا ہے، اس نے

بیشتر علم اسی سے حاصل کیا تھا۔ منجملہ دوسری تصنیفات کے (دیکھیے براکلمان، ۱: ۱۲۶ اور تکملہ، ۱: ۱۹۳ بعد) اس نے حسب ذیل کتابیں نوعمر ادیبوں کے فائدے کے لیے لکھیں: (۱) کتاب الصناعتين الکتابۃ والشعر (استانبول، ۵۱۳۲، قاہرہ ۱۹۵۲ء، دیکھیے P. Schwarz، در MSOS، ۹: ۲۰۶ تا ۲۳۰) یہ علم البلاغۃ کی ایک منظم اور مرتب کتاب ہے؛ (۲) دیوان المعانی (قاہرہ ۱۳۵۲ء) عربی نظم و نثر میں بدیع و لطیف ترین خیالات کے اظہار و بیان کا مجموعہ؛ (۳) کتاب الفروق اللغویہ، (قاہرہ ۱۳۵۳ء)، جس میں مترادفات سے بحث کی گئی ہے؛ (۴) المعجم فی بقیۃ الاشياء (قاہرہ ۱۳۵۴ء، ملخص طبع از O. Rescher در MSOS، ۱۸: ۱۰۳ تا ۱۳۰)، اس میں ان الفاظ کی فہرست ہے جو ”باقی ماندہ“ کے معنوں میں استعمال کیے جاتے ہیں؛ (۵) جہرۃ الامثال (بمبئی ۱۳۰۶ - ۱۳۰۷، نیز الميدانی کے حاشیے پر، قاہرہ ۱۳۱۰ء) یہ عربی امثال کا مجموعہ ہے۔ تفسیر پر بھی اس کی ایک کتاب ہے جو اب تک نہیں چھپی۔ اس کا نام محاسن المعانی یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس میں زیادہ تر قرآن مجید کے ادبی محاسن پر بحث کی گئی ہو گی۔ ۵۳۹۵/۱۰۰۵ء میں اس نے علوم و فنون وغیرہ کے مخترعین کے بارے میں اپنی کتاب الاوائل (مطبوعہ قاہرہ) کی تکمیل کی تھی، ہمارے علم میں یہ آخری تاریخ ہے جو اس نے اپنی زندگی میں تالیف کی (باقوت: ارشاد، ۳: ۱۳۸)۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی وفات ۵۴۰۰/۱۰۱۰ء کے بعد ہوئی۔

مآخذ: (۱) باقوت: ارشاد، ۳: ۱۳۵ تا ۱۳۹؛

(۲) السیوطی: بقیۃ، ص ۲۲۱؛ (۳) عبدالقادر: خزائن الادب،

۱: ۱۱۲؛ (۴) زکی مبارک: La Prose arabe au IV^e Siècle

Die Klassisch-arabischen: R. Sellheim (۵)؛

Sprichwörter-sammlungen، ہیگ ۱۹۵۴ء، ص ۱۳۸

(J.W. EÜCK)

العسکری : (رک بہ حسن العسکری).

عسیر : مغربی عرب کا ایک علاقہ، جو السراة [رک بان] میں قبائل کے ایک وفاق کے نام سے موسوم ہے۔ الحجاز اور یمن کے درمیان ایک علیحدہ علاقے کے وقوع کا تصور انیسویں صدی عیسوی کی پیداوار ہے اور اب اسے سعودی عرب کے سرکاری دستور العمل میں بھی تسلیم کر لیا گیا ہے، جس کے مطابق "عسیر" کا اطلاق ان سطوح مرتفع پر ہوتا ہے، جو النہاس سے نجران تک جنوب کی سمت چلی گئی ہیں۔ "تہامة عسیر" ان نشیبی زمینوں کو کہا جاتا ہے، جو الفحہ اور یمن کی سرحد کے درمیان بحیرہ احمر کے کنارے واقع ہیں۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار دوم، بذیل مادہ]۔

مآخذ : (۱) فؤاد حمزہ : فی بلاد عسیر، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲) الہمدانی؛ (۳) ابن بشر : عنوان المتجد، مکہ ۱۳۴۹ھ؛ (۴) ابن عتبہ : عمدة الطالب، النجف ۱۳۳۷ھ؛ (۵) محمد بن محمد زہارة : نزل الوطر، قاہرہ ۱۳۳۸ھ تا ۱۳۵۰ھ؛ (۶) محمد عمر رفیعی : فی ربوع عسیر، قاہرہ ۱۳۷۳ھ؛ (۷) شرف البرکاتی : الرحلة الیمانیة، قاہرہ ۱۳۳۰ھ؛ (۸) عمر ابن رسول : طرقة الاصحاب، طبع Zettarstéen، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۹) عمارة الحکمی : تاریخ الیمین، طبع Kay، لندن ۱۸۹۲ء؛ (۱۰) یاقوت؛ (۱۱) برطانوی نظارت بحری : Handbook of Arabia، لندن ۱۹۱۶-۱۹۱۷ء؛ (۱۲) Western Arabia and the Red Sea، لندن ۱۹۴۶ء؛ (۱۳) E. Driault : L'Égypte et l'Europe، ج ۳، روم ۱۹۳۳ء؛ (۱۴) Kings of Arabia : H. Jacob، لندن ۱۹۳۲ء؛ (۱۵) Études Géographiques et : E. F. Jomard، Paris ۱۸۳۹ء؛ (۱۶) Historique sur l'Arabie، Paris ۱۸۳۹ء؛ (۱۷) Histoire sommaire de l'Égypte : F. Mengin، Paris ۱۸۳۹ء؛ (۱۸) Arabian Highlands، نیویارک ۱۹۵۲ء؛ (۱۹) H. Philby : Scrilli : Nallico، لندن ۱۹۲۳ء؛ (۲۰) Voyage en Arabie : M. Tamisier، Paris ۱۹۴۰ء؛ (۲۱) A Journey through the Tihama : W. Thesiger، London ۱۹۳۸ء؛ (۲۲) Survey of : A. Toynbee، London ۱۹۲۸، ۱۹۲۵، ۱۹۲۳ء؛ (۲۳) K. Twitchell : Report of the U.S. Agricultural Mission to Saudi Arabia، قاہرہ ۱۹۴۳ء اور London ۱۹۵۳ء۔

G. RENTZ, W. MULLIGAN R. HEADLEY)

[تلخیص از ادارہ]

عشاء : رک بہ صلوٰۃ .

عشاق : ایشیائے کوچک کا ایک شہر، ولایت خداوندگار میں سنجاق کوتاہیہ کی ایک قضا کا دارالحکومت، پہاڑوں کے دامن میں ایک زیرکشت میدان کے کنارے واقع ہے۔ اس کی آبادی پندرہ ہزار نفوس تھی جن میں سے ایک تنہائی ارمنی اور یونانی تھے۔ عشاق کے مکان اینٹوں کے بنے ہوئے ہیں جن میں باغیچے بھی ہیں۔ یہاں کی سڑکیں کشادہ ہیں۔ انیسویں صدی میں آتشزدگی کے بعد اس کو از سر نو تعمیر کیا گیا تھا۔ یہ قالینوں کی صنعت کے لیے مشہور ہے جنہیں "سمرنا کے قالین" کہتے ہیں، [تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ]۔

مآخذ : (۱) حاجی خلیفہ : جہان نیا، ص ۲۳۳۔

(۲) علی جواد : جغرافیہ لغاتی، ص ۵۸۴؛ (۳) Texier :

Asie Mineure، ص ۴۳۵۔

[تلخیص از ادارہ] CL. HUARI)

عشر: [جمع: عشور: عشور: عشور] عشر (اور عشرة)

سے ماخوذ ہے۔ عشر، عربی میں پہلی دہائی، یعنی دس کے لیے اسم عدد ہے۔ مذکر اشیا کے لیے عشرة استعمال ہوتا ہے جیسے عشرة رجال اور مؤنث کے لیے عشر جیسے عشر نسوة۔ لسان العرب میں ہے: العشرة اول العقود والعشر عدد المؤنث والعشرة عدد المذكر. عشر یا عشر، عشر کی کسر ہے گویا جب کسی چیز کو برابر کے دس حصوں میں تقسیم کیا جائے تو ان میں سے ایک حصہ عشر کہلائے گا، یعنی دسواں حصہ۔ عشر ہی کا ہم معنی کلمہ معشار ہے جو قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے: وَمَا يَلْفُؤْا بِمَعْشَارٍ مَا أَتَيْنَهُمْ (سبا [۳۴]: ۴۵)۔

لسان العرب ہی میں ”عشر القوم“ یا عشر القوم کے معنی ”اخذ عشر اموالهم“ (ان کے مال کا دسواں حصہ وصول کیا) بتائے گئے ہیں اور یہ کہ ”عشر المال“ یا عشر المال کا مفہوم بھی یہی ہے۔ عشر وصول کرنے والے کو عاشر یا معشار کہا جاتا ہے ”وہ سنی العشار و منه العاشر۔۔۔ قابض العشر“ دیکھیے لسان، بذیل مادہ۔

عرب میں قدیم جاہلی معاشرے کے جبابرہ جو ٹیکر وصول کرتے تھے اسے بالعموم عشور کے نام سے پکارا جاتا۔ لسان میں یہ حدیث نقل کی گئی ہے احمدوا الله اذ رفع عنكم العشور (الله کے شکر گزار بنو کہ اس نے تم کو عشور معاف کر دیا)۔ اس کے ساتھ صاحب لسان نے عشور کی تشریح یوں کی ہے: ”یعنی ماكانت الملوك تأخذ منهم“۔ اس جاہلی عشور کے وصول کرنے والے بھی عاشر کہلاتے تھے؛ چنانچہ لسان کی نقل کردہ حدیث میں یہ الفاظ ہیں: ”وفی الحدیث ان لقیمت عاشر فاقتلوه“ اور اس کی شرح میں کہا ہے ”ای ان وجدتم من يأخذ العشر علی ماكان يأخذہ اهل الجاهلیة مقيما علی دینه فاقتلوه منكفره“ (یعنی اگر تمہارا سامنا کسی ایسے شخص

(عاشر جاہلی) سے ہو جائے جو اہل جاہلیت کا عشر وصول کرتا ہو تو اسے قتل کر دو کیونکہ وہ کافر ہے۔“)

تاعمر دور اسلام میں جن مسلمانوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی طرف سے یا خلفائے راشدین کی طرف سے عشر وصول کرنے کی خدمت انجام دی ان پر بھی عاشر کا اطلاق روا سمجھا گیا۔ لسان میں ہے: وقد عشر جماعة من الصحابة للنبي والخلفاء بعده فيجوز ان يسمي آخذ ذلك عاشرًا لإضافته ما يأخذہ الى العشر۔ التهانوی کی تصریح کے مطابق عاشر کے لغوی معنی ”آخذ العشر“ (عشر وصول کرنے والا) ہیں اور اصطلاح شرعی میں وہ شخص عاشر کہلاتا ہے جسے حکومت نے محصول تجارت وصول کرنے پر متعین کیا ہو۔ یہ محصول در آمد کیے جانے والے اسباب تجارت سے چوکیوں اور سرحدوں پر وصول کیا جاتا ہے جس کے مقابلے میں حکومت تاجروں کو امن و حفاظت کی ضمانت دیتی ہے: العاشر لغة آخذ العشر من عشرت القوم عشرا۔۔۔ ای اخذت منهم العشر و شريعة من نصبه الامام علی الطريق لاخذ صدقة التجار و اسنهم من اللصوص“ [التهانوی محمد اعلیٰ: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ]۔

دور اسلام میں، مذکور بالا محصول تجارت پر عشور کا لفظ بولا گیا جو غیر مسلموں سے وصول کیا جاتا تھا۔ لسان میں ہے: ”وفی الحدیث ليس علی المسلمین عشور انما العشور علی الیہود والنصارى۔۔۔ یعنی ماكان من اسوالهم للتجارات دون الصدقات“۔ شریعت کے نظام زکوٰۃ میں عشر کی اصطلاح زکوٰۃ کی اس نوع کے لیے رکھی گئی ہے جو زمین (کھیتوں، باغات اور بعض معادن) کی پیداوار سے ادا کی جاتی ہے جس کی شرح کل پیداوار کا دسواں حصہ (عشر) اور بعض صورتوں میں بیسواں حصہ (نصف عشر) مقرر ہے۔ عشر، زکوٰۃ کے دیگر اقسام کی طرح

صدقاتِ مکتوبہ (لازم کیے گئے صدقات) میں شامل ہے [یعنی بن آدم: کتاب الخراج]۔ اگر پیداوار کا عشر بخوشی از خود ادا نہ کیا جائے تو حکومت اسلامی کو اختیار حاصل ہوگا کہ جبراً وصول کرے [امجد علی: بہار شریعت، ۵: ۴۳]۔

فقہاء عشر کی فرضیت کے لیے، فرضیت زکوٰۃ کے عمومی دلائل کے علاوہ، خاص دلائل میں قرآن مجید کی درج ذیل آیت پیش کرتے ہیں: **وَاتُوا حَقَّ يَوْمٍ حَصَادِهِ** (۹ [الانعام]: ۱۴۱) ”کھیتی کے کٹنے کے دن اس کا حق ادا کرو“۔ قاضی ابو یوسف نے اپنی کتاب الخراج میں آیت مذکورہ کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اقوال نقل کیے ہیں جن میں آیت کے الفاظ **حَقَّ يَوْمٍ حَصَادِهِ** اور **نصف عشر** سمجھا گیا ہے: ”عن عبداللہ بن عباس فی قول اللہ عزوجل **وَاتُوا حَقَّ يَوْمٍ حَصَادِهِ** قال العشر و نصف العشر“۔ . . . عن سعید بن جبیر فی قول اللہ تبارک و تعالیٰ **وَاتُوا حَقَّ يَوْمٍ حَصَادِهِ** قال یضیفک الضیف فتعلق دابته و یأتیک السائل فتعطیہ ثم فیہ العشر و نصف العشر“ [ابو یوسف: کتاب الخراج، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۳۲]۔ فرضیت عشر کے سلسلے میں سورۃ البقرہ کی یہ آیت بھی پیش کی جاتی ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ** (۲ [البقرہ]: ۲۶۷)، یعنی اے ایمان والو اپنی نیک کمائی سے اور اس میں سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کیا (اللہ کی راہ میں) خرچ کرو۔ مذکورہ بالا آیات کے ساتھ فقہاء نے صحیح البخاری کی حدیث ذیل سے بھی استدلال کیا ہے: ”فَمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعَيُونُ أَوْ كَانَ عَشْرًا الْعَشْرُ وَمَا سَقَى بِالنَّضِجِ نَصْفُ الْعَشْرِ“ [کتاب الزکوٰۃ، باب ۵۵]۔

[مولانا عبدالحی لکھنوی نے اسی حدیث بخاری کو دلیل بنایا ہے (دیکھیے **عمدة الرعاية في حل شرح الوقاية**)۔ مؤلف بہار شریعت نے بھی مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہوئے اس کا مفہوم یوں بیان کیا ہے: ”(عبداللہ) بن عمر (رضی اللہ تعالیٰ عنہما) سے مروی، حضور نے فرمایا جس زمین کو آسمان یا چشموں نے سیراب کیا یا عسری ہو، یعنی نہر کے پانی سے اسے سیراب کرتے ہوں، اس میں عشر ہے اور جس زمین کی سیرابی کے لیے جانور پر پانی لاد کر لاتے ہوں اس میں نصف عشر، یعنی یسواں حصہ“ [فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، ۱: ۴۱۴ تا ۴۱۷، امجد علی: بہار شریعت، ۵: ۴۳]۔

عشر جو کہ پیداوار کی زکوٰۃ ہے بقایا اقسام زکوٰۃ میں شامل ہونے کے باوجود ان سے یک گوہ منفرد بھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عشر میں ریاست کا ایک مالی مطالبہ ہونے کا پہلو غالب ہے، جب کہ دیگر انواع زکوٰۃ میں تعبد کا پہلو غالب ہے۔ اسی وجہ سے بچے اور مجنون دیگر اقسام زکوٰۃ کے مطالبے سے مستثنیٰ ہیں کہ زکوٰۃ عبادت ہے اور اطفال و مجانین عبادت کے لیے مکلف نہیں جب کہ عشر کا وجوب بچے، مجنون، عبد مکاتب کی زمینی پیداوار پر بھی ہوگا، بلکہ وقف زمین کی پیداوار پر بھی۔

عشر کی فرضیت کے سلسلے میں ضروری شرطیں اور بعض دیگر تفصیلات مذاہب فقہی میں جزوی طور پر باہم مختلف ہیں۔ فقہائے احناف کے ہاں شروط اور متعلقہ تفصیل یہ ہیں:

(الف) عشر کے وجوب کے لیے عاقل اور بالغ ہونا ضروری نہیں؛ (ب) عشر کے وجوب کے لیے زمین کا عسری ہونا شرط ہے۔ پیداوار پر ریاست کے مطالبے کے اعتبار سے زمین کی دو قسمیں ہیں: عسری اور خراجی۔ عسری ہونے کی درج ذیل صورتیں ہیں:

(۱) مسلمانوں کا مفتوحہ علاقہ جو مجاہدین پر تقسیم کر دیا گیا؛ (۲) جہاں کے لوگ از خود مسلمان ہو گئے؛ (۳) عسری زمین کے قریب زمین کو کاشت میں لایا گیا؛ (۴) اس زمین کو کاشت میں لایا گیا جو عسری و خراجی دونوں علاقوں سے یکساں مسافت پر ہے؛ (۵) مسلمانوں نے اپنے مکان کو باغ یا کھیت بنا لیا اور اسے عسری پانی سے سیراب کیا وغیرہ۔ زمین کے خراجی ہونے کی بھی متعدد صورتیں ہیں: مثلاً فتح کے بعد زمین مقامی غیر مسلم باشندوں کو عطا کر دی گئی، یا جو علاقہ صلح کے نتیجے میں حاصل کیا گیا، یا غیر مسلم رعایا نے اسلامی حکومت کے اذن سے بنجر کو آباد کیا، یا خراجی زمین سے ملحقہ زمینیں، یا خراجی پانی سے سیراب کی جانے والی زمین وغیرہ (پوری تفصیل کے لیے دیکھیے امجد علی: بہار شریعت، ۵: ۴۲؛ برصغیر (بعہد انگریزی) کی اراضی کے عسری یا خراجی ہونے کی تفصیل کے لیے دیکھیے فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، ج ۱، ص ۴۱۷)۔ پانی کا عسری یا خراجی ہونا اس بنیاد پر موقوف ہے کہ پانی کے جو سرچشمے فی الاصل کفار کے تھے (جیسے نہر یزد جرد اور اسی طرح غیر مسلموں کی کھودی ہوئی نہریں) اور بعد میں مسلمانوں نے انہیں جنگ کے بعد حاصل کر لیا، خراجی پانی قرار دیے جائیں گے۔ اور اس کے علاوہ جملہ انواع عسری پانی کی ہیں، مثلاً بارش، کنوؤں اور چشموں کا پانی (عبدالحنی: عمدة الرعاية)؛ (ج) زمین سے جو پیداوار حاصل کرنا مستقلاً مقصود ہو، اس پر عشر عائد ہوتا ہے، چنانچہ لکڑی، گھاس، بانس، جھاڑ وغیرہ پر عشر نہیں کہ ان سے زمین کا منافع حاصل کرنا مقصود نہیں (یعنی یہ چیزیں از خود حاصل ہو جاتی ہیں)؛ (د) عشر جبنی واجب ہوتا ہے کہ فی الواقع زراعت ہوئی ہو۔ اس کے برعکس خراج [رك باں] کے وجوب کے لیے

اتنا کافی ہے کہ زمین قابل زراعت ہو اور صاحب زمین زراعت کی استطاعت رکھتا ہو؛ (ه) بارش یا سیح (یعنی نالی کھود کر پانی گزارا گیا ہو) کے ذریعے آبیاشی ہو تو عشر واجب ہوگا۔ چرسے (یا رھٹ) کے ذریعے ہو تو نصف عشر ($\frac{1}{2}$)؛ (و) عشر ہر گونہ زمینی پیداوار پر عائد ہے مثلاً ہر قسم کے غلہ جات، سبزیاں، خوشبودار پھول، زعفران، انگور، کھجور، اور ہر طرح کے پھل، دیر پا ہوں یا نہ ہوں، قلیل ہوں یا کثیر، نصاب اور سال پورا ہونے کی شرط بھی نہیں؛ (ز) پھلوں کے علاوہ بمیہ درخت (تنے کی لکڑی وغیرہ)، اس کے گوند اور تارکول پر عشر نہیں؛ (ح) کھیتی کے اخراجات کاشتکار کے ذمے ہیں۔ یہ اخراجات وضع کیے بغیر پوری پیداوار پر عشر عائد ہوتا ہے؛ (ط) کھڑے کھیت (پکنے سے پہلے) فروخت ہو گئے تو عشر خریدار پر ہے، اور پکنے کے بعد بکیں تو بائع پر؛ (ی) پھلوں کا عشر اس وقت واجب ہو جاتا ہے جب وہ پک کر قابل استعمال ہو جائیں (البتہ ادائی توڑنے کے وقت کی جائے گی اور غلے کا عشر اس وقت نکالا جاتا ہے جب اسے صاف کیا جائے۔ اگر پیداوار از خود (مالک کے اقدام کے بغیر) تلف ہو جائے تو عشر معاف ہوگا۔

شافعی فقہانے جو چند مزید شرائط عائد کی ہیں وہ یہ ہیں: (الف) عشر اس پیداوار پر لاگو ہوگا جسے بغیر مجبوری کے غذا بنایا جاسکتا ہو، جیسے گندم چاول وغیرہ۔ میتھی اور دھنیے وغیرہ پر عشر نہیں کہ یہ بنیادی خوراک نہیں؛ (ب) ذاتی ملکیت ہو۔ وقف اور صحرائی (خارج از ملکیت ذاتی) درختوں کی پیداوار پر عشر نہیں؛ (ج) پھلوں میں انگور اور کھجور کے سوا کسی چیز پر عشر نہیں؛ (د) عشر کی ادائی سے قبل پیداوار کو ذاتی استعمال میں نہیں لا سکتے؛ (ه) عشر اس وقت واجب ہے جب پیداوار نصاب تک پہنچے، یعنی ہ وسق یا اس سے زائد ہو (پانچ وسق

• **عشرۃ مبشرہ :** یہ وہ دس جلیل القدر صحابہ ہیں جن کے جنتی ہونے کی بشارت دی گئی ہے۔ یہ اصطلاح احادیث میں نہیں آئی لیکن یہ تصور انہیں سے مأخوذ ہے۔ اس قسم کی حدیثوں میں عموماً یہ الفاظ ملتے ہیں ”عشرۃ فی الجنة“ ”دس حضرات جنت میں ہوں گے“ جس کے بعد ان کے نام درج ہیں۔ مختلف فہرستوں میں ذیل کے صحابہ کرامؓ کے اسما مذکور ہیں : حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت عبدالرحمنؓ بن عوف، حضرت سعدؓ بن ابی وقاص اور حضرت سعیدؓ بن زیدؓ۔ بعض روایات میں ان نو حضرات سے پہلے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا اسم مبارک ہے (ابو داؤد : سنن : باب ہشتم : احمد بن حنبل : مسند : ۱ : ۱۸۷، ۱۸۸، دو بار)۔ دوسری روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا اسم مبارک نہیں بلکہ ان کی جگہ حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح کا نام ہے (الترمذی : کتاب المناقب، باب ۲۵ : ابن سعد، ۳ : ۲۷۹، احمد بن حنبل : مسند، ۱ : ۱۹۳)۔

اس قسم کے تصورات کی اصل، مراتب مذہبی کے وہ رجحانات ہیں جو ملت اسلامی میں نمایاں تھے اور قدیم ترین عقائد میں بھی موجود ہیں۔ [دینی خدمات انجام دینے، خیر میں سبقت لے جانے، راہ حق میں آزمائش کے کٹھن مراحل ثابت قدمی سے طے کرنے کی حوصلہ افزائی فرماتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے متعدد مواقع پر مختلف اصحابؓ کو مغفرت اور جنت کی بشارت سے نوازا، عشرۃ مبشرہ اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ آپؐ نے حضرت خدیجہؓ کو جنت میں بتایا۔ حضرت بلالؓ کو اپنے سے پہلے جنت میں جانے ہوئے محسوس فرمایا۔ حضرت عائشہؓ کو آخرت (جنت) میں اپنے ساتھ بتایا۔

برابر ہیں ۳۰۰ صاع کے اور ۳۰۰ صاع مصری پیمانے کی رو سے ۴ رذیہ ۲ کیلو، یعنی پاکستان و ہند کے اب تک کے رائج پیمانے میں ۱۷ من ۲۰ سیر کے برابر ہیں)؛ (و) نصاب ایک ہی جنس اور ایک ہی فصل سے پورا ہونا چاہیے۔ حنابلہ کے ہاں ملحوظ شرائط وجوب اور متعلقہ تفصیلات حسب ذیل ہیں : (الف) اس پیداوار پر عشر واجب ہوتا ہے جسے ذخیرہ کیا جاسکے؛ (ب) وجوب کے وقت نصاب مکمل ہو؛ (ج) پیداوار کا قابل غذا ہونا ضروری نہیں (فقہ شافعی سے اختلاف کے ساتھ، میتھی اور دھنیے وغیرہ پر بھی عشر ہوگا)؛ (د) ایک قبیل کی زراعتی اجناس (مثلاً ہمہ گونہ غلے) کو ملا کر نصاب مکمل کیا جائے گا بشرطیکہ وہ اجناس ایک ہی سال کی پیداوار ہوں۔

فقہائے مالکیہ کی بیان کردہ چند تفصیل (وشرائط) یہ ہیں : (الف) جب کھیت تیار ہو جائے (دانے جھڑنے لگیں اور آب پاشی کی ضرورت نہ رہے) اور پھل پک جائیں تو عشر واجب ہو جاتا ہے؛ (ب) زمین مالک نے خود کاشت کی ہو تو عشر واجب ہے؛ (ج) ایک قبیل کی اجناس تکمیل نصاب کرتی ہیں، مگر ہر نوع کا عشر اسی نوع سے نکالا جائے؛ (د) اگر پھل پک جانے پر مقدار پیداوار اور پھر اس میں واجب ہونے والے عشر کا تخمینہ لگوا لیا جائے تو ذاتی استعمال میں لانا جائز ہو جاتا ہے (مذاہب فقہی کی مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے الجزیری، عبدالرحمن : الفقه علی المذاہب الاربعہ)۔

مآخذ : (متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ) (۱) الشافعی : الام؛ (۲) ابو عبیدہ : الاسوال؛ (۳) یحییٰ بن آدم الفرشی : الخراج؛ (۴) مرغینانی : الہدایۃ؛ (۵) الماوردی : الاحکام السلطانیہ؛ (۶) معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادہ؛ (۷) کتب حدیث بحدید مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ]۔

(قاضی عبدالنبی کلوکب)

- **عشاقی زادہ:** ایک ترکی خاندانی نام جو فارسی سے مستعار ہے اور جس کا صحیح مفہوم عشاقی کا بیٹا یا اس کا کوئی خلف ہے؛ عشاقی خود اشاق سے اسم نسبت ہے، (جسے معرب کر کے عشاق بنا لیا گیا، یعنی عاشق کی جمع) جو ایشیائے کوچک کا ایک شہر ہے، لہذا عشاقی زادہ کے معنی ہیں وہ شخص جو اشاق کے کسی شخص کی اولاد میں سے ہو ترکی میں اس نام سے دو خاندان معروف تھے یا ہیں :

(۱) عشاقی زادہ عبدالباقی کی اولاد جو قاضی مکہ اور نقیب الاشراف سیریک زادہ عبدالرحمن افندی کا داماد تھا۔ وہ ولی اللہ شیخ حسام الدین حسن کے تیسرے فرزند تھے۔ جن کی بابت کہا جاتا ہے کہ وہ بخارا سے آئے تھے۔ ارزنگان میں انہوں نے شیخ احمد السمرقندی سے شرف تلمذ حاصل کیا اور بعد میں اشاق آ کر آباد ہو گئے؛ پھر وہاں سے سلطان سلیمان قانونی کے عہد میں استانبول جا بسے۔ انہوں نے ۱۰۰۳ھ / ۱۵۹۴ء - ۱۰۹۵ء میں قونیہ میں وفات پائی اور استانبول کی اس مسجد میں مدفون ہوئے جو انہوں نے [محلہ] قاسم پاشا میں ایک تکیے کے ساتھ تعمیر کرائی تھی۔ یہاں وہ مشائخ بھی دفن ہیں جو ان کے جانشین ہوئے۔ شیخ حسام الدین نے عشاقیہ سلسلہ یا طریقہ جاری کیا، جس کے آداب و اصول میں کبرویہ اور نوربخشیہ طریقوں کا بہت اثر ہے جو سلسلہ احمدیہ، جو خود خلوتیہ سلسلے سے نکلا ہے، کی ایک شاخ ہے۔ بقول (Hist. de l'Emp. Ottoman : v. Hammer : ۷ : ۲۸۷) عشاقیہ سلسلہ سلطان مراد ثالث (۱۵۷۴ء تا ۱۵۹۶ء) کے عہد میں قائم ہوا تھا۔ اس سلسلے کی ایجاد گی نرینہ اولاد کے فقدان کی بنا پر زیادہ عرصے تک بانی کی صلیبی اولاد میں باقی نہ رہی، لیکن اسی خاندان کی ایک اور شاخ کافی پھولی پھلی اور یہی لوگ بجا طور

اصحاب بدر کو تمام اگلے پچھلے گناہوں کی بخشش کی بشارت دی۔ یہ سب فضیلتیں اور بشارتیں دین میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ساتھ دینے اور نمایاں خدمات انجام دینے والوں کو دی جاتی تھیں۔

مآخذ: [(۱) محب الدین الطبری : الریاض

النضرة فی مناقب الأصحاب العشرہ، قاہرہ ۱۲۳۷ھ؛

(۲) ابن الاثیر : اسد الغابہ، خدیجہ بنت خویلد؛ بلال بن

ریاح؛ عائشہ بنت ابوبکرؓ؛ (۳) مفتاح کنوز السنہ،

بذیل مادۃ الجنة : عشرۃ مبشرہ؛ (۴) الذہبی : سیر اعلام

النبلہ، بذیل اسماء صحابۃ عشرۃ مبشرہ۔]

(A. J. WENSINCK)

• **العشاب:** (ع) جڑی بوٹیاں جمع کرنے یا فروخت کرنے والا، (عُشْب = سبز گلس)، جس کے معنی تازہ، یک سالہ بوٹیاں ہیں، جنہیں بعد میں سکھا لیا جاتا ہے۔ طبی کتابوں میں لفظ اعشاب سے مراد بالخصوص مفردات ہیں اور العشاب سے مراد جڑی بوٹی بیچنے والا یا بوٹیوں کا ماہر، مثلاً ابن السویدی (م ۱۲۹۱ء) جو ایک نامور طبیب ہے، اپنے ہاتھ کی لکھی ہوئی ایک عبارت میں جو مخطوطہ ایا صوفیا، عدد ۳۷۱۱، کے سرورق پر محفوظ ہے، اپنے استاد ابن البیطار [رک باں] کو جو ایک مشہور و معروف ماہر ادویہ ہے، "العشاب المألّقی" یعنی مالقہ (Malaga) کا ماہر گیاه طبی کہتا ہے۔ اسی سلسلے میں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ لفظ الشجار جو اکثر کتب لغت میں موجود نہیں، ہودوں کے ماہر یا عالم نباتات کے معنوں میں آتا ہے۔ یہ لفظ شجر سے مأخوذ ہے جسے درخت، جھاڑی، بوٹی یا ہر ایک ایسے ہودے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جس کا مضبوط چوبی تنا ہو اور عام طور پر درختوں کے لیے بھی۔

(M. MEYERHOF)

لغات تاریخیہ و جغرافیہ، ۴ : ۲۴۳، بذیل مادہ طریقہ؛ دیکھیے: نیز (۲) دائرہ معارف، بذیل مادہ طریقہ: مختلف مشائخ کی بابت تفصیلات کے لیے دیکھیے حافظ حسین بن الحاج اسمعیل ایوان سرائی کی کتاب: حقیقۃ الجوامع، قسطنطنیہ ۱۲۸۱ھ، ۲ : ۲۳ تا ۲۵ (ملخص ترجمہ، در Hist. : Hammer ص ۶۹، شمارہ ۶۳۴)۔

(J. DENY)

عشق: (ع) محبت، وفور شوق، اگرچہ یہ لفظ قرآن مجید میں نہیں آیا، تاہم وسیع تر معنوں میں اس نے عربی ادب میں خاصی اہمیت حاصل کر لی ہے۔ اس کے تجزیے میں ہمیں ان حالات کا پتا چلتا ہے جن میں 'عربی-اسلامی' احساس و فکر کی نشو و نما عمل میں آئی۔ بقول الدیلمی (عطف، فصل ۵، ص ۸۷ بعد) ہر قسم کے لوگوں نے محبت اور عشق پر، جو محبت کی سب سے زیادہ متحرک شکل ہے، اپنے اپنے خیالات بیان کیے ہیں۔ صحرائی عربوں، بڑے بڑے عالموں، فقہاء، دانشوروں، صوفیوں، وغیرہ نے عشق کے اسباب اس کے مظاہر، اس کے درجات اور اس کے بارے میں مفصل اظہار خیال کیا ہے۔ عشق کی تعریف بیان کرنے کی اولین کوششوں میں الجاحظ کے رسالۃ فی العشق کا نام لیا جا سکتا ہے (رسالہ ۱۱، ص ۱۶۱ تا ۱۶۹، رسائل، طبع السندوی، ص ۲۶۶ تا ۲۷۵)۔ اس مسئلے میں لوگوں کا انتہائی انہماک تھا، یہاں تک کہ یحییٰ بن خالد البرمکی کی موجودگی میں بھی اس پر بحث ہو چکی تھی۔ بقول المسعودی مختلف مذہبی رجحانات کے تیرہ نمائندوں نے، جن میں ایک موبذ [زرتشتی عالم دین] بھی شامل تھا، اس بحث میں حصہ لیا، اس نے ان کی پیش کردہ تعریفیں صریح (۶ : ۳۶۸ تا ۳۸۶) میں نقل کی ہیں اور ان کے

پر اب عشاقی زادے کہلاتے ہیں۔ عشاقی زادہ عبدالباقی موصوف کے ایک بیٹے عشاقی زادہ حسیب ابراہیم افندی تھے جو خود ایک خاندان کے مورث تھے اور جنہوں نے تاریخی تصانیف کی بنا پر کافی شہرت حاصل کی (دیکھیے GOW : Babinger، ص ۲۵۸ - ۲۵۹؛ v. Hammer : کتاب مذکور، ۲ : ص ۴۷۷)۔ قاضی عبدالباقی کے ایک اور بیٹے عبداللہ نسیب افندی تھے۔ یہ ۱۱۲۳ھ سے ۱۱۳۰ھ تک استانبول کے نقیب الاشراف رہے۔ (سجل عثمانی، ۳ : ۳۷۳ بعد؛ رفعت : دولة النقباء ص ۳۳ بعد)۔

(۲) تجار (قالین وغیرہ) اور سر کردہ لوگوں کا ایک خاندان جو انیسویں صدی کے اواخر میں سمرنا [ازمیر] میں آباد تھا اور جس میں مشہور نثر نگار اور افسانہ نویس عشاقی زادہ خالد ضیاء Halit ziya (دیکھیے خالد ضیاء) اور اس کی بھتیجی خانم ہیں، جو غازی مصطفیٰ کمال پاشا [اتاترک] کی پہلی بیگم تھیں۔ جیسا کہ خالد ضیاء نے اپنی خود نوشت سوانح حیات (خاطره لرارسندہ، جو رسالۃ وقت میں جنوری ۱۹۳۱ء، سے شائع ہوئے؛ دیکھیے ان سوانح کا شمارہ ۲) میں بیان کیا ہے کہ ۱۸۶۹ء تک یہ خاندان حلواجی زادہ Helvacizade کہلاتا تھا۔ اس کی جو شاخ سمرنا چلی گئی وہ اشاق لیلر Ushshakllilar "یعنی اشاق کے رہنے والے" کہلانے لگی پھر بعد میں اس نام کو عشاقی زادہ میں بدل دیا گیا کیونکہ ان کے خیال میں یہ نام زیادہ خوشنما تھا۔

مآخذ: (ان دو خاندانوں میں سے صرف پہلے کی بابت): (۱) ثریا بی: سجل عثمانی، ۴ : ۲۹۸ : ۱۱۲ : ۱۸۰ : (۲) شمس الدین سامی بی: قاموس الاعلام، ۴ : ۲۱۵۶ : (۳) Hist. : Hammer، ۲ : ۲۰۷ : (فرانسیسی نسخہ): (۴) Babinger، در GOW، ص ۲۵۹ (مآخذ)۔

عشاقیہ سلسلے کی بابت دیکھیے (۱) احمد رفعت:

علاوہ جالینوس، بقراط، وغیرہ کے اقوال بھی بیان کیے ہیں۔ الذہلی نے ان میں سے بعض کو دہرایا ہے۔

ایک عام طور پر مسئلہ تعریف کی رو سے عشق کسی محبوب شے یا ہستی (معشوق) کے حصول کی ناقابل مزاحمت خواہش (شوق، تشویق) کا نام ہے۔ اس تجربے سے گزرنے والے شخص (عاشق) کو اپنے اندر کسی نہ کسی نقص یا کمی کا احساس ہوتا ہے جسے وہ ”حصولِ کمال“ کے لیے ہر قیمت پر دور کرنا چاہتا ہے۔ اسی لیے دیگر کمالات کی طرح، جن کی روح اور جسم کو خواہش ہوتی ہے، عشق میں بلند و پست ”مراتب“ ہوتے ہیں۔ بظاہر عشق کے متعدد محرکات ہوتے ہیں، لیکن ان میں ایک ہی عینیت یا معنی کارفرما ہوتا ہے جو بلاشبہ سب انسانوں کے دل و دماغ پر شدت کے ساتھ چھایا رہتا ہے۔ یہ اس جمال (الحسن) کی انتہائے آرزو (توقان) ہے جسے اللہ تعالیٰ نے عالم موجودات میں آدمؑ کو اپنی صورت پر تخلیق کرتے وقت ظاہر کیا (عطف، فصل ۱۸، ص ۲۴)۔ اسی وجہ سے آنکھیں اور کان اعضاءِ رئیسہ ہیں، اس لیے کہ وہ ”الحسن“ کا ادراک کرتے ہیں، جیسے کہ چہرے، سر کے بالوں، کسی حسین قدرتی منظر، سریلی آوازوں، وغیرہ کا۔ اگر اس میں، جیسا کہ یونانیوں نے بتایا ہے، اس بات کا بھی اضافہ کر لیا جائے کہ حسن، نیکی (خیر) اور سچائی (الحق) سب ایک ہی ناقابل تقسیم وحدت کے مختلف روپ ہیں تو ان سب کی یک جہتی میلانات، مداخلات اور آلائشوں کی پیچیدگی نظر آجائے گی جو عشق کے مفہوم میں پیدا ہو گئی ہے۔ قدیم مصنفوں کے ہاں الذہلی سے لے کر لسان الدین ابن الخطیب تک ارتقا کے تین بڑے مقامات دیکھے جا سکتے ہیں، جو یہ ہیں: اول محبۃ طبعیۃ، دوم محبۃ عقلیہ، اور بالآخر محبۃ الہیہ۔

سب موجودات میں ہستی کے اس مرتبے کے حصول کی خواہش کارفرما ہے جو ان کے اپنے درجے سے اوپر ہے۔ یہ محرک خواہش، جو تمام جہان میں جاری و ساری ہے، عشق کائناتی ہے (مسکویہ: تہذیب، ص ۶۴ بعد)۔ انسانوں کے مابین انس (مودت) عشق کی شکل اختیار کر لیتا ہے، جس کا سب سے زیادہ تجسس آمیز اور حقیقت پسندانہ تجزیہ ابن حزم [رک باں] کی تصنیف طوق الحمامۃ میں کیا گیا ہے، اس سے وہ نفسیاتی اور جسمانی کیفیتیں ظہور میں آتی ہیں، جنہیں ایسے رائج العام الفاظ کی مدد سے بیان کیا جاتا ہے جو بالخصوص شاعری میں استعمال ہوتے ہیں (دیکھیے صباۃ، علاقہ، کلف، شغف، شغف، تئیم، تبیل، ولع، غرام، ہیام، ولہ، تذللہ...)۔ تمام نفسانی خواہشات سے پاک ہو کر یہ جذبہ عشق عبادت کی ایک ارفع و اعلیٰ شکل اختیار کر لیتا ہے، جس سے [بعض اوقات] ایک دماغی عدم توازن پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ لسی مثالی نسوانی شکل کی روحانی پرستش کی کیفیت ہوتی ہے، جس پر جوش جذبات (غلیان) کی حالت میں کسی روح کے ”مہذب“ خیالات مرتکز ہو جاتے ہیں۔ دوسری تیسری صدی ہجری / آٹھویں نویں صدی عیسوی میں عراقی حلقوں میں ان خیالات و جذبات کی ادبی ترسیم (Formalisation) اس حد کو پہنچ گئی تھی کہ ان کے ارتقا میں معاشرتی رسم و رواج، مستند اخلاقی نظام اور کسی حسین شے کی جانب قدرتی میلان کے مختلف کرداروں کے اثرات کی تعیین دشوار ہو گئی۔

فلسفیوں کے ہاں عشق ایک عقلی چیز ہے۔ یہ اس بلند ترین مسرت (السعاده القصوی) کی جانب غیر ارادی، واضح اور باقاعدہ میلان کے مرادف ہے، جو ایسی عقل کے لیے جو حواس خمسہ کے

ذریعے مستقل ہونے والے علم کے اشتباہات سے آزاد ہو چکی ہو، خالص نیکی (الخیر المحض) کا مفہوم حاصل کر لیتی ہے۔ عقل مند انسان ایک سچی واحد ہستی (الواحد الحق) کی تلاش میں جتنا بھی آگے بڑھتا ہے اسی قدر وہ اپنے اندر اس ناقابل محو خوشی (ابتہاج) اور لذت مطلق (اللذة المطلقة) کو بڑھتا ہوا محسوس کرتا ہے جو ذات واجب الوجود کے کمال و حسن کے مشاہدے سے حاصل ہوتی ہے۔

صوفیوں کے ہاں عشق کا ولولہ کسی قدر مزاحمت کے باوجود، مذہبی زندگی کا ایک جزو ہے، کیونکہ یہ اس منظم انس و الفت (محبة) کا ایک قدرتی ارتقا ہوتا ہے جس کا ذکر قرآن مجید میں آتا ہے : [قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ] (۳) [آل عمران] : (۳۱) : [وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي] (۲۰) [طہ] : (۳۹) - [اللہ کی "طلب لازمی" کو بیان کرنے کے لیے محبت کی جگہ عشق کا استعمال اور عشق الہی کو ایک ایسی صفت قرار دینا جس سے صوفی کا قلب معمور ہوتا ہے، بظاہر الحلاج کی وجہ سے ہوا (الدیلمی، عطف، فصل ۱۶۳ تا ۱۶۵) - محبت اب محض اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے شکریے کا اظہار نہیں رہی، اب یہ متقشفانہ زہد اور ارکان مذہبی کی سختی سے پابندی پر قانع نہیں - یہ ایک مطلق ضرورت بن گئی جس میں نہ تو کوئی خوشی ضروری ہے اور نہ کوئی استراحت بلکہ جو عاشق و معشوق کے مابین ایک دوسرے سے قرب و نسبت کے ساتھ ساتھ زور پکڑتی جاتی ہے - عشق / محبت کا یہ ارتقا [یونانی] erôs/agapē کی صدائے بازگشت سے خالی نہیں، لیکن اسلام میں ان دونوں تصورات کا باہمی تعلق اس لیے پیچیدہ ہو گیا کہ "مہذب" [شرعی] اور صوفیانہ رجحانات یک وقت پروان چڑھتے رہے - جب یونانی تصانیف سے رابطہ ختم ہو گیا تو

محبت کے شرعی نظریے کی جانب رجوع عمل میں آنے لگا، مثلاً انجیلی اور ابن تیمیہ کے ہاں، یا ایک کامل اور پاف و صاف تخیل کی ترفیع و تجلیل کی جانب، جیسے کہ الشہروردی، بلکہ ابن العربی کے ہاں بنی - عشق کے صحیح مفہوم کے بارے میں جو بھی اختلاف رائے ہوا، یہ قرون وسطیٰ کی اس خود آگاہی کا ایک خاصہ رہا ہے جس پر ایک ابدی، فوق الکائناتی اور مقدس ہستی کی طلب و جستجو کا خیال طاری رہتا تھا۔

مآخذ: (۱) الوشاء: مؤثا، ص ۹۵، بیعد: (۲) محمد بن داؤد: کتاب الزہرة، طبع Nyki: (۳) الدیلمی: کتاب عطف علی الالف المألوف علی اللام المعطوف، طبع J.C. Vadet، قاہرہ ۱۹۶۲ء: (۴) مسکویہ: تہذیب الاخلاق، طبع C. Zurayk، بیروت ۱۹۶۷ء، فرانسیسی ترجمہ از ابن سینا: رسالۃ فی العشق، طبع Mehren، در Traité d'éthique: M. Arkoun، دسوق ۱۹۶۹ء: (۵) mystiques، کراسہ ۳، لائیڈن ۱۸۹۴ء: (۶) ابن الجوزی: صید الخاطر، ۱۰۵ تا ۱۰۷: (۷) ابن القیم الجوزی: روضة المحبین، طبع احمد عبید: (۸) لسان الدین ابن الخطیب: روضة التعریف بالحب الشریف، طبع احمد عطا، قاہرہ ۱۹۶۸ء: (۹) Interferences philosophiques et porcées metaphysiques dans la mystique chalcagienne: notion de l' "essentiel Désir" : H. Ritter (۱۰) : ۲۲۶ تا ۲۵۳ : (۱۱) Das meer der Seele، لائیڈن ۱۹۵۵ء: (۱۲) L'esprit courtois en Orient dans les : J. C. Vadet، "cinq premiers siècles de l'Hegira" ۱۹۶۸ء۔

(M. ARKOUN)

عشق آباد، (صحیح شکل عشق آباد؛ عربی لفظ عشق کے ترکی تلفظ [عشق] کے مطابق، جسے روسی ۱۹۲۴ء سے اشخبہ Ashkhabad کہتے ہیں، اور اس سے پہلے ۱۹۲۱ء تک اشخبہ Askhabad کہتے تھے -

ہو گئیں اور بہت سی جانیں ضائع ہوئیں۔ (زلزلے کا مرکز زیادہ تر پچاس میل جانب جنوب کویت طاغ میں واقع ہے)۔

عشق آباد ضلع دیاس اور غلے کی کاشت کے لیے بہت مشہور ہے، اس کے علاوہ یہاں انکور، خربوزے، سردے اور سبزیاں بھی کشت کی جاتی ہیں۔ یہ ضلع کوہستان کویت طاغ کے دامن، تین کے نخلستان اور صحرائے قرہ قوم (رک باں) کے وسطی حصوں پر مشتمل ہے۔ معدنیات میں جست، سیسہ، گندھک اور بیریم سلفیٹ (Baryus) پائے جاتے ہیں۔

عشق آباد سے چار پانچ میل جانب غرب شہر نسّا (رک باں) کے کھنڈر ہیں، اور چھ سات میل جانب مشرق شہر آناؤ Anaw کے، جن میں ایک خوبصورت مسجد کے آثار بھی ہیں، جس پر اس کے تعمیر کنندہ ابوالقاسم بابر (م ۱۴۵۶/۸۶۱) کا ایک کتبہ بھی ہے۔ اس مقام پر ۱۹۰۴ء کی لہدانیوں کے دوران میں متاخر حجری (neolithic) تہذیب کے بہت سے آثار برآمد ہوئے جو تین ہزار سال ق۔ م سے پانچ سو سال ق۔ م (۴) تک کے زمانے سے متعلق ہیں۔

مآخذ: (۱) W. F. Vasyutin, S. A. Balsak اور

• Wirtschaftisgeographie der USSR : J. G. Feigin

۱۰ : Die Republiken Mittelasien، جرمن طبع برلن

۱۹۴۴ء، ۴۴۴ پیعد (کتاب کے آخر میں نقشے بھی

ہیں) : (۲) Die Sowjet-Union : W. Leimbach

Stuttgart، ۱۹۵۰ء، ص ۵۲ پیعد، ۲۲۶ : (۳) T. Shabad

Geography of the USSR، نیویارک ۱۹۵۱ء : (۴)

Entsiki Slover : Brockhaus-Efron، طبع اول، ۲ :

۴۰۰ پیعد : (۵) Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya،

بار دوم، ص ۵۸ تا ۵۹ (ضلع کے نقشے اور دیگر

خاکوں کے ساتھ)۔

(B. SPULER)

۱۹۲۱ء تا ۱۹۲۸ء پولٹورک (Poltorack)، ایک شہر کا نام جو ۱۹۱۲ء سے سوویت جمہوریہ ترکمنستان کا صدر مقام ہے۔ یہ شہر صحرائے قرہ قوم کے جنوب میں ایک نخلستان میں واقع ہے اور جو پانچ سو خیموں کے ایک ترکمان پڑاؤ سے (۱۸۸۱ء میں جب روسیوں نے اسے سر کیا) ترقی کر کے شہر بن گیا ہے۔ ۱۸۹۷ء تک جب کہ وہ ضلع ماورائے خزر (Zakaspiyskaya Oblast) کا صدر مقام تھا، اس کے باشندوں کی تعداد ۱۹۴۸ء تک پہنچ گئی تھی، جن میں سے زیادہ تر تاجر اور سرکاری ملازم تھے۔ اس شہر نے بڑی تیزی سے ترقی کی اور ۱۹۱۴ء سے پہلے ہی یہاں ایک عجائب گھر (جس میں دیگر عجائبات کے علاوہ ترکمانی نسلیات کے متعلق بھی دلچسپی کی اشیا موجود تھیں) اور ایک کتب خانہ (جس میں لچہ فارسی کے مخطوطات بھی تھے) قائم ہو گیا تھا۔ ۱۹۱۷ء کے بعد پانی کی بہم رسانی کی مشکلات کے باوجود یہ شہر ضلع کا اہم صنعتی مرکز بن گیا۔ (منسوجات، ریشم کے کارخانے، غذائی اشیا، عمارتی سامان)۔ اس نے ثقافتی اہمیت بھی حاصل کر لی (۱۹۵۰ء سے یہاں گورکیہ Gor'kiy یونیورسٹی، چار اور مدارس عالیہ، USSR کی اکادمی آف سائنس کی ایک شاخ اور تحقیق علمی کے دیگر ادارے) اور باشندوں کی تعداد بڑھ کر ۱۹۲۶ء میں ۵۱۵۹۳، اور ۱۹۳۹ء میں ۱۲۷۰۰۰ ہو گئی۔ ان باشندوں کی قومیت کے بارے میں کوئی خاص معلومات نہیں دی گئیں، لیکن بلاشبہ اس شہر میں روسی بھی خاصی تعداد میں آباد ہیں۔

یہاں بار بار (۱۷ نومبر ۱۸۹۳ء، ۱۷ جنوری ۱۸۹۵ء، ۱۹۲۹ء) زلزلے آتے رہے ہیں۔ ۱۹۴۷ء سے سوویت کی طرف سے یہاں ایک زلزلہ نما رصد گاہ بن گئی ہے۔ ۶ اکتوبر ۱۹۴۸ء کو تو ایک بڑا تباہی خیز زلزلہ آیا۔ بہت سی عمارتیں منہدم

• غِشّی : (ع)؛ شام، رات، رات [عشا] کی نماز کا وقت۔

• غشیرہ: [ع]: یہ لفظ جو عام طور پر ”قبیلہ“

[رک باں] کا ہم معنی ہے، بعض اوقات قبیلے کی ایک شاخ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ عبدالجلیل طاہر عرب ملکوں کے بدویوں اور قبیلوں پر اپنے مقالات (البدو والعشائر فی البلاد العربیہ، *Inst. des Hautes Études arabes*، قاہرہ ۱۹۵۵ء) کے عنوان میں اس لفظ کو پہلے معنوں میں استعمال کرنے کے بعد اس کے ایک زیادہ اصطلاحی معنی پہ بھی بتاتا ہے (۲۰ : ۱ تا ۷) کہ ”قبائلی معاشرے کی اکائی یا اس کی بنیاد خاندان یعنی عائلہ [رک باں] ہے؛ متعدد خاندان جو مشترک جد، بالخصوص پانچویں پشت کے جد کی صلب سے ہوں، باہم مل کر قحذ کہلاتے ہیں؛ متعدد افخاذ کے مجموعے کا نام عشیرہ ہے اور متعدد عشائر مل کر قبیلہ بناتے ہیں“، اس مصنف کو کتاب کے باب ہفتم میں ان غیر متعین معاشرتی تصورات کے حقیقی ناموں کی کوئی معین تعریف کرنے کی کوشش میں جو مشکلات پیش آئی ہیں، ان کی توجیہ ان گروہ بندیوں کے عدم انضباط سے کی جا سکتی ہے اور اس سے اس بات کی یاد دہانی ہوتی ہے کہ عرب مصنفین کو صدیوں تک ان مشکلات سے واسطہ پڑتا رہا ہے۔ یہی بات لغات اور فرہنگوں کے متضاد بیانات کی بنیاد ہے۔ . . . اور جیسا کہ ہر شخص خود دیکھ سکتا ہے، ان اختلافات کی بھی جو الماوردی کی الاحکام السلطانیۃ میں اور بشر فارس کی *L'honneur chez les Arabes* (ص ۷۷، ۷۸) میں پائے جاتے ہیں۔

Die Familie bei den heutigen : Josef Henninger
Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete (لائڈن ۱۹۳۳ء، ص ۱۳۴-۱۳۵) نے اکائیوں کی ایک انتہائی غیر مربوط توسیع سے جو اس کے

نظریے کی اہم خصوصیت ہے اور جس کی تائید میں اس نے بہت سے حوالے بھی پیش کیے ہیں، قبائلی ساخت کی یہی تشریح چار مدارج میں پیش کی ہے (۱) خاندان، یعنی عائلہ؛ (۲) پانچ پشتوں تک کی اولاد = اہل یا آل؛ (۳) کنبہ (clan)؛ (۴) قبیلہ، عشیرہ، بدیدہ، فرقہ۔ مؤخر الذکر الفاظ عام معنی ہیں، لیکن ”بعض اوقات عشیرہ اور بدیدہ کو قبیلے کی شاخیں سمجھا جاتا ہے“ (ص ۱۳۴)

.

عشیرہ اور حملہ اکثر متبادل الفاظ کے طور پر استعمال کیے جاتے ہیں، اور ”اہل“ پوری قوم کے لیے آتا ہے“ (ص ۱۳۵)۔ اس کے بمقابلے میں لسان العرب (۶ : ۲۵۰، ۱، ۹) کی تعریف سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان لفظوں کے مفہوم کا یہ اتار چڑھاؤ اس نزاع کی بنا پر ہے جو لفظ کے اصلی معنوں اور معمولی غیر متعین (روزمرہ) معنوں میں جاری رہتا ہے۔ مثلاً ”ایک شخص کا عشیرہ اس کے باپ کی قریب ترین نرینہ اولاد پر مشتمل ہوتا ہے“ (صحیح معنی) جسے ”قبیلہ“ بھی کہتے ہیں۔ (مجاز مرسل کے ذریعے یعنی گُل کا ذکر کر کے جزو مراد لے کر معنی تبدیل ہو گئے)۔ دوسری سامی زبانوں سے مقابلہ کرنے سے بھی کوئی مدد نہیں ملتی، اس لیے کہ یہ خصوصیت صرف عربی زبان میں پائی جاتی ہے کہ وہ دسویں اصل سے مشتق بظاہر الک الک الفاظ کا ایک چھوٹا سا مجموعہ پیش کرتی ہے، جن سے براہ راست و بلا واسطہ قریبی رشتوں کے نمایاں تصور کا اظہار مقصود ہوتا ہے۔ اشتقاق الفاظ کے اس مسئلے پر، جہاں تک میرے علم میں ہے، صرف Essai : Marcel Cohen، Comparatif... Chantito-sémitique (پیرس، ۱۹۴۷ء، ص ۸۶) نے سرسری بحث کی ہے۔ اسماء عددی کے مادّوں سے بعض جانوروں اور ہودوں کے مجہول سے ناموں کے سوا، ایسی مشتق شکلیں نہیں

ملتی جن کا تعلق معنوی اپنے اعداد سے نہ ہو، لہذا یہ ناممکن نہیں کہ دراصل دس افراد کے گروہ کا تصور مقصود ہو؛ لیکن تخمین قدر کی یہ بنیاد بھی انتہائی کمزور ہے، کیونکہ لسان العرب (۶: ۲۵۰) میں یہ اضافہ بھی موجود ہے کہ ”عشیرہ“ صرف مردوں (نرینہ افراد) پر مشتمل ہوتا ہے (یہی معشر، فقر، قوم، رھط اور عالم کے بارے میں بھی صحیح ہے)، جس سے ایک طرف تو اس اصطلاح [عشیرہ] کے موجودہ عام استعمال کی تائید ہوتی ہے جسے فاسد سمجھا جاتا ہے اور دوسری طرف اس کے برعکس، بحیثیت ایک ایسے گروہ کے جو صرف لڑنے والوں پر مشتمل ہو، اس کی معاشرتی اور قانونی قدر و قیمت کا اظہار ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) وہ تصنیف جس کا ذکر سب سے پہلے کیا گیا ہے اور جسے عرب لیگ نے مرتب کر لیا ہے، بہت کچھ معلومات فراہم کرتی ہے؛ (۲) J. Henniger کی تصنیف، جو ایسے مسائل کے لیے مطلق بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔

(J. LECERP)

✽ عصا: چھڑی، لاٹھی، ڈنڈا۔ لسان العرب (۱۹: ۲۹۳) سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ لفظ قدیم عربوں کے ہاں اونٹوں کے گلے چرانے والوں کی لاٹھی کے لیے عام طور پر مستعمل تھا۔

[قرآن مجید میں یہ لفظ حضرت موسیٰؑ کی چھڑی کے لیے آیا ہے، جس سے وہ اپنی بکریوں کے گلے کے لیے درختوں کے پتے جھاڑا کرتے تھے: وَمَا تِلْكَ يَمِينُكَ يَمُوسَىٰ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَاهْتَشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ (۲۰: طہ)؛ (۱۸: ۱۷)، یعنی اے موسیٰ! یہ تمہارے داھنے ہاتھ میں کیا ہے؟ انہوں نے کہا یہ میری لاٹھی ہے، اس پر میں ٹیک لگاتا ہوں اور اس سے اپنی بکریوں

کے لیے پتے جھاڑتا ہوں اور اس میں میرے اور بھی کام (نکلتے) ہیں۔ یہی وہ عصا ہے جو بعد ازاں کوہ طور پر سانپ بن گیا: وَآنَ آتَقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تُهْتَزُّ كَانَتْهَا جَانٌّ وَلِي مُدَبِّرًا وَلَمْ يَعْصِبْهُ يَمُوسَىٰ أَقْبَلُ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ (۲۸: القصص) = اور یہ کہ اپنی لاٹھی ڈال دو؛ جب دیکھا کہ وہ حرکت کر رہی ہے گویا سانپ ہے تو پیٹھ پھیر کر چل دیے اور پیچھے مڑ کر بھی نہ دیکھا؛ (ہم نے کہا) موسیٰؑ آگے آؤ اور ڈرو مت تم امن پانے والوں میں ہو۔ اور حکم ہوا: قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ وَقَدْ سَنَعِيْدُهَا سِيْرَتَهَا الْأُولَىٰ (۲۰: طہ)؛ یعنی خدا نے فرمایا کہ اسے پکڑ لو اور ڈرنا مت؛ ہم اس کو ابھی اس کی پہلی حالت پر لوٹا دیں گے۔ بالآخر موسیٰؑ نے پھنپھناتے سانپ کو پکڑ لیا اور ہاتھ میں آتے ہی وہ پہلے کی طرح لاٹھی بن گئی۔ اس کا تذکرہ تورات میں بھی ہے: ”خداوند نے موسیٰؑ سے کہا کہ یہ تیرے ہاتھ میں کیا ہے؟ اس نے کہا لاٹھی۔ پھر اس نے کہا اسے زمین پر ڈال دے۔ اس نے اسے زمین پر ڈالا اور وہ سانپ بن گئی اور موسیٰؑ اس کے سامنے سے بھاگا۔ تب خداوند نے موسیٰؑ سے کہا، ہاتھ بڑھا کر اس کی دم پکڑ لے۔ اس نے ہاتھ بڑھایا اور اسے پکڑ لیا۔ وہ اس کے ہاتھ میں لاٹھی بن گیا (تورات، کتاب خروج، باب ۴)۔

مصر میں یہی عصا اڑدھا بن کر جادو گروں کی لاٹھیوں اور رسیوں کو نگل گیا: قَالَتْ عَصَا فَاِذَا هِيَ تُعْبَانُ مِيْنُ (۷: الاعراف)؛ (۱۰: ۱۰)، یعنی موسیٰؑ نے اپنی لاٹھی (زمین پر) ڈال دی تو وہ اسی وقت صریح اڑدھا (ہو گیا)؛ وَ اَوْحَيْنَا اِلَىٰ مُوسَىٰ اَنْ اَلْقِ عَصَاكَ فَاِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُوْنَ (۷: الاعراف)؛ ۱۱: ۱۱؛ نیز ۲۶: الشعراء)؛ (۲۲، ۲۵)، یعنی اور (اس وقت) ہم نے موسیٰؑ کی طرف

وحی بھیجی کہ تم بھی اپنی لاثنی ڈال دو، وہ فوزا (سانپ بن کر) جادوگروں کے بنائے ہوئے سانپوں کو (ایک ایک کر کے) نکل جائے گی۔ چونکہ مصر کے جادوگروں کی چھڑیوں کے لیے بھی یہی لفظ استعمال کیا گیا ہے: قَالَ بَلِّ الْقَوَاءَ فَإِذَا جَاءَهُمْ وَنَصِيحُهُمْ يَخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِ هِمَّ أَنْهَا تَسْعَى (۲۰: [طہ]: ۶۶، نیز ۲۶ [الشعراء]: ۴۴)، یعنی موسیٰؑ نے لہا نہیں تم ہی ڈالو (جب انہوں نے چیزیں ڈالیں) تو ناگہاں ان کی رسیاں اور لاثنیاں موسیٰؑ کے خیال میں ان کے جادو کے زور سے ایسی نظر آنے لگیں (کہ وہ میدان میں ادھر ادھر) دوڑ رہی ہیں؛ لہذا یہ امر واضح ہے کہ حضرت موسیٰؑ کا عصا بھی معجزاتی چھڑی بن گیا تھا۔

بقول مولانا محمد حفظ الرحمن سیوہاروی: "ان آیات میں 'عصاے موسیٰؑ' کے معجزہ یا آیۃ اللہ ہونے کو مختلف تعبیرات سے ادا کیا گیا ہے۔ سورہ طہ میں 'حِیۃٌ تَسْعٰی' فرمایا اور سورہ نمل اور قصص میں 'جَانٌ' کہا گیا اور شعراء میں 'تُعْبَانٌ' پیش کیا۔ مفسرین فرماتے ہیں کہ 'عصاے موسیٰؑ' کی اگرچہ یہ تعبیرات لفظی اعتبار سے مختلف ہیں، لیکن حقیقت اور معنی کے لحاظ سے مختلف نہیں ہیں بلکہ ایک حقیقت کے مختلف اوصاف کو ادا کیا گیا ہے، یعنی جنس کے اعتبار سے وہ 'حِیۃٌ' (= سانپ) تھا، اور تیز روی کے اعتبار سے 'جَانٌ' (= تیز رو سانپ) تھا، اور جسامت کے پیش نظر وہ 'تُعْبَانٌ' (= اژدہا) تھا" (قصص القرآن، مطبوعہ کراچی، ۱: ۴۰۷)۔

حضرت موسیٰؑ نے اسی عصا کو راستہ بنانے کے لیے سمندر پر مارا: فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَأَنْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْرِ الْعَظِيمِ (۲۶ [الشعراء]: ۶۳)، یعنی اس وقت ہم نے موسیٰؑ کی طرف وحی بھیجی کہ اپنی

لاٹھی دریا پر مارو تو دریا پھٹ گیا اور ہر ایک ٹکڑا (یوں) ہو گیا (کہ) گویا بڑا پہاڑ (ہے)۔ خشک اور بے آب و کیاہ وادی سینا (= التیہ) میں اسی عصا سے پانی نکلنے کے لیے ایک خاص پتھر پر ضرب لگائی: وَ إِذِ اسْتَمَقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ (۲ [البقرة]: ۶۰، نیز ۷ [الاعراف]: ۱۶۰) = اور جب موسیٰؑ نے اپنی قوم کے لیے (خدا سے) پانی مانگا تو ہم نے کہا کہ اپنی لاثنی پتھر پر مارو؛ (انہوں نے لاثنی ماری) تو پھر اس میں سے بارہ چشمے پھوٹ نکلے اور تمام لوگوں نے اپنا اپنا گھاٹ معلوم کر (کے پانی پی) لیا۔ قرآن مجید میں مذکور عصاے موسیٰؑ کے ان معجزات کی تائید نورات (کتاب خروج باب ۴ تا ۱۷) بھی کرتی ہے۔

کتب احادیث میں متعدد مقامات پر "عصا" کے استعمال کے لیے دیکھیے ونسنگ: المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادۃ عصو]۔

الجاحظ کے ہاں ایک باب عربوں میں عصا کے استعمال پر آیا ہے (البيان والتبيين، ۲: ۴۹۰ بعد) اور ابن سیدہ نے ایک فصل عصا کے مختلف ناموں پر لکھی ہے (المختصر، ۱۱: ۱۸)۔ بعض اہل ادب، مثلاً آسامہ بن المنکدر نے کتاب العصا کے نام سے کتابیں بھی لکھی ہیں۔ اجتماعی عبادت کے موقع پر عصا کے استعمال کے لیے رکۃ بہ غنۃ۔ مآخذ: [قرآن مجید کی تفاسیر اور کتب حدیث

بمدد مفتاح کنوز السنۃ کے علاوہ] (۱) الطبری، ۱: ۴۶۰،

۴۶۱؛ (۲) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۳۹ھ ص ۱۲۲،

۱۲۳؛ (۳) الکسائی، طبع Eisenberg، ص ۲۰۸؛ (۴)

حفظ الرحمن سیوہاروی: قصص القرآن، ج ۱: (۵)

محمد جمیل احمد: انبیاء قرآن، ج ۲؛ (۶) L. Ginzberg:

Legends of the Jews : ۲ : ۲۹۱، ۵۹۲ : ۵۱۱ و
 ۶ : ۱۶۵ : (۲) : Gräbbaum، Neue Beiträge، ص
 ۱۶۱ : یعد : (۸) : Side-sky، Origines des légendes،
 musulmanes، ص ۷۸ تا ۸۰۔

(A. JEFFERY) و [ادارہ]

• **عصامی :** آٹھویں صدی ہجری / چودھویں
 صدی عیسوی میں ہندوستان کے ایک فارسی شاعر
 [خواجہ عبدالملک عصامی (دیکھئے) (ایتھے) Ethē، ۱ :
 (۸۹۵)] کا تخلص اور خاندانی نام، جس نے ۷۵۰-۷۵۱ھ /
 ۱۳۴۹-۱۳۵۰ء میں غزنویوں سے لے کر اپنے زمانے
 تک گزرنے والے ہندوستان کے مسلمان فاتحین، سلاطین
 اور ان کے سپہ سالاروں کے کارناموں کے بارے میں ایک
 رزمیہ مثنوی فتوح السلاطین یا شاہنامہ ہند لکھی۔
 عصامی کی زندگی کے متعلق کچھ معلوم نہیں، اس
 لیے کہ ہندوستانی شعرا کے کسی تذکرے میں اس کا
 ذکر نہیں ملتا: چنانچہ یہ مقالہ ان چند اشاروں پر
 مبنی ہے جو اس نے اپنی مثنوی میں اپنے بارے میں
 کیے ہیں۔ اس کے اجداد میں سے فخرالملک
 عصامی عباسی خلفا کے زمانے میں وزیر رہا تھا، جو
 التمش کے عہد حکومت میں ہجرت کر کے ہندوستان
 آیا اور ملتان میں اقامت گزیر ہو گیا۔ بعد ازاں
 وہ ہجرت کر کے پامے تخت دہلی میں چلا گیا،
 جہاں اس کے خاندان کو قرب شاہی حاصل
 رہا اور بعض افراد حکومت کے اعلیٰ مرتبوں
 پر بھی فائز رہے۔ خود عصامی تقریباً ۷۱۱ھ /
 ۱۳۱۰-۱۳۱۱ء میں دہلی میں پیدا ہوا اور اس
 کے دادا عزالدین اسمعیل نے، جو بلبن کے عہد
 (۷۶۶ھ/۱۲۶۶ء تا ۷۸۶ھ/۱۲۸۷ء) میں سپہ سالار
 تھا، اس کی پرورش کی۔ اس نے اپنے والد کا کوئی
 ذکر نہیں کیا، جس سے یہ قیاس ہوتا ہے کہ وہ
 بہت کم سنی میں اس کی شفقت سے محروم ہو گیا
 ہوگا۔ ۷۲۶ھ/۱۳۲۶ء میں محمد بن تغلق

نے دہلی کے امرا کو دیوگری (دولت آباد)
 میں منتقل ہونے کا حکم دیا تو عصامی بھی اپنے
 نوے سالہ دادا کے ساتھ دکن روانہ ہو گیا۔ اس کا
 دادا اس طویل سفر کی صعوبتوں کی تاب نہ لا کر
 راستے ہی میں فوت ہو گیا، لیکن نوجوان عصامی
 بخیریت دیوگری پہنچ گیا۔ آئندہ چوبیس سال کے
 دوران میں وہ ایک غیر معروف اور تغافل زدہ ادیب کی
 حیثیت سے تلخی و ناامی کی زندگی بسر کرتا رہا۔
 وہ ابھی تک غیر شادی شدہ تھا اور اپنے معاصرین
 کے طور طریقوں سے متفر شو کر اس نے حجاز کو
 ہجرت کرنے کا فیصلہ کر لیا: چنانچہ ۷۵۱ھ /
 ۱۳۵۰ء میں اپنی مثنوی مکمل کرنے کے تھوڑے
 ہی عرصے بعد وہ عرب روانہ ہو گیا اور وہیں
 سکونت اختیار کر لی۔ گمان غالب ہے کہ اس نے
 مدینہ منورہ میں وفات پائی۔ اس کی تاریخ وفات
 معلوم نہیں۔

عصامی کی شہرت کا انحصار زیادہ تر
 اس کی ایک ہی تصنیف، یعنی مثنوی
 فتوح السلاطین (آگرہ ۱۹۳۸ء: مدراس ۱۹۴۸ء:
 انگریزی ترجمہ مع شرح از آغا مہدی حسین،
 ج ۱، بمبئی ۱۹۶۷ء) پر ہے، جسے اس نے بہمنی
 خاندان کے بانی علاء الدین حسن بہمن شاہ کی
 سرپرستی میں نظم کیا تھا۔ یہ مثنوی تقریباً پانچ ماہ
 کی مدت میں تمام ہوئی اور اس میں کل ۱۱۶۹۳ اشعار
 ہیں، جو فردوسی کے شاہنامہ کی بحر میں لکھے گئے
 ہیں۔ تاریخی واقعات، جو اس زمانے کے تمام مآخذ سے
 لیے گئے ہیں، واضح اور سادہ اسلوب میں بیان کیے
 گئے ہیں۔ اگرچہ اپنے زمانے کے تاریخی مآخذ میں
 اسے زیادہ قدر و منزلت کی نگاہ سے نہیں دیکھا
 جاتا، تاہم تاریخی حیثیت سے اس کی قدر و
 قیمت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس کا ایک نمایاں
 پہلو یہ ہے کہ اس میں حقائق بیان کیے گئے ہیں

اور شاعرانہ مبالغے اور خیال آرائی سے پرہیز کیا گیا ہے۔ نظام الدین احمد (مصنف طبقات اکبری [دیکھیے ریعو Rieu، ۱، ۲۲۰])، فرشتہ، طباطبائی (ذکن کی تاریخ برہان المآثر کے مصنف) اور بداؤنی نے اس کی تصنیف کو مآخذ کے طور پر استعمال کیا ہے۔ وہ ایک ہنرمند شاعر تھا اور اسے قوت تخیل اور قدرت بیان حاصل تھی۔ وہ سیدھی سادی اور بے تکلفانہ زبان استعمال کرتا تھا، جو صنائع و بدائع اور الفاظ کے الٹ پھیر سے معرا ہوتی تھی۔ وہ نظامی [رک باں] کا رہین منت ہونے کا اعتراف کرتا ہے، جس کی ایک مثالی نمونے کی حیثیت سے اس نے پیروی کی ہے، لیکن وہ ان بلندیوں کو نہ پہنچ سکا جو نظامی نے حاصل کر لی تھیں۔ مثنوی فتوح السلاطین، جو بہمن شاہ کے نام سے منسوب ہے، ”تنقیدی تاریخ تو نہیں البتہ ایک تاریخی شہادت ضرور پیش کرتی ہے“، محض اس لیے کہ اس کا مطمح نظر ایک رزمیہ نظم لکھنا تھا، نہ کہ کوئی تاریخی کتاب۔

مآخذ: (۱) فتوح السلاطین، طبع اے۔ ایس۔

اوشا، مدراس ۱۹۴۸ء، طابع کا دیباچہ اور پیش لفظ از ایم۔ ایچ۔ نینار؛ (۲) Ethé، ۱۰: ۵۵۹ (عدد ۸۹۵)؛ (۳) اوریئنٹل کالج میگزین، لاہور، ۱۴/۱ (نومبر ۱۹۳۷ء) تا ۸۹: ۹۰؛ (۴) ایس۔ یوشع: عصامی نامہ، مدراس ۱۹۳۷ء؛ (۵) صباح الدین عبدالرحمن، درمعارف (اردو ماہنامہ)، اعظم گڑھ، اگست ۱۹۳۹ء، ص ۱۰۹، بعد و ستمبر ۱۹۳۹ء، ص ۲۰۱، بعد؛ (۶) P. Hardy: *Historians of medieval India*، لندن، ۱۹۶۰ء، ص ۱۱۰ تا ۱۱۱ (انگریزی میں عصامی اور اس کی تصنیف کا پہلا تنقیدی بیان)؛ (۷) *Futūhus-Salātin or Shah Namah-i-Hind of Isami* (انگریزی ترجمہ، از آغا مہدی حسین)، بمبئی ۱۹۶۷ء، ۱: ۷۴ تا ۷۶، نیز دیباچہ (ص xiii تا xviii)؛ (۸) معین الحق: *Barani's History of the Tughluqs*

کراچی ۱۹۵۹ء، ص ۱۱۴ تا ۱۱۶؛ (۹) آغامہدی حسین: *Tughluq Dynasty*، کلکتہ ۱۹۶۳ء، ص ۵۰، ۷۲، ۷۳، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۸۳، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۵۲، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۷، ۳۵۸، ۵۰۲، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹، ۱۶۰۰، ۱۶۰۱، ۱۶۰۲، ۱۶۰۳، ۱۶۰۴، ۱۶۰۵، ۱۶۰۶، ۱۶۰۷، ۱۶۰۸، ۱۶۰۹، ۱۶۱۰، ۱۶۱۱، ۱۶۱۲، ۱۶۱۳، ۱۶۱۴، ۱۶۱۵، ۱۶۱۶، ۱۶۱۷، ۱۶۱۸، ۱۶۱۹، ۱۶۲۰، ۱۶۲۱، ۱۶۲۲، ۱۶۲۳، ۱۶۲۴، ۱۶۲۵، ۱۶۲۶، ۱۶۲۷، ۱۶۲۸، ۱۶۲۹، ۱۶۳۰، ۱۶۳۱، ۱۶۳۲، ۱۶۳۳، ۱۶۳۴، ۱۶۳۵، ۱۶۳۶، ۱۶۳۷، ۱۶۳۸، ۱۶۳۹، ۱۶۴۰، ۱۶۴۱، ۱۶۴۲، ۱۶۴۳، ۱۶۴۴، ۱۶۴۵، ۱۶۴۶، ۱۶۴۷، ۱۶۴۸، ۱۶۴۹، ۱۶۵۰، ۱۶۵۱، ۱۶۵۲، ۱۶۵۳، ۱۶۵۴، ۱۶۵۵، ۱۶۵۶، ۱۶۵۷، ۱۶۵۸، ۱۶۵۹، ۱۶۶۰، ۱۶۶۱، ۱۶۶۲، ۱۶۶۳، ۱۶۶۴، ۱۶۶۵، ۱۶۶۶، ۱۶۶۷، ۱۶۶۸، ۱۶۶۹، ۱۶۷۰، ۱۶۷۱، ۱۶۷۲، ۱۶۷۳، ۱۶۷۴، ۱۶۷۵، ۱۶۷۶، ۱۶۷۷، ۱۶۷۸، ۱۶۷۹، ۱۶۸۰، ۱۶۸۱، ۱۶۸۲، ۱۶۸۳، ۱۶۸۴، ۱۶۸۵، ۱۶۸۶، ۱۶۸۷، ۱۶۸۸، ۱۶۸۹، ۱۶۹۰، ۱۶۹۱، ۱۶۹۲، ۱۶۹۳، ۱۶۹۴، ۱۶۹۵، ۱۶۹۶، ۱۶۹۷، ۱۶۹۸، ۱۶۹۹، ۱۷۰۰، ۱۷۰۱، ۱۷۰۲، ۱۷۰۳، ۱۷۰۴، ۱۷۰۵، ۱۷۰۶، ۱۷۰۷، ۱۷۰۸، ۱۷۰۹، ۱۷۱۰، ۱۷۱۱، ۱۷۱۲، ۱۷۱۳، ۱۷۱۴، ۱۷۱۵، ۱۷۱۶، ۱۷۱۷، ۱۷۱۸،

nasabiyyah nel pensiero storico di Ibn Haldūn
 Atti della R. Accad. delle scienze di Torino
 (۱۹۳۰ء): ۴۷۳ تا ۵۱۲ (۲): H.A.R. Gibb
 The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political
 Theory، در BSOS ۷ (۱۹۳۳ء): ۲۳ تا ۳۱
 (F. GABRIELI)

- **عصر: (ع)، وقت، زمانہ، خصوصاً سہ پہر**
 کے ابتدائی حصے سے سورج میں سرخی پیدا ہو جانے
 تک کا وقت۔ اسی سے سہ پہر کی فرض نماز کا نام
 صلوٰۃ العصر ہوا [رکۃ بہ صلوٰۃ]۔
 (۲۱۹، لائیڈن)

- ⊗ **الْعَصْر: (لفظی ترجمہ: زمانہ، دن رات، دن**
 کا آخری حصہ آفتاب کے سرخ ہونے تک: اسی سے
 صلوٰۃ العصر، یعنی عصر کی نماز ہے: عصر کی جمع
 عصور، عصر اور اعصار آتی ہے) دیکھیے البحر المحیط،
 ۸: ۵۰۹؛ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام،
 جو مصحف مقدس کی موجودہ ترتیب کے لحاظ سے
 ایک سو تیسری سورت ہے، جو سورة التکائر کے
 بعد اور سورة الہمزۃ سے قبل مندرج ہے، لیکن ترتیب
 نزول کے اعتبار سے بارہویس سورت ہے، جو سورة
 الانشراح یا الشرح کے بعد اور سورة العنکبوت سے قبل
 نازل ہوئی (الکشاف، ۴: ۷۸۶، ۷۹۳؛ الاتقان، ۱:
 ۱۰۰ بعد)۔ اس سورت میں بالاتفاق صرف تین آیات
 ہیں اور یہ جمہور کے نزدیک مکی سورت ہے؛
 ابن عباسؓ اور ابن الزبیرؓ سے بھی یہی منقول ہے،
 البتہ مجاہد، قتادہ اور مقاتل کا قول یہ بھی ہے کہ
 سورة العصر مدینہ منورہ میں نازل ہوئی (روح المعانی،
 ۳۰: ۲۲۷ بعد؛ فتح البیان، ۱۰: ۴۴۰؛ الکشاف،
 ۴: ۷۹۳)۔ اس سورت کے مقابل کی سورت سے ربط و
 تعلق کے لیے دیکھیے روح المعانی (۳۰: ۲۲۷)؛
 البحر المحیط (۸: ۵۰۹)؛ تفسیر المراغی (۳:
 ۲۳۳)؛ علوم کونیہ کے بارے میں ارشادات کے

ولاء کہتے ہیں اور اسی کو ابن خلدون نے ایک
 مؤثر عصبیہ قائم کرنے کے سلسلے میں بڑی اہمیت
 دی ہے۔ عصبیہ کی بنیاد خواہ خون کے رشتے پر ہو،
 یا معاشرے کے کسی اور تعلق پر، ابن خلدون کے
 نزدیک وہ ایک ایسی قوت ہے جو انسانی گروہوں
 کو اپنی ہستی منوانے، دوسروں سے سبقت لے جانے
 اور حکومتیں، شاہی خاندان اور سلطنتیں قائم کرنے
 پر ابھارتی ہے۔ اس اصول کی صحت اول تو خود
 عرب کی تاریخ، دور اسلام و قبل اسلام سے جانچی
 گئی ہے اور اس کے بعد بربر اور اسلام اختیار کرنے
 والی دوسری قوموں کی تاریخوں سے بھی۔ مثال کے
 طور پر عرب مملکت قریش، بالخصوص بنو عبد مناف،
 کی عصبیت کی پیداوار ہے۔ بہر کیف ملک ہاتھ لگ
 جائے تو حکمران گروہ میں اپنے آپ کو طبعی
 عصبیت سے، جس پر اس کی بنیاد قائم ہوئی تھی،
 علحدہ کرنے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے اور اس کی
 جگہ اور قوتیں لے لیتی ہیں، جو آگے چل کر اس
 گروہ کی مطلق العنانی کا ذریعہ بن جاتی ہیں۔
 ابن خلدون کا اس طرح ایک غیر مذہبی قوت کو
 تاریخ کی محرکہ قوت کے طور پر تسلیم کر لینا ایک
 غیر معمولی بات ہے (مذہبی عنصر کو اس نظریے میں
 محض ایک ثانوی عنصر کی حیثیت سے دخل
 ہے)۔ اس کی وجہ سے ابن خلدون کو اسلامی
 تاریخ و تمدن کے روایتی نظریے سے مفاہمت کرنے
 کے نازک مسائل سے دو چار ہونا پڑا، جن کی وہ
 پورے عقیدے سے تائید و حمایت کرتا تھا۔ دونوں
 نظریوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی اسی کوشش نے،
 جو مقدمہ کے چند صفحات میں نمایاں ہے، اسے
 اپنے اس بے لاگ نظریے کا زیادہ گہرا مطالعہ
 کرنے اور مکمل طور پر مربوط و واضح کرنے سے
 باز رکھا۔

ماخذ: (۱) F. Gabrieli: Il Concetto della

لیے الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۵ : ۲۵۶)؛ حکمت و تصوف کے مسائل کے لیے ابن العربی : تفسیر (۲ : ۲۰۵)؛ اعجاز بیان اور ادبی اسلوب کے لیے فی ظلال القرآن (۳۰ : ۲۳۵) اور اس میں وارد ہونے والے دینی احکام یا فقہی مسائل کے استنباط کے لیے ابن العربی : احکام القرآن (ص ۱۹۶)۔

تین آیات پر مشتمل اس مختصر سی سورت کی پہلی آیت میں مرور زمانہ یا گزرتے ہوئے وقت کی قسم کہا کر دوسری آیت میں انسانیت کے اس خسارے یا گھائے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو اسے بے عملی یا بد عملی کی صورت میں وقت ضائع کرنے سے پیش آتا ہے۔ وقت کی اہمیت کا احساس دلانے کے بعد تیسری آیت میں اس خسارے سے بچنے کی صورت بتا دی گئی ہے کہ عقیدہ و عمل کی اصلاح، یعنی دل کو نور ایمان سے منور کرنے اور نیک عمل کرنے کے علاوہ حق پر قائم رہنے اور حق کی راہ میں صبر کرنے کی ایک دوسرے کو تلقین کرتے رہنے ہی سے دنیوی زندگی میں فتح مندی کے ساتھ ساتھ اخروی زندگی کی حقیقی کامیابی بھی نصیب ہوتی ہے (تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۳۳؛ بیان القرآن، ص ۱۴۸)۔ کتاب اللہ کا یہ کمال اعجاز ہے کہ ان تین آیات میں انسانی زندگی کے لیے مکمل ضابطہ اسلامی بیان کر دیا گیا ہے (فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۲۳۵ تا ۲۴۵)۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعیؒ فرمایا کرتے تھے کہ اس سورت کے علاوہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لیے اور کچھ بھی نازل نہ کرتا تو یہی کافی تھی (روح المعانی، ۳۰ : ۲۲۷)؛ اسی لیے صحابہ کرام کا یہ معمول تھا کہ جب دو آدمی ملتے تو سورۃ العصر پڑھ کر سلام کہنے پر ہی جدا ہوتے تھے (فتح البیان، ۱۰ : ۴۴۰؛ روح المعانی، ۳۰ : ۲۲۷)؛ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہے کہ

جس نے سورۃ العصر کی تلاوت کی، اللہ اسے بخش دے گا اور وہ صبر و حق کی تلقین کرنے والوں میں سے شمار ہوگا (الکشاف، ۴ : ۷۹)۔

مأخذ : (۱) امام راغب : مفردات القرآن، بذیل مادۃ عَصْر؛ (۲) ابو حیان الفرناطی : البحر المحیط، مطبوعۃ الرياض؛ (۳) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۴) الآلوسی : روح السانی، مطبوعۃ قاہرہ؛ (۵) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۶) البیضاوی : تفسیر البیضاوی، مطبوعۃ مکتبۃ ابن العربی : تفسیر، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۸) طنطاوی انجوعری : الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ ۱۳۵۱ھ؛ (۹) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۃ قاہرہ؛ (۱۰) محمد علی لاہوری : بیان القرآن، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۱۱) السیوطی : الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۱۲) قاضی ابن العربی الاندلسی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء۔

(ضمیمہ احمد اظہر)

عَصَار : شمس الدین محمد، ایرانی شاعر جو
تبریز میں پیدا ہوا (۷۷۹ یا ۷۸۴ / ۱۳۸۲)۔
۱۳۸۳ء میں فوت ہوا۔ وہ شاہزادہ اویس [رک باں]
کے قصیدہ گوؤں میں سے تھا۔ عَصَار زیادہ تر اپنی
مثنوی مہر و مشتری کے باعث مشہور ہے، جس کے
آخر میں اس نے اس کی تاریخ اتمام (۱۰ شوال ۷۷۸ھ /
۱۳۷۷ء) بھی دی ہے۔ اس مثنوی میں ۵۱۲۰
بیت ہیں، بعد میں اس کا ترجمہ ترکی میں بھی
ہوا تھا۔ Gr. I. Phil. Ethé نے اس کا ذکر
ان الفاظ میں کیا ہے : ”ایک ایسی محبت کی
داستان، جو ہر انسانی کمزوری سے پاک اور ہر
شہوانی خواہش سے مبرا اور منزہ ہے۔ اس میں
شاہور شاہ کے بیٹے مہر اور ایک خوب رو نوحیز لڑکے
مُشتی کی محبت کا ذکر ہے“۔

مأخذ : (۱) Gesch. d. schönen : Von Hammer

Redekünste Persiens، ص ۲۵۴ (منتخب اقتباسات کا

تجزیہ اور ان کا ترجمہ: اس نے شاعر کا نام غلطی سے عطار لکھا ہے؛ (۲) *Comment. de libro persico*: Peiper (۲)؛ *Mihr O Mushteri* برلن ۱۸۳۹ء؛ (۳) *Fleischer*؛ در *ZDMG* ۱۵: ۳۸۹ بعد؛ (۴) *Cat. Persian*: Rieu؛ *Miss. Brit. Mus.* ۱۱: ۶۲۶؛ (۵) *Katal.*: Pertsch؛ *Berlin* ص ۸۳۳ بعد۔

(H. MASSÉ)

۸ * **عصمة: [ع]**، اصول و عقائد دین میں خطا و گناہ سے بری ہونا، مثلاً اہل سنت والجماعت انبیا [علیہم السلام] کو اور شیعہ انبیا کے علاوہ ائمہ [رحمۃ اللہ علیہم] کو بھی معصوم اور بے گناہ مانتے ہیں۔ [اسلام کے نزدیک تمام انبیا اور رسول گناہوں سے پاک اور معصوم ہیں۔ ان سے بتقاضے بشریت بھول چوک ہو سکتی ہے، مگر اللہ تعالیٰ اپنی وحی سے ان کی غلطیوں کی بھی اصلاح کرتا رہتا ہے۔ اسلام نے ایک ایک کر کے تمام پیغمبروں کے مقدس احوال کا تذکرہ کیا ہے اور ان واقعات کی تردید کی ہے جن کو یہودیوں اور عیسائیوں نے ان کے سوانح میں شامل کر لیا ہے]۔ اکابر علمائے اہل سنت میں سے امام فخر الدین الرازی تمام انبیا کی انتہائی عصمت کے قائل ہیں [خصوصیت سے ابن حزم اندلسی (الفصل فی الملل والنحل، ج ۴)، قاضی عیاض (الشفاء، قسم ثالث، باب اول)، الخفاجی (شرح الشفاء، ج ۴) اور دوست محمد کابل (تحفة الاخلاء فی عصمة الانبیاء) نے اس مسئلے پر مفصل بحث کی ہے اور مخالفین کے تمام شبہات کو پوری طرح رد کیا ہے (سید سلیمان ندوی: سیرت النبیؐ، ۴: ۱۰۲، اعظم گڑھ ۱۹۵۱ء)]۔ شیعہ تعلیمات کی رو سے ان کی اعلیٰ جوہری صفات کے باعث ائمہ کے ہاں یہ صفت فطری طور پر انبیا کی بہ نسبت زیادہ ہوتی ہے۔ ابوزید البلخی (م ۵۳۲ھ/۱۱۳۷ء) نے ایک کتاب عصمة الانبیا کے نام سے

لکھی ہے (یاقوت: ارشاد، ۱: ۱۴۲، آخر تک) اور اسی طرح فخر الدین الرازی نے بھی (برا کلمان، ۱: ۵۰۷، عدد ۱۴)۔ اسلامی عقائد کی ہر کتاب میں ایک باب ان مسائل اور ان سے متعلقہ اختلاف آرا کے بارے میں ہوتا ہے (مثلاً، ابن حزم: الملل، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۴: ۱ تا ۳۱؛ المواقف، طبع Suerenen، ص ۲۲۰ بعد)۔ عصمة کی ایک صوفیانہ تعریف الغزالی نے کی ہے (میزان العمل، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۱۱۶)۔

مآخذ: (۱) *Nieuwe*: C. Snouck-Hurgronje (۱) *Bijdragen tot de Kennis van den Islam* (tot de Taal-, Land-en Volkenkunde v. Ned.-Indië سلسلہ چہارم، ج ۶)، ص ۴۱؛ (۲) *Goldziher*، *Vorlesungen über den Islam* ص ۲۲۰ تا ۲۲۳؛ (۳) وہی مصنف، *Der Islam*، ۳، ۲۳۸ تا ۲۴۵؛ (۴) منار، ۵: ۱۲ تا ۱۲۱، ۸۷ تا ۹۳۔

(I. GOLDZIH.R) [و ادا رہا]

۸ * **عصمت انونو: معروف نام عصمت پاشا،** جو ان قابل تعظیم افراد میں سے تھے جنہوں نے اپنے ملک اور قوم کی نشاۃ ثانیہ میں نمایاں کردار ادا کیا اور ترکیہ کو جبر و استبداد اور دست برد اغیار سے نجات دلانے کی اس تحریک کو کامیابی کے ساتھ انجام کو پہنچایا جس کا آغاز شناسی، نامق کمال، ضیا پاشا، مدحت پاشا ایسے وطن پرور ترکوں نے کیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ جدید ترکیہ کی تاریخ میں، جس نے قدیم اور فرسودہ نظام سلطنت و خلافت کے کھنڈروں میں جنم لیا اور غازی مصطفیٰ کمال پاشا (اتاترک) اور ان کے پر خلوص اور باہمت ساتھیوں کی آغوش میں پرورش پائی، عصمت انونو کا نام ہمیشہ زندہ و تابندہ رہے گا۔

عصمت پاشا ۱۸۸۰ء میں سمرنا میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد ایک معزز سرکاری عہدیدار

ساتھ تھے اور ہر قسم کے صلاح و مشورہ میں ان کے شریک رہے۔ اب ترکی میں دوبارہ آئینی اور دستوری حکومت قائم ہو گئی۔

اندرونی حالات میں اس ابتری کے علاوہ غیر ملکیوں کی ترکیہ کے خلاف دست درازیاں بجائے کم ہونے کے اور بڑھتی گئیں۔ ۱۹۱۱ء میں اٹلی نے طرابلس (لیبیا) پر حملہ کر دیا اور باوجودیکہ اس وقت تک مصر پر ترکی کی سیادت قائم تھی، انگریزوں نے ترک فوج کو اپنے مقبوضہ علاقے کی مدافعت کے لیے مصر میں سے کزرنے کی اجازت نہ دی۔ انور پاشا اپنے مختصر سے ہمراہیوں کے ساتھ بدقت تمام خرطوم کے راستے طرابلس پہنچے اور اٹلی کی جارحیت کے خلاف جنگ کرتے رہے۔ اس جنگ میں بھی عصمت پاشا ان کے ساتھ تھے اور وہ تادیر قلعہ سلوم Salom کی مدافعت کرتے رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ مقابلہ برابر کا نہ تھا اور ترک اپنی قلیل تعداد کے ساتھ دیر تک دشمن سے جنگ کرنے کے قابل نہ تھے، چنانچہ طرابلس پر اطالویوں کا قبضہ ہو گیا۔ اس کے سال بھر بعد ہی، یعنی ۱۹۱۲ء میں بلقان کی جنگ شروع ہو گئی۔ بلغاریا، سربیا، مائٹی نیگرو وغیرہ سب ہی نے ترکوں کے خلاف ہتھیار اٹھا لیے۔ ان ریاستوں کو روس اور یورپ کی دیگر حکومتوں کی علانیہ اور در پردہ حمایت حاصل تھی؛ چنانچہ ترکوں کی سرفروشانہ جدوجہد کے باوجود یہ ریاستیں، جو عرصے سے سلطنت عثمانیہ میں شامل تھیں، آزاد ہو گئیں۔ ابھی ترکوں کو اس فتنے سے فراغت نہ ملی تھی کہ ۱۹۱۳ء میں پہلی جنگ عظیم شروع ہو گئی اور ترکی کے حلیف جرمنی کو، جس نے ابتدا میں شاندار کامیابیاں حاصل کیں، آخر کار شکست کا منہ دیکھنا پڑا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شام و عراق، حجاز اور جزیرہ نماے عرب کے دوسرے مقبوضات ترکوں کے ہاتھ سے نکل گئے۔ یونان نے سمرنا اور

تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ ان کا بیٹا بھی پڑھ لکھ کر کسی سرکاری عہدے پر مامور ہو جائے، لیکن عصمت کو شروع ہی سے سپاہی بننے کا شوق تھا اور ان کے اس شوق کو دیکھتے ہوئے ابتدائی تعلیم کی تکمیل کے بعد انہیں اسٹانبول کے مدرسہ حریہ میں داخل کر دیا گیا، جہاں سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد انہیں ۱۹۰۷ء میں کپتان (Captain، یوزباشی) کا منصب مل گیا۔ یہ سلطان عبدالحمید خان ثانی کے آخری عہد حکومت کا زمانہ تھا جو اپنے خودسرانہ اور غیر آئینی اقدامات کی وجہ سے نوجوان اور تعلیم یافتہ ترکوں میں بہت شہر مقبول تھا اور ایک دفعہ مجلس مبعوثان اور مجلس اعیان کے قیام کی منظوری دینے کے بعد اپنے وعدے سے منحرف ہو گیا تھا۔ اس نے کئی محب وطن اعیان کو، جن میں ضیا پاشا، نامق کمال، مرحوم پاشا اور شیخ الاسلام خیر اللہ افندی کو ملک بدر کر دیا تھا اور مدحت پاشا کو، جنہیں طائف میں قید کر دیا گیا تھا، گلا گھونٹ کر مروا دیا گیا۔ ان کارروائیوں سے ترک فوجیوں اور دیگر صاحب نظر لوگوں کے دلوں میں سلطان سے نفرت پیدا ہو گئی اور ایک خفیہ تحریک، جو نوجوان ترکوں یا انجمن اتحاد و ترقی کے نام سے موسوم تھی، ابھری اور اس کے مراکز یورپ کے کئی شہروں اور خود ترکیہ میں سلاطین Salanics میں قائم ہو گئے۔ آخر ۱۹۰۹ء میں ایک فوجی دستے نے، جس کی قیادت محمود شوکت پاشا اور انور بک کر رہے تھے، سلاطین سے چل کر قصر سلطانی پر یلغار کر دی اور سلطان کو معزول کر کے ان کی جگہ ان کے بھائی محمد رشاد افندی کو محمد خامس کے لقب کے ساتھ تخت نشین کر دیا۔ اس طرح عوام کو سلطان عبدالحمید خان کے جور و استبداد سے رہائی مل گئی اور انہوں نے اطمینان کا سانس لیا۔ اس یلغار میں عصمت پاشا بھی انور پاشا کے

اس معاذ پر گیلی پولی کی جنگ میں کامیابی اور انگریزوں اور فرانسیسیوں کے استانبول سے انخلا میں بھی عصمت پاشا کو بڑا دخل رہا۔ بالآخر ۱۹۲۲ء میں مشہور لوزان کانفرنس منعقد ہوئی، جس میں عصمت ہی نے ترکیہ کی نمائندگی کی اور اتحادیوں سے اپنے حسب منشا شرائط منظور کرانے میں کامیاب رہے۔ یونانیوں نے ادرنہ اور تھریس خالی کر دیے اور ترکی کی وہ حدود معین ہو گئیں جو اس وقت ہیں۔

جنگ وجدال سے نجات پانے کے بعد مصطفیٰ کمال نے سلطان وحید الدین محمد سادس کو بھی، جو ۱۹۰۸ء میں سلطان محمد خامس کی وفات پر تخت نشین ہوا تھا، معزول کر دیا اور وہ ایک برطانوی جنگی جہاز میں سوار ہو کر ترکیہ سے رخصت ہو گیا۔ اب منصب سلطنت کو بھی ختم کر دیا گیا اور عبدالحمید افندی کو محض خلیفہ کی حیثیت سے گدی نشین کر دیا گیا۔ کاروبار حکومت بیوک مجلس ملی نے سنبھال لیا، جس کے صدر مصطفیٰ کمال تھے۔ بعد ازاں جب اتاترک جمہوریہ ترکیہ کے پہلے صدر منتخب ہوئے تو وزیر اعظم کا عہدہ عصمت انونو کو تفویض ہوا۔ ۱۹۲۴ء میں مجلس ملی نے منصب خلافت کا بھی خاتمہ کر دیا اور اس طرح اس برائے نام روحانی اقتدار کا بھی، جو سلاطین کو حاصل رہا تھا، خاتمہ ہو گیا۔

اتاترک کی وفات (نومبر ۱۹۳۸ء) تک عصمت انونو وزیر اعظم کے عہدے پر متمکن رہے اور پھر ان کی جگہ صدر منتخب ہو گئے۔ اپنے زمانہ وزارت میں بعض باتوں میں انونو نے مصطفیٰ کمال سے اختلاف بھی کیا، لیکن ان دونوں عظیم رہنماؤں کے ذاتی تعلقات ہمیشہ خوشگوار اور مخلصانہ رہے اور صدر بننے کے بعد بھی انہوں نے جتنی الامکان مصطفیٰ کمال کی

ایشیائے کوچک کے ایک معتدبہ حصے پر قبضہ جما لیا، بلغاریا نے ادرنہ اور تھریس کو ہتھیا لیا اور اتحادی، یعنی انگریزی اور فرانسیسی افواج استانبول اور در دانیال پر متصرف ہو گئیں اور ایسا معلوم ہونے لگا کہ ترکی کی صدہا سال پرانی سلطنت کا خاتمہ قریب ہے، لیکن بمصداق مردی از غیب برون آید و کاری بکند اس پر آشوب زمانے میں ایک ایسا مرد مجاہد پیدا ہو گیا جس نے اپنی قوم کو مکمل تباہی سے بچا لیا اور اس میں زندگی اور ایک نئی روح پیدا کر دی۔ یہ مصطفیٰ کمال پاشا تھے، جو استانبول سے فرار ہو کر انقرہ پہنچ گئے اور انہوں نے اپنے رفقاء کار کی امداد و اعانت سے اپنے گرد ایک خاصی اچھی جمعیت پیدا کر لی۔ جب سلطان کی طرف سے ان کی گرفتاری کے احکام جاری ہو گئے تو انہوں نے انقرہ میں ایک متوازی حکومت کے قیام کا اعلان کر دیا اور بیک وقت اتحادیوں، یونانیوں اور خود استانبول کی بے بس و مجبور حکومت کے خلاف جنگ شروع کر دی۔ اس وقت مصطفیٰ کمال کے خاص کارکنوں میں عصمت پاشا کا نام سر فہرست تھا۔ وہ درحقیقت مصطفیٰ کمال کے دست راست تھے اور ان کے سیاسی تدبیر اور فوجی بصیرت سے مصطفیٰ کمال کو بہت مدد ملی۔ پہلے انہوں نے یونانیوں کے خلاف کارروائی شروع کی اور تھوڑے ہی عرصے میں انہیں پورے ایشیائے کوچک سے نکل باہر کیا۔ اس جنگ میں عصمت پاشا نے کارہائے نمایاں انجام دیے۔ انونو (جو بعد ازاں ان کے نام کا جزو بن گیا) اور پھر سقاریہ کے معرکوں (جنوری و اگست ۱۹۲۱ء) میں فتح کا سہرا انہیں کے سر تھا۔ علاوہ ازیں قفقاز میں کاظم قرہ بکر پاشا کی روسیوں کے خلاف کامیابی اور قارص پر قبضے میں بھی ان کا بڑا ہاتھ تھا۔ یہاں اتحادیوں کے خلاف کش مکش کی تفصیل بیان کرنے کی گنجائش نہیں ہے، لیکن

روش کی پیروی کی اور حکومت کو انہیں خطوط پر چلاتے رہے جو انہوں نے معین کر دیے تھے۔ اپنے عہد وزارت میں عصمت انونو نے جو کاروائے نمایاں انجام دیے، ان میں میثاق بلقان (یعنی بلقان کی ریاستوں سے امن و آشتی کا معاہدہ اور میثاق سعد آباد (اپنے مشرقی ہمسایوں، ایران اور عراق سے دوستی اور خیر سگالی کا معاہدہ، جس میں بعد ازاں افغانستان بھی شریک ہو گیا تھا) بالخصوص قابل ذکر ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے آئین میں بھی بعض ضروری تبدیلیاں مجلس ملی سے منظور کرائیں اور نظم و نسق حکومت میں کئی خوش آئند تغیرات کیے۔ انہیں کی وزارت کے زمانے میں مجلس ملی میں ایک حزب اختلاف کا ظہور ہوا، جس کی قیادت فتحی بک کر رہے تھے؛ لیکن یہ حزب نہ تو کوئی خاص مفید کام کر سکی اور نہ زیادہ عرصے تک باقی رہی۔

[اتاترک کے انتقال کے بعد وہ ترکیہ کے صدر منتخب ہوئے اور ۱۹۵۰ء تک اس منصب پر فائز رہے۔ ان کے زمانہ صدارت میں جنگ عظیم دوم شروع ہوئی، لیکن انہوں نے کمال تدبیر سے ترکیہ کو غیر جانبدار بنائے رکھا۔ ۱۹۵۰ء سے ۱۹۶۰ء تک وہ حزب اختلاف کے رہنما رہے۔ ۱۹۶۰ء کے فوجی انقلاب کے بعد انہوں نے تین بار وزارتیں بنائیں، لیکن وہ اپنے وعدوں کی تکمیل نہ کر سکے اور ۱۹۷۲ء میں ان کی جگہ بلند اویجت پارٹی کے صدر منتخب ہو گئے۔ عصمت انونو نے ۱۹۷۴ء میں وفات پائی]۔

عصمت انونو پستہ قد اور چہریرے بدن کے آدمی تھے۔ سر چھوٹا اور ناک ذرا لمبی، آنکھیں نیلی اور چھوٹی اور بال گھنگھریالے تھے؛ کانوں سے اونچا سنتے تھے؛ بہت کم گو انسان تھے۔ ان کی ظاہرہ شکل و صورت سے کوئی شخص یہ اندازہ نہیں کر سکتا تھا کہ وہ کس غیر معمولی سوجھ بوجھ اور

عزم صمیم کے مالک ہیں۔ متواضع اور خوش خلق تھے اور اکثر مسکراتے رہتے تھے، جس کی ایک وجہ شاید یہ بھی تھی کہ وہ ثقل سماعت کے باعث دوسرے لوگوں کی باتیں پوری طرح سن بھی نہیں پاتے تھے؛ چنانچہ مشہور ہے کہ لوزان کانفرنس کے دوران میں وہ لارڈ کرزن اور دوسرے اتحادی مندوبین کی طویل تقریروں کے دوران خاموش بیٹھے مسکراتے رہے اور جب ان کی اپنی باری آئی تو انہوں نے پہلی بات یہی کہی کہ میں ان تقریروں کو سن نہیں سکا اور اس کے بعد انہوں نے ترکیہ کا موقف مختصر مگر دو ٹوک اور زور دار پیرائے میں بیان کر دیا۔ اتحادی نمائندے ان کی اس روش سے بہت برافروختہ ہوئے، لیکن چونکہ ترکیہ کی پیش کردہ شرائط حق اور انصاف پر مبنی تھیں، لہذا انہیں وہ تسلیم کرنا ہی پڑیں۔

مآخذ: (۱) محمد اشرف خان عطا: عصمت انونو،

مطبوعہ لاہور؛ (۲) محمد عبداللہ اعوان: غازی عصمت انونو،

مطبوعہ لاہور؛ (۳) Enay. Brit. بذیل مادہ۔

(محمد وحید مرزا)

- **العضادۃ: (عربی)، اس سے وہ خط نظر یا بصریہ (dioptr) مراد ہے جو اصطلاب کی پشت پر مرتسم ہوتا ہے اور محور یا چول کے گرد گھومتا ہے۔ اس کی مدد سے مختلف مشاہدات کیے جا سکتے ہیں، خصوصاً کسی ستارے کا ارتقاع دریافت کیا جا سکتا ہے (دیکھیے ۱۱ لائسنڈن، بار اول، ص ۵۰۱ - الف)۔**

(H. SUTER)

- **عَصَدُ الدَّوْلَةِ: ابو شجاع فنا خسرو ابن رکن الدولہ بویہی [رک بآں]، امیرالامرا؛ وہ ذوالقعدہ ۵۳۲ھ / ۲۴ ستمبر ۱۱۳۶ء کو اصفہان میں پیدا ہوا۔ جب ۵۳۳ھ / ۱۱۳۸ء میں اس کا چچا عماد الدولہ فوت ہو گیا تو اس کی وصیت کے مطابق فنا خسرو**

اس کی جگہ فارس کا حکمران بنا، اگرچہ اس وقت اس کی عمر صرف ۱۳ سال کی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عماد الدولہ کا اپنا کوئی بیٹا نہ تھا۔ ۵۳۵۱/ ۶۹۶۲ء میں اسے خلیفہ المظیع نے عضدالدولہ کا لقب عطا کیا۔ ۵۳۵۶/ ۶۹۶۷ء میں اس کا دوسرا چچا معزالدولہ بھی فوت ہو گیا اور اس طرح عمان کی مملکت بھی اس کے قبضے میں آگئی۔ اگلے سال اس نے کرمان فتح کر لیا۔ خلیفہ نے اس فتح پر مسرت صدیق ثبت کر کے اسے کرمان کا حکمران مان لیا اور والی سیستان نے بھی اسے اپنا بالا دست حکمران تسلیم کر لیا۔ ۵۳۶۱/ ۹۷۱-۹۷۲ء میں کرمان کے سابق حکمران کے ایک بھائی نے دوبارہ کرمان پر قابض ہونے کی کوشش کی، جسے عضدالدولہ نے ناکام بنا دیا۔ بعد ازاں اس نے اپنے حلقہ اقتدار کو جنوب مشرق کی طرف مکران کے علاقے تک بڑھا لیا اور عارضی طور پر ان اقطاع کے بلوچوں اور غارتگر قبیلوں کو اپنا مطیع بنا لیا۔

اس طرح سارے جنوبی ایران پر اقتدار حاصل کر لینے کے بعد عضدالدولہ نے اپنے عم زاد بھائی بختیار کو بھی، جو العراق کا حکمران تھا اور جس کی حماقت کے باعث خود اس کی ترک افواج باغی ہو چکی تھیں، برطرف کرنے کا عزم کیا۔ ۵۳۶۳/ ۹۷۳ء میں عضدالدولہ نے اپنے باپ [رکن الدولہ] کو، جو اس وقت آل بویہ کا معمر ترین رکن تھا، اس بات پر رضامند کر لیا کہ وہ اس کی تھوڑی سی فوج کو، جو رے سے آئی تھی، اپنے ساتھ لے کر بختیار کی امداد کے لیے جانے کی اجازت دیدے؛ لیکن اس نے کارروائی شروع کرنے میں اتنی تاخیر کر دی کہ بختیار باغیوں کے مقابلے میں بالکل مغلوب ہو گیا۔ اب اس نے خود باغی ترکوں کو شکست فاش دی اور جمادی الاولیٰ ۵۳۶۴/ جنوری ۹۷۵ء میں بغداد میں داخل ہو گیا۔ دو ماہ بعد اس نے بختیار کو

ڈرا دھمکا کر ولایت عراق سے دست برداری پر آمادہ کر لیا، تاہم اس وقت اس کی عراق کو حاصل کرنے کی ہوس جوری نہ ہوئی، کیونکہ اس کا باپ اس سلوک پر جو اس نے بختیار سے کیا تھا نہایت برافروختہ ہوا حتیٰ کہ اسی غصے کی وجہ سے بیمار پڑ گیا اور اگلے سال فوت ہو گیا۔ اندرین اثنا عضد الدولہ نے باپ کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے بختیار کو اس کی حکومت پر بحال کر دیا تھا اور خود شیراز چلا گیا تھا، جس کی بدولت اس نے باپ کا ولی عہد اور وارث بننے کی توثیق حاصل کر لی۔ چونکہ اس کے چھوٹے بھائیوں فخر الدولہ اور مؤید الدولہ نے اس سے وفاداری کا حلف اٹھا لیا، اس لیے رکن الدولہ کے فوت ہو جانے پر عضد الدولہ عراق پر دوبارہ چڑھائی کرنے کے قابل ہو گیا، کیونکہ اسے اس بات کا خطرہ نہیں رہا تھا کہ اس کے چھوٹے بھائی ایران میں اس کی مخالفت کریں گے۔ بختیار اس حملے کے لیے تیار تھا۔ اس نے مقابلہ کرنے کے لیے الہواز کا مقام پسند کیا، تاہم شکست فاش کھائی (ذوالقعدة ۵۳۶۶/ جولائی ۹۷۷ء) اور تین ماہ بعد عضدالدولہ کی سیادت تسلیم کر لی۔ وہ نقل مکانی کر کے شام جا رہا تھا کہ راستے میں ابو تغلب الحمدانی نے اسے ایک بار پھر عضدالدولہ کے مقابلے میں ڈٹ جانے پر اکسایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عضدالدولہ نے ۱۲ شوال ۵۳۶۷/ ۲۴ مئی ۹۷۸ء کو سامرا (قصر الجص) کے مقام پر دونوں کی متحدہ افواج کو شکست دی۔ بختیار گرفتار ہو کر میدان جنگ ہی میں مارا گیا۔ عضدالدولہ نے بارہ ماہ تک ابو تغلب کا تعاقب جاری رکھا اور اسے اس کے موروثی علاقوں سے محروم کرتا چلا گیا، یہاں تک کہ وہ شام میں جا کر بنو فاطمہ کے ہاں پناہ لینے پر مجبور ہو گیا۔ ان

معرکہ آرائیوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ ذوالقعدہ ۲۶۸ھ / جون ۹۷۹ء میں جب عبداللہ واپس بغداد پہنچا تو وہ نہ صرف العراق بلکہ دیار ربیعہ، دیار بکر اور الجزیرہ کے بیشتر حصے کا مالک بن چکا تھا۔

عبداللہ کے دوسرے حملے کا خطرہ محسوس کرتے وقت بختیار نے نہ صرف ابو تغلب بلکہ البطیحہ (دلدلی علاقے) کے حکمران عمران بن شاعین، کرد سردار حسنیہ البرزکانی، عبداللہ کے بھائی فخرالدولہ اور قابوس بن وشکمیر زیاری سے بھی امداد کی درخواست کی تھی۔ اسی بنا پر ۲۶۹ھ / ۹۷۹ء میں ابو تغلب کو مغلوب کرنے کے بعد عبداللہ نے عزم کر لیا کہ ان سب سے اپنے اقتدار کی اطاعت منوا کر رہے کہ: چنانچہ اس نے عمران کے بیٹے اور جانشین الحسن کے خلاف مہمیں بھیجیں، جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ اگلے ہی سال اس نے خراج دینے پر رضامندی ظاہر کر دی۔ اس نے ایک اور مہم حسنیہ کے بیٹوں کے خلاف بھیجی کیونکہ حسنیہ خود اس دوران میں فوت ہو گیا تھا۔ اس نے اپنے بھائی فخرالدولہ کو تنبیہ کا خط لکھا؛ فخرالدولہ نے اس کا جواب ایسی گستاخی سے دیا کہ عبداللہ بکڑ کر فخرالدولہ کے خلاف الجبال میں خود مہم لے گیا۔ یہ دیکھ کر فخرالدولہ کے بہت سے حامی اسے چھوڑ کر الگ ہو گئے اور وہ بھاگ کر قزوین چلا گیا۔ یہاں اس نے قابوس سے یہ طے کیا کہ وہ دونوں سامانی حکمران کی مدد حاصل کر کے عبداللہ کا مقابلہ کریں گے؛ چنانچہ اس امداد کے حصول کی غرض سے اس نے نیشاپور کا رخ کیا۔ عبداللہ اسی مہم کے دوران میں صرع (مرگی) کا دورہ پڑنے کے باعث سخت غلیل ہو گیا تھا اور اگرچہ وہ آل حسنیہ کے بہت سے فلمے مر کر چکا تھا، لیکن بیمار ہونے کی وجہ سے بغداد کو لوٹ آیا۔ عبداللہ نے دیکھا کہ فخرالدولہ کے برعکس اس کا دوسرا بھائی مؤیدالدولہ

اس کی سیادت تسلیم کرنے پر آمادہ ہے؛ لہذا اس نے مؤیدالدولہ کو پہلے عمڈان اور نہاوند کی حکومت عطا کر دی۔ اس کے بعد جب قابوس نے اس کے خطوں کے جواب میں متمردانہ روش اختیار کی تو اس نے ۲۷۱ھ / ۹۸۱ء میں خلیفہ سے یہ فرمان حاصل کر لیا کہ مؤیدالدولہ قابوس کو ہٹا کر خود طبرستان اور جرجان کا والی بن جائے۔ مؤیدالدولہ نے تھوڑے ہی عرصے میں قابوس کو دونوں صوبوں سے باہر نکال دیا۔ اگرچہ قابوس اور فخرالدین سامانی بادشاہ کی حمایت و امداد حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے تھے، تاہم جب تک عبداللہ اور مؤیدالدولہ زندہ رہے وہ مؤیدالدولہ کا بال تک بیک نہ کر سکے۔

عبداللہ اپنے دور حکومت کے آخری ایام میں بوزنطی سلطنت اور فاطمی خلافت کے مابین خط و کتابت میں حصہ لیتا رہا۔ ۲۶۹ھ / ۹۸۰ء میں باغی سپہ سالار باردس مقلیرس Bardas Sclerus نے دیار بکر میں پناہ لی اور عبداللہ سے مدد مانگی، لیکن انہیں دنوں قسطنطنیہ کی ایک سفارت بغداد پہنچ گئی اور عبداللہ نے قاضی ابوبکر الباقلائی سے لکھوا کر مفید مطلب جواب اس کے حوالے کر دیا۔ اس کے بعد اس نے باغی سردار کو نہ صرف امداد دینے سے انکار کر دیا، بلکہ اسے اور اس کے چند رشتے داروں کو اپنے باقیماندہ عہد حکومت میں قید میں رکھا۔ اسی سال مصر کے فاطمی خلیفہ العزیز کی طرف سے بھی ایک سفارت دارالسلطنت میں وارد ہوئی کیونکہ وہ ان افواہوں سے بہت پریشان ہو رہا تھا کہ عبداللہ مصر پر چڑھائی کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ درحقیقت یہ ایک ایسا منصوبہ تھا جسے فخرالدین اور قابوس کے ترمذ کی وجہ سے عبداللہ بروئے کار لانے سے قاصر رہا۔ عبداللہ

نے اگرچہ سفارت کو اپنی خیر سگالی کا یقین دلانے کی کوشش کی، تاہم جب تک وہ زندہ رہا، قاہرہ میں اس کی طرف سے برابر دغدغہ لگا رہا۔

عضدالدولة نے ۸ شوال ۵۳۷ھ / ۲۶ مارچ ۹۸۳ء کو بغداد میں وفات پائی۔ اس کی عمر اس وقت صرف اڑتالیس سال کی تھی، مگر اس وقت تک اس نے نہ صرف ان تمام اقطاع کو جو بویہی خاندان کے حاکموں کے قبضے میں رہ چکے تھے، متحد کر کے ایک بڑی سلطنت بنا لی تھی، بلکہ بعض دوسرے علاقے بھی فتح کر کے اس میں شامل کر لیے، جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ عضدالدولة عام طور پر آل بویہ کا سب سے بڑا امیر سمجھا جاتا ہے اور یہ خیال حق بجانب ہے۔ العراق کی تسخیر کے بعد اس کا اقتدار منتہائے کمال کو جا پہنچا۔ اس نے خلیفہ الطائع سے، جس نے اس کی بیٹی سے شادی بھی کر لی تھی، بعض ایسی مراعات حاصل کر لیں جو اس کے کسی پیشرو امیر کو حاصل نہیں ہوئی تھیں، یعنی اس نے خلیفہ سے تاج الملة کا ایک اور لقب حاصل کیا۔ دارالخلافت میں خطبے میں خلیفہ کے نام کے ساتھ اس کا نام بھی پڑھا گیا اور اس کے محل کے دروازے پر نمازوں کے اوقات میں نوبت بجتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ ان امتیازات کا حقدار بھی تھا۔ عضدالدولة کو اس کے باپ کے وزیر ابوالفضل بن العمید نے شامی فرائض کی بجا آوری کے سلسلے میں لڑکپن ہی میں اچھی تعلیم دی تھی۔ اس نے پہلے فارس میں اور بعد ازاں دوسرے صوبوں میں، جو اس نے حاصل کیے، ایسا امن و امان اور انتظام قائم کیا جس کی ان صوبوں نے مدت سے صورت نہ دیکھی تھی۔ اس کے علاوہ اس نے رفاہ عامہ کے امور میں بہت جدوجہد سے کام لیا۔ ان میں سے زیادہ مشہور ایک تو بند امیر ہے، جو فارس میں دریائے کور پر تعمیر ہوا، دوسرے شیراز اور

بغداد کے دو شفاخانے ہیں، جو اس کے نام پر عضدی کہلاتے تھے۔ بغداد میں اس نے اس شہر کی گم شدہ خوشحالی اور شان کو بڑی حد تک بحال کر دیا۔ اس نے نجف میں حضرت علیؑ ابن ابی طالب کے مزار پر ایک روند تعمیر کرایا اور وہ خود بھی وہیں مدفون ہے۔ اس کی دوسری عمارات، وغیرہ کے بیان کے لیے خاص طور پر دیکھیے ابن البلخی: فارس نامہ، اشاریہ: نیز المقدسی، اشاریہ۔ شیراز میں اس کے کتب خانے کے حالات کے لیے دیکھیے المقدسی، ص ۴۹۹؛ یاقوت: ارشاد، ۵، ۴۴۶۔ عضدالدولة عالموں اور شاعروں کا دریا دل، گو سخت گیر سرپرست تھا؛ اس کی سرپرستی المتنبی کو بھی حاصل تھی۔ وہ خود بھی شعر کہتا تھا؛ چنانچہ اس کے کچھ اشعار الثعالبی نے بتمیۃ الذہر میں نقل کیے ہیں۔ اس کے روزمرہ کے معمولات اور طرز حکومت کے بارے میں معتبر معلومات کے لیے دیکھیے ابوشجاع الروذراوری، ۳: ۳۹ بعد۔

مآخذ: (۱) ابن بسکویہ: تجارب الأمم جس کا سلسلہ تالیف ابوشجاع الروذراوری نے جاری رکھا (متن اور ترجمہ، در Amedroz و Margoliouth The Eclipse of the Abbasid Caliphate، بمدد اشاریہ: (۲) المقدسی و ابن حوقل، بمدد اشاریات: (۳) العتبی: الیمینی، ۱: ۱۰۵ تا ۱۳۰ (اس میں ابراہیم بن ہلال الصابی: کتاب تاجی سے حوالے دیے گئے ہیں)؛ (۴) فارس نامہ، بمدد اشاریہ: (۵) ابن الاثیر، بمدد اشاریہ: (۶) ابن القلانسی: ذیل تاریخ دمشق، طبع Amedroz، بمدد اشاریہ: (۷) ابن خلیکان، عدد ۵۴۳؛ (۸) یاقوت: ارشاد، ج ۱ و ۲ و ۴ و بمدد اشاریہ: نیز رک بہ بویہ (بنو)؛ (۹) عمر احمد عثمانی: عضدالدولة دیلمی، در اورینٹل کالج میگزین، اگست ۱۹۳۸ء۔

(H. BOWEN)

عضدالدین الایجی: رک بہ الایجی۔

• عضدالدین ابو الفرج : محمد بن عبد اللہ،

خاندان ابن مسلمہ (رک باں) کا فرد۔ خلیفہ المستنجد کے عہد حکومت میں وہ استاد دار کے عہدے پر مامور رہا، یہاں تک کہ اس نے خلیفہ کو حمام میں قتل کرا کے خلیفہ المستنزی سے بیعت کر لی (۵۶۶ھ / ۱۱۷۰ء)۔ خلیفہ المستنزی نے اسے اپنا وزیر مقرر کیا، لیکن ایک سال بعد معزول کر دیا۔ کچھ عرصے بعد وہ ایک بار پھر اسی عہدے پر بحال کر دیا گیا۔ عضد الدین ۵۷۳ھ / ۱۱۷۸ء میں حج بیت اللہ پر جانے کی تیاری کر رہا تھا کہ اسمعیلیوں نے اسے قتل کر دیا۔ جن شعرا نے اس کی مدح میں قصائد لکھے، ان میں ابن التعاویذی کا نام بھی شامل ہے۔

مآخذ: (۱) ابن الأثیر، ۱۱: ۲۱۹، بعد: (۲)

الفخری، طبع Ablwardt، ص ۳۶۷-۳۶۸۔

(B. LEWIS)

• الغضیم : (غضیم)، دریائے دجلہ

(رک باں) کا ایک مشرقی معاون۔ یہ دریا متعدد دریاؤں کے باہم ملنے سے بنتا ہے، جن کے سرچشمے اس سلسلہ کوہ میں ہیں جو جبل حمزین کے مشرق میں اس کے متوازی چلا جاتا ہے۔ یہ تمام دریا شمال مشرق سے جنوب مغرب کی طرف بہتے ہوئے کھرے کٹے ہوئے کھڈوں میں سے گزرتے ہیں۔ ان میں سب سے اہم دریا حسب ذیل ہیں: (۱) دریائے کیرگوک، یعنی خاصہ (کڑہ، کیسہ) چای (بعض نقشوں میں اسے قرہ صو کا نام بھی دیا گیا ہے)۔ یہ کیرگوک کے شمال میں واقع متعدد سرچشموں سے نکلتا ہے؛ (۲) اس سے آگے کچھ فاصلے پر دریائے طاؤق (دقواق [رک باں]، یعنی طاؤق صویا طاؤق چای) ہے۔ یہ ان دریاؤں میں سب سے زیادہ اہم ہے جو طاؤق سے جنوب مغرب کی طرف خاصہ چای میں آکر ملتے ہیں؛ (۳) آق صو، جسے

دریای توڑ خرمتلی بھی کہتے ہیں۔ یہ دریا سجرمہ طاع سے نکلتا ہے اور موضع توڑ خرمتلی کے نیچے دریائے طاؤق میں جا گرتا ہے۔ اس سنگم سے آگے یہ دریا الغضیم یا شط الغدیم کہلاتا ہے اور جبل حمزین میں سے اپنا راستہ بناتا ہوا، اور بابل سیدان میں سے جنوب کی سمت بہتا ہوا، ۳۴ درجے عرض بلد شمالی اور ۴۴ درجے ۲۰ دقیقے طول بلد مشرقی پر دریائے دجلہ میں جا گرتا ہے۔ تازہ خرمتلی کے جنوب (کیرگوک سے نیچے) سے لے کر دریائے آق صو کے سنگم تک شمالی سرچشموں اور شمالی و وسطی سرچشموں کے متحدہ دریا وسیع دلدلوں میں سے چکر کاٹتے ہوئے بہتے ہیں۔ جب برف پگھلتی ہے تو دریائے غضیم ایک خشک دریا کی وساطت سے، جو جبل حمزین کے شمال مشرق میں واقع ہے دریائے دیالا کے ایک معاون ترین چای (بعض نقشوں میں نریت صو) سے مل جاتا ہے۔ اس علاقے کے باشندے فروزت کے وقت جبل حمزین کے جنوب مغرب میں بھی نہر راذان کے ذریعے، جو عام طور پر خشک رہتی ہے، آمد و رفت کر سکتے ہیں۔ یہ نہر دریائے دیالا کے ایک معاون سے جاملتی ہے (کہا جاتا ہے کہ آج کل یہ نہر آبپاشی کے لیے استعمال کی جاتی ہے اور دریائے دیالا تک نہیں پہنچتی)۔ (بند کے کھنڈروں کا حال سب سے پہلے J. Ross (Jourun. Roy.)، ۱۸۴۰ء، ص ۱۴، بعد: J. F. Jones، Geogr. Soc.، ۱۸۴۰ء، ص ۱۴، یادداشت (Memoir)، ۱۸۴۰ء، ۱۸۵۷ء، ص ۱۴۳) نے لکھا؛ نیز دیکھیے E. Herzfeld : Geschichte der Stadt Samarra، هامبورگ ۱۹۴۸ء، ص ۷۶ بعد۔ جب نہر راذان کا پانی کھول دیا جاتا ہے تو سارا پانی بہ کر دریائے دیالا میں جا گرتا ہے اور غضیم کا زیریں حصہ تقریباً سارے کا سارا سوکھ جاتا ہے۔ موسم گرما میں دہانے کے قریب دریائے

تمام نظاموں کی تاریخ بیان کرنا غیر ممکن ہے جو فوجیوں کی تنخواہوں کے سلسلے میں دنیاۓ اسلام میں رائج رہے ہیں۔ اس مقالے میں صرف عمومی سا خاکہ پیش کرنے پر اکتفا کیا جائے گا۔

عطاء کا روایتی نقطہ آغاز وظائف کی وہ تنظیم ہے جو حضرت عمرؓ بن الخطاب نے شروع کی تھی۔ صحابہ کرامؓ اس مالِ غنیمت کے حصے کے علاوہ، جو انہیں کامیاب مہموں میں ملتا تھا، اور کسی قسم کے مادی فوائد حاصل نہیں کرتے تھے؛ لیکن نوزائیدہ خلافت کے خزانے میں محاصل کی درآمد کی بدولت اس کا امکان پیدا ہو گیا کہ صلے یا انعام کی کوئی ز منظم صورت اختیار کی جاسکے، جس کی توضیح و تشریح محدثین اور فقہا نے سب سے پہلے ”دیوان“ کے قیام کے سلسلے میں کی ہے، نیز اپنے ان نظریات کے ضمن میں جو بعد ازاں فی کے استعمال کے بارے میں مرتب ہوئے۔ اس ضمن میں انہوں نے جو مختلف بیانات دیے ہیں وہ ایک دوسرے سے بہت کم مطابقت رکھتے ہیں کیونکہ ان سب میں آئندہ چل کر پیدا ہونے والی اس خواہش کا عکس پایا جاتا ہے کہ فیصلوں کے لیے کوئی سابقہ نظیر تلاش کریں جو درحقیقت موجود نہیں تھی؛ تاہم اس نئے نظام عطاء کے اہم خطوط بالکل واضح ہیں۔ مدارج کی ایک ترتیب کے مطابق، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قرابت اور بالخصوص دائرۃ اسلام میں داخل ہونے کی اولیت کو پیش نظر رکھا گیا تھا، یہ عطایا جہاد کی وجہ سے بے گھر ہونے والے سب مسلمانوں (ابتدائی دور کے مہاجرین و انصار اور جہاد فی سبیل اللہ میں حصہ لینے والے بعد کے لوگ)، نیز عورتوں، بچوں، غلاموں اور موالی (جن کی تعداد ابھی زیادہ نہیں تھی اور جو اصطلاحاً غیر ملکی نہیں تھے) میں درجہ بدرجہ تقسیم کیے جاتے تھے۔

عظیم میں بہت کم پانی نظر آتا ہے۔ بعض سیاحوں کا بیان ہے کہ اس دریا کا زیریں حصہ بسا اوقات مہینوں خشک پڑا رہتا ہے۔

عظیم کا نام سب سے پہلے مرصاد الاطلاع (آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی، ص ۳۷۹، میں العظیم یا العظیم کی شکل میں آیا ہے؛ نیز المستوفی (تقریباً ۱۳۴۰ء) کے ہاں اس کا نام الاعظم ملتا ہے۔ خط میخی کے کتبوں کے دریا ترنت Tarnat اور قدیم مصنفین کی تحریروں کے دریا تورنا دوتس Tornadotus (تورنس Trans) کی عظیم سے مطابقت کے لیے دیکھیے F. Hommel : *Grundriss der Geogr. und Gesch. des alten-Orients* بار دوم، میونخ ۱۹۰۴ء، ص ۲۹۳، بعد؛ Pauly-Wissowa، بذیل مادۃ Tornadotus؛ خط میخی کے کتبوں کے ردانو Radanu (= نہر راذان) کے لیے، جو کسی زمانے میں شاید زیریں عظیم کے لیے بھی استعمال ہوتا رہا ہو، دیکھیے Streck، در ZA، ۱۹۰۰ء، ص ۲۷۵؛ Hommel، ص ۲۹۳، بعد۔ یہ بات تحقیق طلب ہے کہ آیا ہم Herodotus کے بیان کردہ گنڈس Gyndes کو عظیم کے مطابق مان سکتے ہیں یا نہیں؛ دیکھیے Billerbeck، ص ۷۲، بعد؛ Pauly-Wissowa، بذیل مادۃ Gyndes۔

مآخذ: (۱) *Erdkunde* : Ritter، ۵۲۲ : بعد؛ (۲) *Mitteilungen de* : A. Billerbeck، ۵۳۷ : بعد؛ (۳) *l'orient. Ges.*، ۱۸۹۸ء، ص ۶۵، بعد؛ ۸۳ : (۴) *Auszüge aus syr. Akten Persischen* : G. Hoffmann، ۱۸۸۰ء، ص ۲۵۳، ۲۷۵ : (M. STRECK)

• عطاء : [(ع) = عطا]، بمعنی بخشش، عطیہ۔

یہ اصطلاح اسلام کے ابتدائی ادوار میں عام طور سے مسلمانوں کی ”پنشن“ کے لیے اور آگے چل کر فوجیوں کی تنخواہ کے لیے استعمال کی جاتی تھی۔ یہاں ان

رہے ہیں [رک بہ رزق] اور دوسری طرف فوجی تنخواہ میں امتیاز کیا جانے لگا۔ جہاں تک فوج کا تعلق ہے، پیشہ ور فوجیوں (جن کے نام دیوان میں درج تھے اور جو باقاعدہ تنخواہ کے حقدار تھے) اور عارضی یا ہنگامی رضا کاروں (جن کے نام دیوان میں مذکور نہ تھے) میں فرق کیا جانے لگا؛ چنانچہ مؤخر الذکر کے وظائف کی مقدار کم اور ان کے عملی خدمت کے زمانے تک محدود ہوتی تھی۔ اس کے برعکس اموی دور میں حضرت عمر بن عبدالعزیز کی چند روزہ کوششوں کے باوجود (دیکھیے Wellhausen: Arabische Reich، ص ۱۸۶ تا ۱۸۷) سوائی کو، جن کی تعداد اس وقت تک بہت بڑھ گئی تھی اور جو زیادہ تر ایرانی تھے، عطایا سے مستفید ہونے کا تقریباً کوئی موقع نہیں ملتا تھا۔ بنو عباس کے زمانے میں خراسانی اور بعد ازاں بعض دیگر عناصر، یعنی ترک، دیلمی وغیرہ، ہی ایسے لوگ تھے جنہیں پیشہ ور فوجی ہونے کے لحاظ سے وظائف ملتے تھے۔ عربوں کو تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے دوران میں (کم از کم مشرقی ممالک میں فوجی دیوانوں (رجسٹروں) سے باقاعدہ طور پر خارج کر دیا گیا۔ ابتدائی دور میں تنخواہوں کی ادائیگی صوبائی بنیاد پر یا شام اور اندلس میں فوجی اضلاع (جند [رک باں]) کی بنا پر ہوتی تھی اور اس کا بار مقامی محاصل پر تھا؛ لیکن عباسیوں کے عہد میں جب مرکزیت مستحکم ہو گئی تو فوج کی تنخواہیں زیادہ تر بیت المال [رک باں]، یعنی سرکاری خزانے سے یا سرکاری خزانے کے زیر نگرانی ادا ہونے لگیں۔

وظائف کی مقدار میں اگرچہ بظاہر بہت کچھ رد و بدل ہوتا رہا، تاہم عباسی دور کی دوسری صدی میں پیادہ فوجی کی سالانہ تنخواہ کا اندازہ ایک ہزار درہم (= ۷ دینار) تک، یعنی بغداد کے کسی کاریگر

قدرتی طور پر ان میں عرب اور دیگر ممالک کے وہ بدوی وغیرہ شامل نہیں تھے جو جہاد سے غیر متاثر رہے۔ وظیفے کی مقدار دو سو سے بارہ ہزار درہم سالانہ تک تھی، لیکن بیشتر افراد کو پانچ سو سے ایک ہزار درہم سالانہ تک ملتے تھے۔ وظیفے کے حقداروں کی فہرست تیار کرنے اور ان کی درجہ بندی (عراۃ) کے لیے ایک عارف [رک باں] کے تحت ملازمین کا نظام قائم کرنے کی ضرورت پیش آئی اور یہی نظام پہلے ”دیوان“ کے نام سے موسوم ہوا۔ ان مسائل کے بارے میں متعلقہ اقتباسات مع شرح کے لیے دیکھیے Annali: Caetani، ۳: ۳۶۸ تا ۳۷۱؛ نیز ابو عبید ابن سلام: کتاب الاموال، ص ۲۲۳ تا ۲۷۱؛ Notes on the Muslim system of Pensions: Tritton، در BSO 4S، ۱۹۵۴ء، ص ۱۷۰ تا ۱۷۲، جس میں ما بعد کے سو سال کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے۔

وظائف کا یہ نظام حضرت عمرؓ کے عہد کے حالات کو پیش نظر رکھ کر تیار کیا گیا تھا اور ظاہر ہے کہ آگے چل کر یہ بغیر تبدیلیوں کے جاری نہیں رہ سکتا تھا۔ خاندانی شجروں کے شاخ در شاخ ہو جانے، بڑے پیمانے پر قبول اسلام، فتوحات کی رفتار میں توقف اور جنگ سے حاصل ہونے والے فوائد کی کمی، امویوں اور بعد ازاں عباسیوں کے عہد میں عسکری معطلات کی بڑھتی ہوئی تخصیص اور پیچیدگی، فوج کی پیشہ ورانہ حیثیت میں روز افزوں ترقی اور اس میں عرب عنصر کی روز بروز کمی کی وجہ سے بہت سی بے قاعدگیوں اور عارضی تجربوں کے بعد بالآخر ایک طرف تو غیر فوجی وظائف میں، جو خاندان نبویؐ (علویوں اور عباسیوں) کے لیے مخصوص تھے اور جن کی حیثیت مجموعی اعتبار سے اعزازی زیادہ تھی اور مادی کم (ہم یہاں سرکاری ملازمین کی تنخواہوں کا ذکر نہیں کر

نتیجہ یہ ہوا کہ تنخواہوں کی جگہ مالی اقطاع کے ذریعے ادائی کی طریقہ رائج ہو گیا، یعنی مسئلہ لوگ کسی علاقے سے اتنا مالیہ وصول کر لیتے تھے جو ان کی واجب الادا تنخواہ کے مساوی ہو (رک بہ اقطاع)۔

مآخذ: مقالے میں مذکور ہیں؛ نیز رتبہ جیش؛ ترکی عساکر کی تنخواہ کے موضوع پر رک بہ علوفہ۔

(CL. CAHEN)

- **عطار د: (ع): (Mercury؛ فارسی: تیر)؛ ایک** سیارہ، جس سے مشرق کی مہذب اقوام اوائل زمانہ سے آشنا تھیں، کیونکہ شمالی علاقوں کی بہ نسبت یہ ان اطراف میں زیادہ نظر آتا ہے۔ آشوری زمانے کی سیاروں کی فہرستوں میں عطار د (Nabu) کا ذکر اس کے سمیری نام ککب لو۔ بت۔ گو۔ اد۔ Kakab Lu. Bat. Gù. Ud. سے آتا ہے۔ مصریوں کے ہاں اسے اپالو [سورج دیوتا] کا ستارہ کہتے تھے۔ یونانی اسے اورنیز کہتے تھے (دیکھیے Achilles Tatius: Isagoge، باب ۱۷)۔

عطار د کا مترادف نام ”الکاتب“، بقول Nallino (البٹانی: Opus Astronomicum، ۱: ۲۹۱)، صرف اندلس اور شمالی مغربی افریقہ کے عربوں کے ہاں استعمال ہوتا تھا اور عربی کے ان متون و لغات میں نہیں ملتا جنہیں دریائے نیل کے مشرق میں مرتب کیا گیا۔ الکاتب کا حوالہ ایک متأخر عربی فرہنگ میں مذکور ہے، جو جنوبی اندلس میں بارہویں صدی میں تالیف کی گئی تھی (Glossarium Latino-Arabicum، طبع C. F. Seybold، برلن ۱۹۰۰ء)۔ جن دو عبارتوں میں البٹانی عطار د کا ذکر الکاتب کے نام سے کرتا ہے (۳: ۱۸۶ و ۲۲۲) وہ بلاشبہ جعلی ہیں۔

عرب ہیئت دان فلک عطار د کو فیثاغورث اور بطلمیوس کی مطابقت میں دوسرا سب سے اندرونی فلک شمار کرتے ہیں۔ یہ نیچے کی طرف

کی تنخواہ سے تین گنا کیا جا سکتا تھا اور سوار کو اس سے دگنی تنخواہ ملتی تھی۔ ظاہر ہے کہ سپہ سالاروں اور مخصوص فرائض انجام دینے والے فوجی دستوں کی تنخواہ اور بھی زیادہ ہوتی تھی۔ قدامہ نے اس نظام کے عملی اجرا کا حال بالتفصیل لکھا ہے اور فوجیوں کی مختلف اقسام کا فرق، نیز رجسٹروں کی دقیق جزئیات اور ان مختلف وقفوں کی تشریح، جن پر مختلف قسم کی ادائیاں کی جاتی تھیں، منسل بیان کی ہیں (Zur: W. Hoenerbach، Heeresverwaltung der Abbasiden، در ۱۹۴۹ء)، لیکن اس دور میں پہلے ہی سے باقاعدہ تنخواہ کے علاوہ عارضی طور پر (ad hoc) رقمیں دینے کا بھی رواج تھا (بالخصوص خلیفہ کے مسند نشین ہونے کے موقع پر) اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصل تنخواہ کے علاوہ رسد اور سامان بھی شروع ہی سے تقسیم کیا جاتا رہا تھا۔ ہتیاروں کا خرچ ہمیشہ سرکاری خزانے کے ذمے ہوتا تھا۔ ان وجوہ کی بنا پر فوج کا خرچ بہت تھا اور جب فوجی نظام عمل پیچیدہ تر ہو گیا اور بھاری سوار فوج اور محاصرے کی کارروائیوں کی ضرورت اور اہمیت میں اضافہ ہوا تو یہ خرچ اور بھی بڑھ گیا۔ فسادوں اور بغاوتوں کی وجہ سے حکومت کے لیے فوجیوں کی تعداد میں کسی طرح کی تخفیف کرنا ممکن نہیں رہا اور فوجی بھی اپنی ناگزیر حیثیت محسوس کر کے اپنے مطالبات میں اضافہ کرتے رہتے تھے؛ چنانچہ خزانے کو تنخواہوں کی باقاعدہ ادائی میں روز افزوں مشکلات کا سامنا رہتا تھا، جس سے افواج میں بد دلی پیدا ہوتی تھی اور اس کی تلافی بقایا ادا کرنے کے بجائے تنخواہیں بڑھا کر کی جاتی تھی اور اس طرح ایک زبوں چکر چلتا رہتا تھا۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے سیاسی اقتدار پر فوجوں کا غلبہ ہو گیا تھا۔ اس کا

۱۶ ۱/۲ نصف قطر .

البٹانی نے عطارد کی حرکت کا ایک بہت مفصل نظریہ پیش کیا ہے (باب ۳۱، ص ۴۵ تا ۴۸، نیز جدول ۲، ص ۲۴ تا ۲۸ [ورق ۱۶۸ ب تا ۱۷۰ ب]، ص ۱۰۲ تا ۱۰۶ [ورق ۲۰۵ الف تا ۲۰۷ الف]، ص ۱۳۲ تا ۱۳۷ [ورق ۲۲۰ الف تا ۲۲۳ ب]، ص ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۳ و ۱۴۴ [ورق ۲۲۴ ب، ۲۲۵ ب، ۲۲۶ ب] - خاصہ anomaly میں اس کی حرکت، جو اوسے (synodic) حرکت کے مطابق ہے، تین درجے ۶ دقیقے ۲۴ ثانیے روزانہ ہے۔ اس طرح عطارد اپنا قرانی (Synodi) دور ۱۱۵ دن ۲۱ گھنٹوں میں طے کرتا ہے۔ یہ اعداد و شمار آج کل کے تخمینوں کے مطابق بنی بہت صحیح ہیں۔ البٹانی، ج ۱، ص ۱۱ میں عطارد کی اوسط اور اصل تعدیل (anomaly) (تعدیل الخاصہ والمركز) کے فرق کو الفلک الحامل (deferent) کے نصف قطر کی اکائیوں میں درج کیا گیا ہے: انحراف الفلک المعدل لی المسیر (eccentricity of equant) = ۰.۰۵ اور فلک التدویر (epicycle) کا نصف قطر بعد الاوسط میں = ۰.۰۳۷۵۔ قطر کے اعداد و شمار دیتے وقت یہ بات قابل لحاظ ہے (دیکھیے المجسطی، ج ۱، ص ۱۳) کہ فلک الحامل کا دائرۃ البروج سے زیادہ سے زیادہ میل (پہلی عدم مساوات inequality، میل الفلک الحامل) ۴۵ دقیقے جنوبی ہے، فلک التدویر (epicycle) کے محور اوج (apsidal line) کا فلک الحامل (deferent) کی سطح سے زیادہ سے زیادہ میل (دوسری عدم مساوات، میل فلک التدویر) کا تخمینہ مشاہدے سے ۶ درجے ۱۵ دقیقے لگایا گیا ہے۔

عطارد علم النجوم میں : عطارد بیوت (= برج)

العذراء (Virgo) اور الجوزاء (Gemini) کا حاکم (رب) ہے؛ نیز رات کے وقت یہ اس مثلثہ (Triquetrum) کا بھی حکمران ہے، جو الجوزاء،

فلک قمر کی بالائی سطح سے اور اوپر کی جانب فلک زہرہ کی اندرونی سطح سے محدود ہے۔ الفرغانی (Compilation، باب ۲۱)، البٹانی (باب ۵۰) اور ابن رستہ (كتاب الأغلاق، طبع de Goeje، ص ۱۸ تا ۲۰) کی رو سے بعد الاقرب (perigee، فریجیون) میں اس کا زمین کے مرکز سے فاصلہ نصف قطر ارضی کا ۶۴ گنا ہے اور ابراہام برجیا (Sphara) کے نزدیک زمین کے نصف قطر کا ۶۴ گنا ہے۔ بعد الابعد (apogee، آپیجیون) میں اس کا فاصلہ الفرغانی نے نصف قطر ارضی کا ۱۶۷ گنا اور نیپون دوسرے مصنفین نے ۱۶۶ گنا بتایا ہے۔ البٹانی کی رائے میں اس کا بعد الاوسط نصف قطر ارضی کا ۱۱۵ گنا ہے۔ یہاں زمین کا نصف قطر ۳۲۵۰ (الفرغانی، البٹانی اور برجیا) یا ۳۸۱۸ عربی میل (ابن رستہ) لیا گیا ہے (ایک عرب میل = ۱۹۷۳ میٹر؛ دیکھیے Nallino : Il valore metrico del grado di meridiano)۔ اس ستارے (جرم) کے حجم کے ابعاد کے اعداد و شمار بھی دیے گئے ہیں۔ القزوینی (Kosmographie، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۲۲) نے عطارد کے محیط کا تخمینہ ۲۸۶ فرسخ اور اس کے قطر کا ۲۷۳ میل لگایا ہے (ایک فرسخ = ۳ میل)۔ البٹانی (باب ۵۰) کے نزدیک عطارد اور زمین کے قطر کی باہمی نسبت ۱ : ۲۶ ۱/۲ ہے؛ لہذا عطارد کا قطر ۲۵۰ میل ہے۔ البٹانی اس کا حجم ۱۸۰۸ (۲۶ ۱/۲) بتایا ہے۔ اس کے مقابل کے ہندی اعداد، جو البیرونی نے (یعقوب بن طارق کی تالیف [۱۶۱ھ] کی سند پر) دیے ہیں، عرب اعداد سے خاصے مختلف ہیں؛ وہ یہ ہیں: بعد الاقرب ۶۴۰۰۰ فرسخ = نصف قطر ارضی (نصف قطر = ۱۰۵۰ فرسخ) کا ۶۰ ۲/۳ گنا؛ بعد الاوسط ۱۶۴۰۰۰ فرسخ = نصف قطر ارضی کا ۱۵۶ ۳/۴ گنا؛ بعد الابعد ۲۶۴۰۰۰ فرسخ = نصف قطر کا ۲۵۱ ۳/۴ گنا؛ قطر ۵۰۰ فرسخ =

۱۸۸۷ء، من: ص ۳۳: (۷) ابو معشر: *Introductorium in astronomiam Albumasaris Abulachi, octo continens libros partiales De magnis conjunctionibus* (۸) وعی مصنف: *De magnis conjunctionibus ac eorum perfectionibus* (۹) کوئین: ۱: ۲۲، ۱۸۸۹ء، *socio continens tractatus* آکسبرگ ۱۸۸۹ء.

(WILLY HARTNER)

- عطاء بن ابی رباح: مکہ معظمہ کا ایک قدیم نامور فقیہ۔ اس کے ماں باپ نوبہ کے باشندے تھے۔ وہ یمن میں پیدا ہوا اور مکے میں پرورش پائی۔ وہ خاندان ابو میسرہ بن ابی خثیم الفہری کا موالی تھا۔ اس نے طویل عمر پائی (۸۸ سال) بعض کے نزدیک سو سال) اور مکے ہی میں انتقال کیا (۵۱۱ھ/۷۳۲ء یا ۵۱۵ھ/۷۳۳ء)۔ عطاء مکے کا وہ واحد قدیم فقیہ اور مفتی ہے جس کے نام کے علاوہ بھی ہمیں کچھ اور معلومات ملتی ہیں۔ فقہ کے جو اصول اس سے منسوب کیے جاتے ہیں ان کے تجزیے سے ہم مستند روایات اور ان میں کیے جانے والے متاخر فرضی اضافوں میں فرق کر سکتے ہیں۔ اپنے معاصرین کے عام طریقے کے مطابق وہ اپنی ذاتی رائے کو قیاس اور استحسان کی صورتوں میں استعمال کرنے میں کوئی تامل نہیں کرتا تھا؛ لہذا وہ بیانات جو بعد کے انداز فکر کی عکاسی کرتے ہوئے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ رائے کو رد کرتا تھا، جعلی ہیں۔ یقین سے یہ کہنا مشکل ہے کہ عطاء نے احادیث نبوی اور روایات صحابہ کو کس حد تک فقہی دلائل کے طور پر استعمال کیا ہے؛ اگر اس نے ایسا کیا تو غالباً صرف مرسل حدیثوں [رک بہ حدیث] ہی کو استعمال کیا ہوگا۔ دوسری صدی ہجری کے آغاز میں فقہ اسلامی کا ارتقا بڑی تیزی سے ہوا، جس کی وجہ سے عطاء کے بعض امتیازی افکار بظاہر اس

المیزان (Librae) اور الدلو (Aquarius) پر مشتمل ہے۔ اس کا شرف (exaltation) العذرا کے بندرہویں درجے میں اور مہبوط (dejection) الحوت (Pisces) کے بندرہویں درجے میں ہے۔ بقول القزوينی (۱: ۲۲) منجم عطار کو "منافق" کہتے تھے کیونکہ یہ کسی سعد سیارے سے قران میں خوش بختی لاتا تھا اور نحس سیارے سے قران کے وقت بد بختی۔ یہ دوسرے سیاروں کے بیوت میں بھی حاکم کا منصب اختیار کر لیتا ہے: خود اپنے [بیت] میں یہ رعد اور زلزلوں کا پیش خیمہ ہے۔ بقول البيروني، عندو عطار کو ایک خوش بخت ستارہ سمجھتے ہیں جبکہ وہ تن تنہا ہو، بحالیکہ کسی دوسرے سیارے کے قران سے ان کے نزدیک اس کے نیک یا بد اثر میں اضافہ ہو جاتا ہے اور یہی عقیدہ یونانیوں اور عربوں کا تھا۔ عرب علم النجوم میں عطار کے کردار کا تفصیلی حال، دائرة البروج میں اس کی اہمیت، چاند اور دوسرے سیاروں سے اس کے قرانات، ان سب کا ذکر ابو معشر نے کیا ہے، جس کی تصنیف کا مطالعہ مفید ہوگا۔

مآخذ: (۱) البتانی: کتاب الزیج الصابی، طبع Nallino، ج ۱ تا ۳، میلان ۱۸۹۹ء، ۱۹۰۳ء، ۱۹۰۷ء؛ (۲) الفرغانی: *Brevis ac perutilis compilatio Alfragani astronomorum peritissimi, totum id continens, quod ad rudimenta Astro-nomiae est opportunam* از Johannes Hispalensis، نورمبرگ ۱۵۳۷ء؛ (۳) ابن رستہ، طبع de Goeje، در BGA، ج ۷، لائڈن ۱۸۹۲ء؛ (۴) برجیا: *Sphacha muadi autore Rabbi Abrahamo Hispano filio R. Haijae*، لاطینی ترجمہ از Oswald Schrecker، Basel ۱۵۴۶ء؛ (۵) القزوينی: آثار البلاد و اخبار العباد، طبع Wüstenfeld، کوئین ۱۸۸۹ء، ۱: ۲۲؛ (۶) البيروني: کتاب تحقیق مآلہند، طبع ایڈورڈ زخاؤ، لندن

بعد: (۶) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب،
حیدرآباد ۱۳۲۶ھ، ۷: ۱۹۹: بعد: (۷) J. Schacht:
The Origins of Muhammadan Jurisprudence
بار دوم، اوکسفورڈ ۱۹۵۳ء، ص ۲۵۰ بعد:

(J. SCHACHT)

- عطاء اللہ شاہ بخاری: رک بہ مجلس احرار.
- عطاء ہے: رک بہ محمد عطاء ہے.
- عطاء ہے: طیار زادہ عطاء اللہ احمد، معروف بہ
عطاء ہے: عہد عثمانیہ کا ایک ترک مؤرخ۔ وہ باب عالی
کے ایک ملازم کا بیٹا تھا اور ۱۲۲۵ھ / ۱۸۱۰ء
میں استانبول میں پیدا ہوا۔ اس نے تعلیم بھی
باب عالی میں پائی اور مختلف سرکاری عہدوں پر
مأمور ہوتا رہا۔ ۱۲۹۳ھ / ۱۸۷۶ء میں وہ بیت الحرام
کا منتظم مقرر ہو کر مکہ معظمہ گیا۔ ۱۲۹۴ھ /
۱۸۷۷ء یا ۱۲۹۷ھ / ۱۸۸۰ء میں اس نے مدینہ منورہ
میں وفات پائی۔ اس کی اہم ترین تصنیف پانچ جلدوں
پر مشتمل تاریخ ہے، جو تاریخ عطاء کہلاتی ہے
(استانبول ۱۲۹۱ تا ۱۲۹۳ھ / ۱۸۷۴ تا ۱۸۷۶ء)۔
اس کتاب کی بڑی دلچسپی کا باعث یہ ہے کہ
مصنف کو انیسویں صدی میں حرم سرای سلطانی کی
تنظیمات، رسوم، شخصیات اور معاملات کا گہرا علم
تھا۔ کتاب خانہ ملت میں اس کے دیوان کا ایک
خود نوشت نسخہ موجود ہے۔

مآخذ: (۱) Babinger، ص ۳۶۶ تا ۳۷۷: (۲)

سجل عثمانی، ۳: ۳۸۱، ۳۸۲: (۳) عثمانی مؤلفری،

۱۰۸: ۳

(۱) لائڈن، بار دوم)

- عطاء ملک جوینی: رک بہ الجوینی.

- عطائی: عطاء اللہ بن یحییٰ بن پیر علی بن
نصوح المعروف بہ نوعی زادہ عطائی، اوائل سترھویں
صدی عیسوی کا مشہور ترک شاعر اور عہد عثمانیہ
کے عالموں اور درویشوں سے متعلق طاش کوہروزادہ

کے آخری ایام ہی میں ناپسندیدہ سمجھے جانے لگے
تھے۔ یہ بات اس بیان سے ظاہر ہوتی ہے کہ اس
کے بعض نو عمر معاصرین نے اس کے درس میں حاضر
ہونا چھوڑ دیا تھا اور یہ کہ اس کی روایت کردہ
مرسل احادیث ضعیف ہیں۔ ان بیانات کی تلافی
بہت حد تک اس امر سے ہو جاتی ہے کہ جب
حدیث کے بارے میں محدثین کی پہلی روش تبدیل
ہو گئی تو یہ کہا جانے لگا کہ عطاءؒ کو صحابہ کرامؓ
سے ذاتی رابطہ حاصل تھا اور ان صحابہ کی تعداد میں
بھی اضافہ ہوتا گیا: تاہم خود مسلمان نقاد کہتے ہیں
کہ عطاءؒ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت ام سلمہؓ
اور دیگر صحابہؓ سے احادیث نہیں سنی تھیں اور وہ
حضرت عائشہؓ سے بھی اس کے بلا واسطہ رابطے کے
بارے میں شک ظاہر کرتے ہیں۔ دوسری صدی
ہجری کے آغاز میں فقہ اسلامی کے متخصصین دینی
مسائل کی بہ نسبت اصطلاحی حیثیت کے فقہی مسائل
سے زیادہ دلچسپی رکھنے لگے تھے۔ عطاءؒ کے مصدقہ
عقائد سے اس کی تائید ہوتی ہے اور اس نے مناسک
حج کا خصوصی مطالعہ، جیسا کہ بعض مآخذ میں
کہا گیا ہے، محض اس لیے نہیں کیا کہ یہ مکے کے
علما کا پسندیدہ موضوع تھا۔ عطاءؒ کی شہرت اس کی
زندگی ہی میں مکے سے باہر دور دور تک پھیل
گئی تھی اور امام ابوحنیفہؒ کا بیان ہے کہ وہ اس کے
حلقہ درس میں شامل ہوئے تھے: یہ بیان اسلامی فقہ
کی اصطلاحی تعلیم کے بارے میں شاید اولین مصدقہ
شہادت ہے۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: طبقات، ۵: ۳۴۴ بعد:

(۲) ابو حاتم الرازی: کتاب الجرح والتعديل، حیدرآباد

۱۳۶۰ھ، ۴: ۳۳۰: (۳) ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، قاہرہ

۱۹۳۳ء، ۳: ۳۱: (۴) ابواسحق الشیرازی: طبقات

النفساء، بغداد ۱۳۵۶ھ، ص ۴۴ بعد: (۵) ابن کثیر:

البدایہ والنہایہ، قاہرہ ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۸ھ، ۹: ۳۰۶

کے تذکرے کا متمم (محبی: خلاصۃ [الآخبار]، ۴: ۲۶۳، میں غلطی سے اس کا نام محمد لکھا ہے)۔ وہ شوال ۱۸۹۱ھ / ۱۸۵۳ء میں استانبول میں پیدا ہوا۔ اس کے باپ کو، جس کا تخلص (مخلص) نوعی تھا، ایک شاعر اور فاضل شخص کی حیثیت سے بڑی عزت و احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اور وہ ۹۹۸ سے ۱۰۰۳ھ تک، یعنی جن دنوں وہ مدرسۂ جعفر آغا میں معلم تھا، مراد ثالث کے بد قسمت فرزندوں کا اتالیق بھی رہا تھا۔ عطائی کی ماں معروف نشانجی محمد پاشا کی بیٹی تھی (سجل عثمانی، ۴: ۱۳۱)۔ قاف زادہ فیض اللہ افندی (جامع اشعار فیضی کا والد) اور اخی زادہ عبدالحلیم افندی سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد عطائی نے اپنی عملی زندگی کا آغاز مدرسۂ جانبازیدہ، استانبول، میں معلم کی حیثیت سے کیا (صفر ۱۰۱۴ھ / ۱۶۰۵ء)، لیکن جلد ہی اس کا تبادلہ محکمۂ عدلیہ میں ہو گیا اور شعبان ۱۰۱۷ھ میں اسے لوفجۂ شعب کا قاضی مقرر کیا گیا۔ وہ روم ایلی میں اس قسم کے متعدد منصبوں پر مامور رہا (شیخی نے ان کے متعلق نہایت مفصل معلومات دی ہیں)۔ اس کا آخری منصب قاضی اسکوب کا تھا، جس سے اسے ۱۰۴۴ھ / ۱۶۳۵ء میں برطرف کر دیا گیا۔ اس کے بعد وہ استانبول واپس آ گیا اور یہیں یکم جمادی الاولیٰ ۱۰۴۵ھ کو اس نے وفات پائی (عشاقی زادہ، ورق ۲۶-ب؛ حاجی خلیفہ، ۱: ۷۲۴؛ نیز وہی مصنف: فذلک، ۲: ۱۶۸، جہاں غلطی سے تاریخ وفات ۱۰۴۴ھ بتائی گئی ہے؛ رضا نے، جو خاص طور پر ناقابل اعتماد ہے، تاریخ وفات ۱۰۴۶ھ بتائی ہے) اور اپنے والد کے پہلو میں شیخ وفا کی مسجد میں مدفون ہوا۔ اس کا ایک بیٹا محمد اس کے بعد زندہ رہا اور اس کا شمار بھی علما میں ہوتا تھا (فذلک، محل مذکور)۔

اس کی تصانیف میں سب سے زیادہ مشہور

اور قابل قدر کتاب حدائق الحقائق فی تكميلات الشقائق ہے (یہ کتاب ربیع الآخر ۱۰۴۴ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچی اور ۱۲۶۸ھ میں استانبول میں طبع ہوئی)۔ اس میں اس نے اپنے زمانے تک کے عثمانی علما و مشائخ کے حالات مکمل کیے ہیں۔ یہ کتاب اس کتاب کا تکملہ ہے جسے طاش کسپروزادہ نے عربی زبان میں الشقائق النعمانیہ کے نام سے شروع کیا تھا (برا کلمان، ۲: ۴۲۵)۔ عربی کی کتاب کی طرح اس کی ترتیب بھی اس عہد حکومت کے لحاظ سے ہوئی ہے جس میں کسی درویش یا عالم نے وفات پائی؛ ان میں سے آخری عہد حکومت مراد چہارم کا ہے۔ یہ کتاب ترکی زبان میں ہے اور اس کے مضامین بھی تفصیلات کے اعتبار سے کہیں زیادہ صحیح ہیں۔ عطائی نے اکثر اوقات ان میں اپنے ذاتی مشاہدات اور تجربات بھی شامل کر دیے ہیں۔ اس کا اسلوب بیان ویسا ہی ہے جیسا مجدی نے الشقائق کے ترجمے میں اختیار کیا ہے، جو اگرچہ موجودہ نسلوں کے ذوق کے لحاظ سے ناقابل برداشت حد تک پر تکلف ہے، لیکن اس کے ہم عصروں کی نظر میں بے انتہا پسند کیا جاتا تھا اور حقیقت میں اس کی یہی خصوصیت ہے جس کی بنا پر ہم اسے محض اعداد و شمار کا خلاصہ اور مجموعہ نہیں کہہ سکتے۔ عطائی کی شاعری کی مقبولیت بھی اب باقی نہیں رہی (انیسویں صدی کے نقادوں کے لیے دیکھیے Ottoman Poetry: Gibb، ۳: ۲۳۲، بعد)، تاہم عہد حاضر کے کم از کم ایک فاضل، یعنی محمد فؤاد کوپرولو نے اس کی مثنویوں کو قابل مطالعہ قرار دیا ہے۔ یہ مثنویاں اس کے خمسہ میں شامل ہیں، جس کے پانچویں حصے موسوم بہ "حلیۃ الأفكار" کے متعلق کچھ عرصہ پہلے تک بھی سمجھا جاتا تھا کہ یا تو وہ سرے سے موجود ہی نہیں تھا، یا اب

نے عطائی کی موت ۱۰۳۶ھ میں واقع ہونے کے حق میں جو دلیل دی ہے وہ قابل قبول نہیں ہے۔

(J. WALSH)

- **العطار: (ع) عطر فروش، دوا فروش، عربی**
لفظ عطر سے؛ طبی تصنیفات میں عطار ہر قسم کی ایسی جڑی بوٹی بیچنے والے کے لیے آتا ہے جو امراض کے لیے مستعمل ہیں۔ اسی طرح اس کے لیے ایک دوسرا لفظ ”الصیدلانی“ بھی مستعمل ہے۔ دوا فروشی مشرق میں بہت ہی عام کاروبار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے علما اور شعرا کے نام کے ساتھ عطار کا لقب شامل ہے۔ عطار ہمیشہ دوا فروشی کے ساتھ طبابت میں بھی دسترس رکھتے تھے اور اب تک مشرق کے اسلامی ممالک میں عطار اس میں شغف رکھتے ہیں کیونکہ وہ دوا بنانے کے ساتھ مریض کو خود بھی دوا دیتے ہیں۔ قدیم عربی عہد میں یہ لفظ عطر فروش سے دوا فروش تک کس طرح منتقل ہوا، اس کو البیرونی [رک باں] نے اپنی کتاب الصیدنہ میں تفصیل سے بیان کیا ہے (دیکھیے Max Meyerhof: *Das Vorwort zur Drogenkunde des Bērūni Quellen und Studien z. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Medizin*، برلن ۱۹۳۲ء، ۳/۳ : ۲۹ تا ۳۴)۔

(M. MEYERHOF)

- **العطار، حسن بن محمد: ایک مغربی الاصل**
مصری عالم، جو قاہرہ میں ۱۱۸۰ھ/۱۷۶۶ء کے بعد پیدا ہوا اور اس نے الازہر میں تعلیم پائی۔ وہ ان چند علما میں سے تھا جنہوں نے نپولین یونا پارٹ کے قبضہ مصر کے بعد فرانسیسی اہل علم سے رابطہ قائم کیا اور جدید علوم میں عملی دلچسپی بھی لی۔ اس کے بعد اس نے کئی سال شام اور ترکیہ میں بسر کیے اور جب مضر واپس آیا تو سرکاری اخبار الوقائع المصریہ کا رئیس ادارہ مقرر ہو گیا، جسے محمد علی پاشا نے ۱۲۴۴ھ/

ناپید ہے۔ اس کی باقی چار کتابوں کے مکمل تجزیے کے لیے اور اس کے دیوان کی مختصر تفصیلات کے لیے، جو اب تک غیر مطبوعہ ہیں، دیکھیے *Gesch. Osman : Hammer-Purgstall*، *Dichtkunst*، ۳ : ۲۴۴ تا ۲۸۳ (یہاں یہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ نقحۃ الازہار کی تکمیل پر جو تاریخی قطعہ یہاں درج ہے، اس کی رو سے یہ تاریخ ۱۰۲۰ھ ہے، لیکن اے۔ ایس لوند نے اس کی تاریخ ۱۰۳۴ھ بتائی ہے)۔ ان کے علاوہ صرف ایک اور کتاب اس کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ یہ ایک قانونی رسالہ القول الحسن فی جواب القول لمن ہے (براکلمان، ۲ : ۴۲۷) اور جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، یہ شاید اس کے ایک ہم عصر احمد ملاجک کی ایک نامکمل تصنیف کا جواب ہے، (دیکھیے حدائق، ص ۶۶۷)۔

• **مآخذ: Babinger (ص ۱۷۱) اور براکلمان (۲ : ۴۲۷) نے جن کتابوں کا ذکر کیا ہے ان میں ان کتابوں کا بھی اضافہ کر لینا چاہیے جن کے نام بہجت گونول نے دیے ہیں: (۱) استانبول کتب خانہ لرنده الشقائق النعمانیہ ترجمہ و ذیلری، در ترکیات مجموعہ سی، ۷ و ۸ / ۲ (۱۹۴۵ء) : ۱۶۱ : (۲) شیخی : وقائع الفضلا، (سلیمانیہ، بشر آغا، ۱۹۷۹ء)، ورق ۳ الف؛ (۳) ریاضی : ریاض الشعراء (نوری عثمانیہ، ۱۹۲۴ء، ورق ۱۱۶-ب)؛ (۴) عشاقی زادہ کی کتاب ذیل الشقائق سے کتب خانہ مراد ملا کے مخطوطے، شمارہ ۱۴۳۲، ورق ۳۶-الف، میں استفادہ کیا گیا تھا؛ (۵) سعد الدین نزہت ارغون نے ترک شاعر لری، ۲، ۵۴۱ تا ۵۵۰، میں اس کی تصانیف کا سب سے زیادہ مبسوط انتخاب پیش کیا ہے اور اپنے مقالے میں شیخی، ریاضی اور رضا کے بیانات، نیز قمر فؤاد کوپرولو کی رائے بھی دی ہے؛ (۶) خمسہ پر دیکھیے آگہ سیری لوند: عطائینگ حلیۃ الافکاری (انقرہ ۱۹۴۸ء)، تاہم اس**

۱۸۲۸ء میں جاری کیا تھا۔ ۱۸۳۰ء/۱۲۳۵ء میں محمد علی نے اسے شیخ الازھر کے عہدے پر مامور کر دیا، کیونکہ خیال کیا جاتا تھا کہ عطار اس کے پروگرام کا حامی و مؤید ہے۔ وہ تادم مرگ (۱۲۵۰ء/۱۸۳۵ء) اس عہدے پر فائز رہا۔ اس کا زیادہ تر اثر و رسوخ غالباً رفاعة رافع الطحطاوی [رک باں] کے استاد ہونے کے باعث تھا۔ فن انشا پر اس کی ایک کتاب انشاء العطار نے دور دور تک شہرت و مقبولیت حاصل کی اور قاہرہ اور پاکستان و عند میں بارہا چھاپی گئی۔

مآخذ: (۱) علی پاشا مبارک: الخطط الجديدة،

۳۸: ۳ تا ۴۰: ۴ (۲) فلپ طرازی: تاریخ الصحافة العربية، بیروت ۱۹۱۳ء، ۱: ۱۲۸ تا ۱۳۰: ۴ (۳) براکلمان ۲: ۴۳ و تکملہ، ۲: ۷۲۰: ۵ (۴) Modern Egyptians: E.W. Lane، باب ۹: ۶ (۵) History of Education in: J. Heyworth-Dunne، London ۱۹۴۰ء، ص ۱۵۴، ۲۶۵، ۳۹۷: ۷ (۶) سلیمان رمہ: کنز الجوہر فی تاریخ الازھر، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ص ۱۳۸ تا ۱۴۱: ۸ [دیکھیے نیز (۸) ابراہیم عبده: تاریخ الصحافة والطباعة اثناء الحملة الفرنسية فی مصر، مطبوعہ قاہرہ: (۹) وہی مصنف: تاریخ تطور الصحافة المصرية، مطبوعہ قاہرہ: (۱۰) وہی مصنف: اعلام الصحافة العربية، مطبوعہ قاہرہ: (۱۱) وہی مصنف: تاریخ الوقائع المصرية، مطبوعہ قاہرہ]۔

(H.A.R. Gibb)

عطار، فرید الدین محمد بن ابراہیم:

فارسی کے صوفی شاعر۔ ان کا سال ولادت اور سال وفات یقینی طور پر معین نہیں کیا جا سکتا۔ دولت شاہ کا بیان ہے کہ وہ ۵۱۳ھ/۱۱۱۹ء میں پیدا ہوئے اور عام خیال یہ ہے کہ ۱۲۳۰ء/۵۶۲ھ میں مغول کے ہاتھوں نیشاپور میں مارے گئے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے ۱۱۴ برس کی عمر پائی، جو غیر اغلب ہے۔ علاوہ برین نیشاپور کو مغول

۵۶۱ھ/۱۲۲۰ء میں فتح کر چکے تھے۔ بعض مخطوطات (مثلاً ابراہیم افندی، ص ۷۹) کے علاوہ چند دوسرے مآخذ (مثلاً سعید نفیسی: جستجو، ص ۶۰) اور ان کی قبر کے کتبے سے ظاہر ہوتا ہے کہ عطار کی وفات ۵۸۶ھ/۱۱۹۰ء میں، یعنی منطق الطیر کی تصنیف سے تین سال بعد، ہوئی تھی (عطار کا مزار میر علی شیرنوائی نے بنوایا تھا)۔ سعید نفیسی نے اس کی تاریخ وفات وثوق سے ۵۶۲ھ بیان کی ہے، لیکن اس کا یہ قیاس ایک غلط طور پر منسوب کتاب مفتاح الفتوح اور جامی کے اس بیان پر مبنی ہے کہ عطار نے جلال الدین رومی کو، جو اپنے والد کے ساتھ ۵۶۱۸ھ/۱۲۲۱ء میں بلخ سے ہجرت کر گئے تھے، اپنا اسرار نامہ دیا تھا؛ لیکن یہ ہجرت غالباً ۵۶۱۶ھ/۱۲۱۹ء ہی میں واقع ہو چکی تھی (Ritter، در Islamica، ۲۶ (۱۹۴۲ء): ۱۱۷-۱۱۸)۔ خود عطار کی اپنی تصانیف سے ان کی زندگی کے متعلق قطعی تاریخیں دستیاب نہیں ہوتیں۔ ایک کتاب، جس میں بظاہر ان کی زندگی کے کوائف سب سے زیادہ دیے گئے ہیں (یعنی مظهر العجائب)، غلط طور پر ان کے نام منسوب ہے اور سوے اتفاق سے نہ صرف میرزا محمد قزوینی بلکہ راقم الحروف نے بھی اس سے دھوکا کھایا ہے۔ عطار ایک دوا ساز اور طبیب تھے اور اگرچہ حقیقتہً صوفی نہ تھے، لیکن چونکہ عہد شباب سے اولیاء اللہ کے متعلق حکایات ستنے چلے آئے تھے، اس لیے ان کے بیحد مداح و معترف تھے۔ عطار کی تصانیف کی فہرست تیار کرنے میں ایک عجیب دشواری پیش آتی ہے، یعنی ان سے منسوب کردہ تصانیف کے تین گروہ ہیں، جو اسلوب و موضوعات کے اعتبار سے اس قدر مختلف ہیں کہ انہیں کسی ایک شخص سے منسوب کرنا بیحد مشکل ہے۔ پہلے گروہ کی بڑی بڑی تصانیف منطق الطیر، الہی نامہ اور مصیبت نامہ

ہیں: دوسرے گروہ کی تصانیف آشرنامہ اور جوہر الذات ہیں اور تیسرے گروہ میں مظہر العجائب اور لسان الغیب شامل ہیں۔ مزید برآں تصانیف کا ایک چوتھا گروہ بھی ہے، جنہیں داخلی شہادت کی بنا پر ثابت کیا جاسکتا ہے کہ وہ عطار کی نہیں۔ اسرار نامہ کے سوا پہلے گروہ کی مشنویوں میں سے ہر ایک واضح اور مربوط کہانی پر مشتمل ہے، جس میں جا بجا چند ذیلی حکایات بھی آ گئی ہیں، جو بالعموم مختصر ہیں۔ ان حکایات میں دینی و دنیوی زندگی کا بھی بھر پور عکس نظر آتا ہے۔ ان ذیلی حکایات میں، جو نہایت فنکارانہ مہارت سے بیان کی گئی ہیں، موضوع کا بہت تنوع پایا جاتا ہے۔ تصانیف کے اس گروہ کی سب سے بڑی دلکشی حکایات ہی کی بدولت ہے۔ دوسرے گروہ کی کتابوں میں حکایات کی تعداد بہت کم کر دی گئی ہے اور خارجی دنیا اور واردات عالم سے توجہ ہٹا لی گئی ہے۔ چند محدود خیالات و تصورات کو نہایت جوش و خروش و جذبے سے بیان کیا گیا ہے اور بار بار ان کی تکرار کی گئی ہے۔ ان میں جو موضوعات متواتر و متوالی ہیں، وہ یہ ہیں: فناے کامل (خواہ وہ جسمانی موت ہی کے ذریعے ہو)؛ وحدت الوجود (خدا کے سوا کوئی شے موجود نہیں اور تمام اشیا کا جوہر ایک ہی ہے)؛ معرفت ذات (اس حیثیت سے کہ وہ سب کچھ ہے، خدا ہے، تمام انبیاء کرامؑ کے ساتھ ہویت میں متحد ہے)؛ کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جنہیں بار بار دوسروں نے خدا تسلیم کیا ہے اور انہیں اس حیثیت سے مخاطب بھی کیا ہے۔ شاعر کا اظہار خیال مبہم اور غیر منظم سا ہے اور اس میں تھکا دینے والی تکرار ہے۔ اکثر معلوم ہی نہیں ہوتا کہ متکلم کون ہے اور مخاطب کون۔ تکرار الفاظ کا

استعمال حد سے زیادہ ہے: بعض موقعوں پر پورے ایک سو اشعار یکساں الفاظ سے شروع ہوتے ہیں۔ سعید نفیسی کے نزدیک اس قسم کی تصانیف غلط طور پر منسوب کی گئی ہیں۔ اس نے ان کتابوں کو تیسرے گروہ کی کتابوں کے مصنف سے منسوب کیا ہے، جو تون کا رہنے والا تھا اور مدت دراز تک طوس میں مقیم رہا۔ وہ بلا شبہ شیعہ تھا اور اس کا زمانہ حیات لازمی طور پر نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی کا تھا؛ چنانچہ اس کے نزدیک اسلوب کی یہ تبدیلی، جسے میرزا محمد قزوینی اور راقم الحروف نے تسلیم کر لیا ہے، ناممکن ہے۔ بہر حال اس پر یہ اعتراض عوسکتا ہے کہ کسی شاعر کے اسلوب کی تبدیلی اور اس کے دائرہ فکر کی تحدید خارج از بحث نہیں قرار دی جاسکتی۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہم تکرار الفاظ کی ابتدا پہلے گروہ کی تصانیف میں بھی دیکھ سکتے ہیں اور یہ بھی کہ دوسرے گروہ کی کتابوں کے بعض کثیر الوقوع موضوعات کا سراغ پہلے گروہ کی کتابوں میں بھی ملتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں اسے خارج از امکان نہیں سمجھتا کہ دوسرے گروہ کی تصانیف اصلی اور مستند ہوں، اگرچہ اس میں قدرے شبہ ضرور ہے۔ کم از کم جامی کے زمانے، یعنی نویں صدی میں یہ تصانیف اصلی سمجھی جاتی تھیں، کیونکہ جامی نے نفحات الانس میں جو یہ کہا ہے کہ حلاج کے نور نے ڈیڑھ سو برس بعد عطار میں ظہور کیا تو یہ دوسرے گروہ کی تصانیف ہی کی بنا پر کہا جاسکتا ہے، جن میں حلاج کا ذکر بہت زیادہ ہے۔ اس کے برعکس تیسرے گروہ کی مشنویاں قطعی طور پر جعلی ثابت ہو چکی ہیں۔ مظہر العجائب میں شاعر اپنے قاری کو مشورہ دیتا ہے کہ حافظ (م ۷۹۱ ہجری) اور قاسم انوار (م ۸۳۷ ہجری) کا مطالعہ کرنے اور جلال الدین رومی کے

پرنندوں کا ایک فرضی قصہ لکھا ہے“ (شیرانی، ص ۳۸۶)۔ پرنندے ہمدرد کی رہنمائی میں سیمرغ کی تلاش میں نکلتے ہیں، جسے انہوں نے اپنا بادشاہ منتخب کر لیا ہے۔ راستے میں انہیں سات خطرناک وادیاں (“ہفت وادی”) طے کرنا پڑتی ہیں، جن میں تیس کے سوا باقی تمام پرنندے ہلاک ہو جاتے ہیں (بعض مخطوطوں میں یہ حصہ ایک علیحدہ تصنیف کی شکل میں دیا گیا ہے)۔ بالآخر باقی تیس پرنندوں کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود سیمرغ (= سی مرغ) ہی ہیں :

بود این یک آن و آن یک بود این
در ہمہ عالم کسی نشود این
اور پھر بالآخر فنا ہو کر سیمرغ الہی میں ضم
ہو جاتے ہیں :

[محو آن گشتند آخر بردوام
سایہ در خورشید گم شد والسلام]

ایک غیر اطمینان بخش طبع Garcin de Tassy نے شائع کی (پیرس ۱۸۵۷ء) : *Mantic uttair ou le langage des oiseaux par Farid-ud-Din Attar* اور *Traduction française La poésie philosophique et religieuse chez les Persans, d'après le Mantic uttair, ou le langage des oiseaux de Farid-ud-Din Attar* بار سوم، پیرس ۱۸۶۰ء : Baron. E. Hermelin کے ترجمے کے متعلق دیکھیے Jan Rypka، در *Archiv. Orientalni* ۴ (۱۹۳۲ء) : ۱۳۹ تا ۱۶۰۔ میرے علم میں بہترین طبع وہ ہے جو Cooper و Cooper نے ۱۳۱۳ھ میں بمبئی میں شائع کی تھی۔ منطق الطیر کی دوسری طباعتوں اور عمومی حیثیت سے عطار کی تصانیف کے لیے دیکھیے *A Catalogue of the Persian printed books in the British Museum* : E. Edwards، لندن ۱۹۱۲ء : *A Catalogue of the Library of India* : A. J. Arberry

ظہور کی پیشین گوئی کرتا ہے (سعید نفیسی، ص ۱۴۶ بعد)۔ مجھے دوسرے اور تیسرے گروہ کی کتابوں میں موضوع اور اسلوب کے اعتبار سے اتنا فرق نظر آتا ہے کہ میں (سعید نفیسی کے برخلاف) انہیں ایک ہی شاعر سے منسوب نہیں کر سکتا۔ ان کتابوں کی تصنیف کی اغلب تاریخوں کے لیے (خود انہیں میں مذکورہ حوالوں کی بنا پر) دیکھیے راقم کا مقالہ، در *Islamica Philologica* ۲۵ (۱۹۳۹ء) : ۱۴۴ تا ۱۵۶)۔ اس مقالے میں جو نتائج مظہر العجائب کے بیان سے اخذ کیے گئے ہیں (جس کے مصنف نے نہایت خیرہ چشمی سے عطار کی تمام اصلی اور مشہور تصانیف کو بھی اپنی بتایا ہے) اور جو میرے اپنے مقالے ”عطار“ (در ۱۱-ت) میں بھی مندرج ہیں، وہ اب صحیح نہیں مانے جاسکتے۔ اب تصانیف کا فردا فردا ذکر کیا جاتا ہے۔ پہلا گروہ :

(۱) دیوان : عاشقانہ غزلوں کے علاوہ اس میں ان مذہبی افکار کا ذکر شامل ہے جو مثنویوں میں جاری و ساری ہیں۔ یہ دیوان تہران میں چھپ چکا ہے، لیکن تنقیدی طبع کی شکل میں نہیں۔ (۲) مختار نامہ : رباعیات کا مجموعہ، جو موضوعات کے لحاظ سے مرتب کی گئی ہیں۔ اس کے ساتھ نثر میں ایک تشریحی دیباچہ بھی ہے، جس میں اس کتاب کی اصلیت کے علاوہ کہ یہ دراصل دیوان ہی کا ایک حصہ تھی، دو اور کتابوں جواہرنامہ اور شرح القلب کے اتلاف کی کیفیت بھی مذکور ہے (*Philologica : Ritter*، ۱ : ۱۵۲ تا ۱۵۵)۔ یہ نامکمل صورت میں طبع ہوا (تہران ۱۳۵۳ھ)۔ (۳) منطق الطیر (مقامات الطیور) : محمد یا احمد کے رسالۃ الطیر کی پر شکوہ منظوم توسیع [”منازل سلوک، یعنی طلب، عشق، معرفت، استغناء، توحید، حیرت، فقر و فنا بیان کی ہیں؛ اس کے لیے

e (۱۰ ج ۲، حصہ ۲: Persian Books: نیز مخطوطات کی دیگر فہرستیں - بمعنی سے ۱۰۰۵/۱۵۹۶ - ۱۵۹۷ء میں اس کی ایک ترکی شرح لکھی تھی (مخطوط: جابر اللہ، شمارہ ۱۷۱۶) - ترکی تراجم و مطالعات کے لیے دیکھیے راقم کا مقالہ "عطار"، دراللات۔

(۴) مصیبت نامہ: ایک سالک کو اس کی بے بسی اور مایوسی کی حالت میں اس کا مرشد یہ مشورہ دیتا ہے کہ وہ پکے بعد دیگرے تمام اسطوری اور کائناتی ہستیوں، یعنی ملائکہ، عرش، لوح محفوظ، قلم، جنت و دوزخ، شمس، قمر، عناصر اربعہ، کوہ و دریا، موالید ثلاثہ، ابلیس، ارواح، انبیاء، حواس [خمسہ] حسن خیال، عقل، دل، اور روح (نفس) سے ملاقات کرے۔ بالآخر اسے روح کے سمندر یعنی خود اپنے نفس کے اندر ذات باری کا سراغ مل جاتا ہے۔ ممکن ہے یہ مثنوی "حدیث الشفاعۃ" [دیکھیے البخاری، ۴: ۳۸۲] سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہو۔ یہ مثنوی یہ لکھنؤ تہران میں ۱۲۹۸ھ میں چھپی۔

(۵) الہی نامہ: ایک بادشاہ اپنے چھ بیٹوں سے بوجھتا ہے کہ انہیں دنیا بھر کی تمام چیزوں میں سے کونسی چیز کی خواہش ہے۔ وہ باری باری پریوں کے بادشاہ کی بیٹی، جام جم، آب حیات، خاتم سلیمان اور انسیر کی خواہش ظاہر کرتے ہیں۔ ان کا باپ انہیں دنیوی خواہشات سے روگرداں اور بلند تر مقاصد سے سرشار کرنے کی کوشش کرتا ہے (طبع رٹر H. Ritter، استانبول و لائپزگ ۱۹۴۰ء، در Bibliotheca Islamica ج ۱۲ - ایک ترکی ترجمے کے متعلق دیکھیے دراللات، بذیل عطار)۔

(۶) اسرار نامہ: اس کتاب میں کوئی مرکزی کہانی نہیں، بلکہ بار بار اسی عارفانہ مونیخ کا ذکر کیا گیا ہے کہ روح انسانی، جو ازل سے موجود تھی، اس پست مادی دنیا میں مقید

کر دی گئی ہے۔ کہتے ہیں کہ عطار نے اس کتاب کا ایک نسخہ نوعمر جلال الدین رومی کو دیا تھا۔ یہ مثنوی تہران میں ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۰-۱۸۸۱ء میں چھپی (تصانیف ۳ تا ۶ کے مندرجات اور افکار کے لیے دیکھیے رٹر H. Ritter: *Das Meer der Seele, Mensch, Gott und Welt in den Geschichten des Farud-ud-Din Attar* لائسنڈن ۱۹۵۵ء)۔ [شیرانی (ص ۲۰۴) کے ہاں دو اسرار ناموں کا ذکر ملتا ہے، جو عطار کی جانب منسوب ہیں: ان میں سے ایک بحر ہزج مسدس میں ہے اور دوسرا بحر رمل مسدس میں]۔

۷۔ خسرو نامہ: عشق و محبت اور طالع آزمائی کی ایک داستان، جس میں شہنشاہ روم کے بیٹے خسرو اور شاہ خوزستان کی بیٹی گل رخ کے معاشقے کے حال بیان کیا گیا ہے۔ دونوں بہت سے خطرات سے دو چار ہوتے ہیں، خصوصاً وفادار محبوبہ گل رخ۔ ان لوگوں کے نرغے میں گہری رہتی ہے جو اس سے شادی کے خواہشمند ہیں (اس کے خاکے کے لیے دیکھیے *Philologika*، ۱۰، در *Islamica*، ۲۵: ۱۶۰ تا ۱۷۳)۔ یہ لکھنؤ میں ۱۲۹۵ھ/۱۸۷۸ء میں چھپا۔

۸۔ پند نامہ: یہ ایک چھوٹا سا اخلاقی رسالہ ہے، جسے بہت زیادہ قبول عام حاصل ہوا۔ صرف ترکی میں اس کے کم از کم آٹھ ایڈیشن شائع ہوئے (۱۲۵۱ھ، ۱۲۵۲ھ، ۱۲۵۳ھ، ۱۲۵۷ھ، ۱۲۵۸ھ، ۱۲۶۰ھ، ۱۲۹۱ھ)۔ مزید طباعتوں کے لیے دیکھیے سعید نفیسی، ص ۱۰۹ - ۱۱۰ بعد اور مذکورہ بالا فہرستیں۔ اس کا کئی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے (دیکھیے *Grundriss der Iranischen: Geiger-Kuhn*، *Philologie*، ۲: ۶۰۳؛ سعید نفیسی، ص ۱۰۸ تا ۱۱۰)۔ ۱۸۰۹ء میں اسے J. H. Hindley نے لنڈن سے شائع کیا اور پھر de Sacy نے ایک فرانسیسی ترجمے کے ساتھ (*Pandumch ou Livre des Conseils*) پیرس ۱۸۱۹ء کے سویدش

ترجمے کے لیے دیکھیے Jan Ryka، در Archiv Orientalni، ۴ (۱۹۳۲) : ۱۳۸، بعد؛ اس کا ترکی ترجمہ ۵۹۶۳/۱۵۵۷ء میں امری (م ۵۹۸۸/۱۵۸۰ء) نے کیا تھا، جسے ترکی میں فارسی متن کے ساتھ بار بار چھاپا گیا (۵۱۲۲۹، ۵۱۲۶۶، ۵۱۲۸۰، ۵۱۲۸۲)؛ ترکی شرحیں: شمعی (م ۱۰۰۹/۱۶۰۰-۱۶۰۱ء)؛ سعادت نامہ: شعوری (م ۱۱۰۵/۱۶۹۳-۱۶۹۴ء)، مصنف: خود نوشت نسخہ، مؤرخہ ۱۰۸۳ھ، در دارالمثنوی استانبول، شمارہ ۱۸۵: عبدی پاشا (م ۱۱۱۳/۱۷۰۱-۱۷۰۲ء)؛ مفید: بورسہ لی اسمعیل حقی (م ۱۱۳۷/۱۷۲۴-۱۷۲۵ء)، بہت مفصل شرح، استانبول ۱۲۵۰ھ: محمد مراد (م ۱۲۶۳/۱۸۴۹ء)؛ ماحضر، استانبول ۱۲۵۲ھ، ۵۱۲۶۰۔

(۹) تذکرۃ الاولیاء: ترکی ایک ضخیم کتاب، جس میں مسلمان صوفیہ و مشائخ کے سوانح حیات اور اقوال جمع کیے گئے ہیں۔ آخر میں حلاج کے سوانح حیات کا ذکر ہے، جنہیں تصانیف عطار کے دوسرے گروہ میں ایک اہم مقام دیا گیا ہے۔ بعض مخطوطات میں دیگر سوانح حیات، جو تعداد میں بیس سے زائد ہیں، شامل کر دیے گئے ہیں۔ ان سوانح میں (اور مثنویوں میں بھی) عطار نے اپنے مآخذ کو آزادانہ طور پر استعمال کیا ہے اور اپنے مذہبی خیالات کے اعتبار سے ان میں اکثر رد و بدل بھی کیا ہے۔ ترکی میں اس پر جو بے شمار مطالعات اور ترجمے شائع کیے گئے ہیں، ان کے لیے دیکھیے ۱۱-ت، بذیل عطار: سعید نفیسی، تنقید شعرا العجم، ص ۱۱۰ تا ۱۱۲؛ آر۔ اے نکلسن کی طبع The 'Tudhkiratu' l-awliya of Shaykh Farid-ud-Din 'Attar لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۷ء، کا متن (Persian Historical Texts، شمارہ ۳ و ۵) ہر مقام پر معتبر و مستند

نہیں۔ دیگر طباعتوں کا ذکر سعید نفیسی، ص ۱۱۲، میں اور مذکورہ بالا فہرستوں میں موجود ہے۔

(۱۰) بلبل نامہ: پرندوں نے حضرت سلیمانؑ

سے بلبل کی شکایت کی کہ وہ پھول کے سامنے جو نغمے گاتی ہے وہ ہمارے لیے پریشانی کا باعث ہوتے ہیں۔ بلبل کو جواب دہی کے لیے طلب کیا گیا۔ بالآخر حضرت سلیمان نے حکم دیا کہ بلبل سے کوئی تعرض نہ کیا جائے۔ سعید نفیسی نے اس کتاب کو غلط طور پر منسوب قرار دیا ہے (ص ۱۰۶ بعد)۔

یہ ۱۳۱۲ھ میں تہران سے شائع ہوئی۔

(۱۱) معراج نامہ: ممکن ہے کہ یہ کسی

مثنوی کے حصہ نعت کا اقتباس ہو۔ اس کا واحد مخطوطہ، جو میری نظر سے گزرا، صرف دو صفحات پر مشتمل ہے۔

(۱۲) مجموعہ نامہ: یہ ایک مختصر سی

کہانی ہے، جو عطار کی کسی بھی مثنوی سے ماخوذ ہو سکتی ہے۔ حضرت عیسیٰؑ صحرا میں ایک کھوپڑی کو زندہ کرتے ہیں۔ یہ مردہ شخص، جو اپنے وقت کا ایک بڑا بادشاہ تھا، حضرت عیسیٰ کو عذاب قبر اور عذاب جہنم کے حالات بتاتا ہے۔ اس کے بعد وہ دین حق قبول کر لیتا ہے اور دوبارہ موت کی نیند سو جاتا ہے۔ اس چھوٹی سی کتاب کی ترکی طباعتوں کے لیے دیکھیے ۱۱-ت، بذیل عطار۔

دوسرے گروہ کی جن کتابوں کا ذکر اوپر آچکا ہے، وہ یہ ہیں:

(۱۳) اشتر (شتر) نامہ: اس کتاب کے حصہ

اول میں مرکزی کردار پتلیاں بچانے والے ایک ترک کا ہے، جسے خدا کی ایک رمزیہ علامت کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اس کے شیخ پر سات پردے ہیں اور سات ہی اس کے مددگار ہیں۔ وہ اپنی بنائی ہوئی پتلیوں کو توڑ ڈالتا ہے اور پردے بھاڑ دیتا ہے۔ وہ اپنے مددگاروں کو تمام اطراف میں

بھیجتا ہے، لیکن خود پس پردہ رہتا ہے تاکہ اس کا راز محفوظ رہے۔ ایک دانا آدمی اس سے اس طرز عمل کی وجہ پوچھتا ہے اور جواب کے طور پر وہ اسے سات پردوں کے سامنے بھیجتا ہے۔ وہاں اسے عجیب و غریب واقعات کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے۔ جن کا مطلب رمزیہ طریقے ہی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ایک مرشد اسے کوئی واضح معلومات فراہم کیے بغیر آگے بھیجتا جاتا ہے۔ وہ ساتویں پردے تک پہنچتا ہے تو اسے حکم دیا جاتا ہے کہ کسی قبر میں سے ایک تحریر نکال کر لائے، جو ایک ریشمیں پارچے پر سبز حروف میں لکھی ہے۔ اس تحریر میں اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات، صراطِ مستقیم اور خلق اور محمد الرسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے متعلق بعض امور کا انکشاف کیا ہے۔ سربریدگی کو بار بار اللہ تک پہنچنے کا ذریعہ بتایا گیا ہے اور اس سلسلے میں کئی مرتبہ ایک عظیم مثال کے طور پر حلاج کا نام لیا گیا ہے۔ ایک پردے سے دوسرے پردے تک یہ بیکار آمد و رفت اس سفر کی یاد دلاتی ہے جو مصیبت نامہ میں ایک سالک کو عالم کائنات میں پیش آتا ہے۔ دوسرے حصے میں تقریباً تمام تر ذکر حلاج ہی کا ہے۔ سولی پر چڑھ کر وہ جنید، شیخ کبیر، ابو عبد اللہ (ابن الخفیف)، بایزید اور شبلی سے گفتگو کرتا ہے اور

[من خدایم من خدایم من خدا
فارغم از کفر و دین و از مرا
کہتا ہوا] وحدۃ الوجود کا سبق سکھاتا ہے۔ اشتر نامہ الحیات کے باوجود بہت اہم اور دلچسپ ہے اور ریاض گہرے مطالعے کا مستحق ہے۔ یہ بحرِ رمل ہے۔

(۱۴) جوہر (جواہر) الذات : یہ مثنوی اشتر نامہ کے بعد لکھی گئی، اس لیے کہ اس میں اشتر نامہ (اور مصیبت نامہ) کے بعض اقتباسات نقل کیے گئے ہیں۔ اس کتاب میں بھی مسلسل حلاج کو "فنا فی اللہ" اور "انا الحق" کی مثالی صورت کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اس میں دوسری حکایات کے علاوہ ایک کہانی یہ بھی ہے کہ حضرت علیؑ نے ایک حوض میں سرگوشی سے اسرارِ معرفت بیان کیے [کلیات فرید الدین عطار ("جواہر الذات")، لکھنؤ ۱۸۷۲ء : ۱۳۳]۔ ایک نرسل نے جو اس حوض میں آ۵ ہوا تھا اور جسے کٹ کر پائسری بنا لی گئی تھی، یہ اسرارِ فاش کر دیے۔ اس کا مثنوی مولانا جلال الدین رومی کے اٹھارہ ابتدائی اشعار سے تعلق بالکل واضح ہے۔ میرا قیاس ہے کہ یہی وہ کہانی ہے (جو نظامی کے توسط سے مداس Midas کے "گوش ہای خر" تک پہنچتی ہے اور) جس سے مولانا روم متاثر ہوئے : سعید نفیسی (ص ۱۱۳) کے خیال میں، جو اس کتاب کو ایک متأخر جعلی تصنیف قرار دیتا ہے، معاملہ اس کے برعکس ہے (Das : H. Ritter Proemium des mathnawi-i-Mawlawi، در ZDMG، ص ۹۳، ۱۶۹ تا ۱۹۶ : [شیرانی، ص ۴۷۱ تا ۵۰۰])۔ اس مثنوی میں اس نوجوان کی کہانی بھی ہے جو اپنے باپ کے ساتھ ایک بحری سفر پر روانہ ہوا۔ اس نے اپنے آپ کو خدا سمجھا تاکہ اپنے وجود کو ذات حق میں کاملاً غرق کر دینے کی غرض سے سمندر میں کود گیا۔ ایک ہم سفر نے بھی اس نوجوان کو خدا سمجھ لیا تھا۔ ایک شخص کا کسی دوسرے شخص کو خدا تسلیم کرنے کا موضوع تصانیف عطار کے گروہ دوم کی اور کتابوں میں بھی پایا جاتا ہے [دیکھیے کلیات، لکھنؤ ۱۸۷۲ء، ص ۵۲ بعد]۔ یہ کتاب تہران میں ۱۳۱۵ھ/۱۳۵۵ء میں چھپی تھی [اور لکھنؤ میں مطبوعہ کلیات میں بھی شامل ہے]۔

(۱۵) ہیلج نامہ : اشتر نامہ کے دوسرے حصے کی ایک بھونڈی سی نقل، جو بحرِ ہزج ہے۔ یہ لیتھو میں چھپی، تہران ۱۲۵۳ھ : [کلیات مطبوعہ لکھنؤ

میں بشکل میلّاج (بقول شیرانی میلّاج نامہ) شامل ہے؛ [اس مثنوی کے لیے دیکھیے شیرانی، ص ۴۷۱ بعد]۔

(۱۶) منصور نامہ، یہ بحر رمل میں ایک مختصر حکایت ہے اور اس مصرع سے شروع ہوتی ہے، ”بود منصور اے عجب شوریدہ حال“ اس میں حلاج کی شہادت کا مختصر حال بیان کیا گیا ہے [شیرانی، ص ۴۱۹]۔

(۱۷) بے سر نامہ، ایک چھوٹی سی مثنوی جس کا مرکزی خیال ”اپنے آپ کو خدا کہنا“ (من خدایم من خدایم من خدا) اور بے سر ہو کر درجہ فنا حاصل کرنا ہے۔ اس میں دوسرے گروہ کی اور مثنویوں کے اشعار بھی منقول ہیں۔ اس کا موضوع اشتر نامہ کے دوسرے حصے سے متعلق ہے۔ تہران میں ۱۳۱۹ھ میں اور لکھنؤ میں کئی بار لیتھو میں چھپی۔

تصانیف کا تیسرا گروہ (یہ مثنویات بلا شبہ کسی اور کی ہیں) :

(۱۸) مظهر العجائب حضرت علیؑ کا اعزازی لقب ہے جن کی تمجید و تحمید اس کتاب کا مقصد وحید ہے۔ اس میں حضرت علیؑ کو مرد الہی، حامل اسرار الہی، شاہ جملہ کائنات، اور سردار انبیا و ملائکہ بتایا گیا ہے اور جابجا ان کے متعلق افسانے درج ہیں۔ اس کتاب کا مصنف عطار کی کتابوں کو اپنی تصنیف بتاتا ہے اور اپنے سوانح حیات بھی نہایت تفصیل سے درج کرتا ہے جن میں نجم الدین کبریٰ سے ملاقات کا ذکر بھی ہے۔ یہ تہران میں ۱۳۲۳ھ میں لیتھو میں چھپی۔ (سعید نفیسی، ص ۱۲۶ بعد)، [شیرانی، ص ۴۳۰ تا ۴۷۱]۔

(۱۹) لسان الغیب : اسی شاعر کی ایک اور کتاب جو شیعی نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے، اس میں صاف طور پر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت

عثمانؓ سے براہت کا اظہار کیا گیا ہے۔ (دیکھیے سعید نفیسی، ص ۱۲۲ بعد)۔ یہ دونوں کتابیں ادبی لحاظ سے پست ہیں۔

چوتھے گروہ کی کتابیں (جو داخلی شہادت کی بنا پر قطعی طور پر عطار سے غلط طور پر منسوب ثابت کی جا سکتی ہیں)۔

(۲۰) خیاط نامہ : اس کے موضوع و مندرجات کے لیے دیکھیے Farid-ud-Din Attar's : E. Berthels

، *Bull. de l'Ac. des Sc. de L'URSS* در *Khayyāt Nama*، *Classe des Humanités*، ۱۹۲۹ء، ص ۲۰۱ تا ۲۱۴۔ حاجی خلیفہ نے اس کتاب کو ایک شخص موسوم بہ خیاط کاشانی سے منسوب کیا ہے، Berthels اسے مستند سمجھتا ہے۔ [دیکھیے شیرانی، ص ۴۲۷]۔

(۲۱) وصلت نامہ : شاعر ایک شخص بہلول نامی ہے، (دیکھیے سعید نفیسی، ص ۱۳۱ بعد)، [شیرانی، ص ۴۱۰]۔

(۲۲) کنز الاسرار (کنز البحر = ترجمۃ الاحادیث) مؤلفہ ۵۶۹۹ / ۱۲۹۹ - ۱۳۰۰ء، *Philologica X*، ص ۱۵۷، (سعید نفیسی، ص ۱۲۰)؛ [شیرانی : (تنقید شعر العجم، ص ۴۱۸) پر شاعر کا نام تربتی بتایا گیا ہے اور تاریخ تصنیف ۵۷۹۹]۔

(۲۳) مفتاح الفتوح : سنہ تصنیف ۵۶۸۸ / ۱۲۸۹ - ۱۲۹۰ء، دوسرے مخطوطات کی رو سے ۵۵۸۷ / ۱۱۹۱ - ۱۱۹۲ء، مصنف زنجان کا کوئی شخص ہے۔ *Philologica X*، ص ۱۵۷، سعید نفیسی، ص ۱۲۷ - ۱۲۸، [شیرانی، ص ۴۰۷]۔

(۲۴) وصیت نامہ : سنہ تصنیف ۵۸۵۰ / ۱۲۴۶ - ۱۲۴۷ء، *Philologica X*، ص ۱۵۸ [نسخہ کپور تھلہ میں تاریخ ۵۸۵۲ دی ہے؛ تنقید شعر العجم، ص ۴۳۰]۔

(۲۵) کنز الحقائق : ایک شہزادے موسوم بہ ’نیکو غازی‘ کی مدح و ثنا پر مشتمل ہے، اس

شرح المفصل ۸: ۸۸ تا ۱۰۶)۔ عطف دو قسم کے ہیں اور دونوں ایک دوسرے سے نمایاں اور ممیز ہیں: ”عطف النسق“ یا صحیح معنوں میں عطف اور ”عطف البیان“۔

۱۔ سادہ باہمی ربط و ارتباط (عطف النسق) کا مفہوم یہ ہے، کہ کسی لفظ کو اس کے لفظ ما قبل کے ساتھ دس حروف عطف میں سے کسی ایک کے ذریعے ملا دیا جائے۔ مثلاً قَامَ زَيْدٌ وَعَمْرُو۔ حروف عطف (العواطف) ایک دوسرے سے اپنی قوت ارتباط کی مقدار کے حساب سے ممیز ہوتے ہیں: واو صرف باہمی ربط و تعلق کے لیے استعمال ہوتا ہے (للمجم)؛ ف، ثم اور حتی، تفوق و تتبع کو ظاہر کرتے ہیں (للترتیب)، ”او“، ”اما“ اور ام سے ان دونوں اصطلاحوں کے مابین رد و بدل کا اظہار ہوتا ہے (لتعلیق الحكم باحد المذكورین)، اور لا، بل، یا (للاختلاف)۔ عطف، ایک لفظ کو دوسرے لفظ سے بھی ملا سکتا ہے، (مفرد علی مفرد) اور ایک جملے کو دوسرے جملے سے بھی (جملة علی جملة) ابن یعیش (شرح المفصل ۸: ۸۸) بعد کے قول کے مطابق نسق کوئی نحو یوں کی مصطلحات میں سے ہے، اور عطف بصری نحو یوں کی۔

۲۔ تشریحی یا توضیحی ربط و تعلق (عطف البیان) ایک قسم کا الحاق (apposition) ہے جو بہر حال صفت نہیں ہو سکتا۔ اور جو بدل کے برعکس اپنے ماقبل کی وضاحت کرتا ہے، (موضح لمتبوعه) مثلاً ”جا، اخوک زید“ یا ”اقسم بالله ابو حفص عمر“ [یعنی میں ابو حفص عمر خدا کی قسم کھاتا ہوں] اس لحاظ سے ”عطف بیان“ کا وہی مصرف ہے جو ”وهو“ کا۔

عطف کی دونوں قسموں میں دوسرا لفظ المعطوف کہلاتا ہے۔ اور پہلا المعطوف علیہ۔

شہزادے کے نام کے متعلق جو ممکن ہے محرف ہو، دیکھیے سعید نفیسی، ص ۱۲۱: رٹر Ritter: Philologica X، ص ۱۵۸۔ [اس مثنوی کے لیے دیکھیے شیرانی، ص ۴۰۴۔ بعد۔ بعض نسخوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مثنوی پہلوان محمود خوارزمی کی تصنیف ہے] چار دوسری غلط طور پر منسوب تصانیف کے متعلق (دیکھیے سعید نفیسی، ص ۱۵۴)۔

مآخذ: علاوہ ان کتابوں کے جن کا ذکر متن میں کیا گیا ہے دیکھیے [(۱) حافظ محمود شیرانی: تنقید شعر المعجم، دہلی ۱۹۴۲ء، ص ۲۵۳ تا ۵۰۵]؛ (۲) میرزا محمد قزوینی: ای۔ جی۔ براؤن کی طبع تذکرۃ الاولیاء کا دیباچہ؛ (۳) H. Ritter: Philologica X، در ۲۵، ۱۹۳۹ء، ص ۱۳۴ تا ۱۷۳؛ (۴) وہی مصنف، در ووات (ان تینوں مقالوں میں منظر العجائب کو اصلی تسلیم کر کے اسے سوانحی مواد کے مآخذ کے طور پر استعمال کیا گیا ہے)؛ (۵) سعید نفیسی: جستجو در احوال و آثار فرید الدین عطار نیشاپوری، تہران ۱۳۲۰؛ [(۶) کلیات عطار، نسخہ دانش گاہ پنجاب، نوشتہ ۵۸۵ء] ان کے علاوہ تواریخ ادبیات اور مخطوطات کی فہرستوں سے رجوع کیا جاسکتا ہے۔

(II. RITTER)

• **عطف:** (لفظی معنی میلان، جھکاؤ، تعلق) عربی زبان کی حرف و نحو کی ایک اصطلاح ہے۔ دو مفرد لفظوں کو (یا دو جملوں کو) جو یکے بعد دیگرے آئیں، کسی حرف کے ذریعے مربوط کر دینے کا نام عطف ہے۔ جو مفرد لفظ یا جملہ پہلے واقع ہوتا ہے، اسے ”معطوف علیہ“ اور جو بعد میں آتا ہے، اسے ”معطوف“ کہتے ہیں اور جس حرف کے ذریعے یہ ربط یا تعلق قائم ہو، اسے ”حرف عطف“ کہتے ہیں، مثلاً حَامِدٌ وَ خَالِدٌ (حامد اور خالد) میں حامد معطوف علیہ، واو حرف عطف اور خالد معطوف ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن یعیش:

جان ہیں - عظمت کے خاص موضوع عورت کی یکسی، گھریلو زندگی کی روزمرہ باتیں، مناظر فطرت، حب وطن اور معاشرت کے مختلف پہلو ہیں - چنانچہ ان کے بہترین گیتوں میں:

”مجھے پیت کا یاں کوئی بھل نہ ملا“

”مرے حسن کے لیے کیوں مزے“

”وہ ہوں پھول جسکا پھل نہیں ہے“

وغیرہ شامل ہیں - ان میں کم و بیش شاعری کے وہ سب اجزا موجود ہیں جن پر عظمت نے زور دیا ہے؛ خاص طور پر پہلا گیت ان کی شاعری کی معراج ہے - تاہم شاعری کے بارے میں ان کے وسیع نقطہ نظر اور اس میں گونا گوں تجربات کے باوجود معنوی اعتبار سے ان کا میدان سخن کچھ زیادہ وسیع نہ تھا لیکن اس کی حدیں بھی ان کے فنی مقصد ہی نے معین کی تھیں، اس لیے ان کے گیتوں میں توازن ہے اور ان کا لب و لہجہ کہیں بھی تلخ نہیں ہونے پاتا۔

عظمت کے مزاحیہ مضامین کو اپنی نوعیت کے لحاظ سے اردو میں بہت اہمیت حاصل ہے اور یہی ان مضامین کا سب سے اہم پہلو بھی ہے - ان میں انہوں نے مغربی ادب کے طنز و مزاح اور خوش طبعی کو سامنے رکھ کر اردو ادب کو ایک نئی صنف سے روشناس کرانے کی کوشش کی ہے، لیکن ان کی نثر میں توازن اور دلکشی نہیں، البتہ دلی کا معاورہ کہیں کہیں ضرور چمک اٹھتا ہے۔

تاحال ان کی مندرجہ ذیل تصانیف شائع ہو چکی ہیں:

- (۱) سربلے بول - (مجموعہ نظم) مطبوعہ اعظم سٹیم پریس، حیدر آباد دکن ۱۹۴۰ء، وہی کتاب بہ اضافہ و ترمیم (سنہ طباعت ندارد)؛
- (۲) مضامین عظمت حصہ اول و دوم۔
- (۳) ”من چلے“ مطبوعہ نقیب پریس، بداؤن

۱۹۲۰ء۔

نقوش اولین انہیں انگریز شعرا کے کلام اور ہندی عروض میں نظر آئے تھے - ان کی رائے میں اردو شاعروں کو انگریزوں کی طرح اپنے سانچے اپنے اپنے خیالات کی مناسبت سے تیار کرنے چاہییں، اور اردو عروض کی بنیاد مطالعے اور تجربے کے بعد ہندی ہنگل پر رکھنا چاہیے - عربی کی جو بحرین اس کے مطابق نکلیں، انہیں برقرار رکھا جائے اور انگریزی عروض کے ان اصولوں پر جو آزادی کی جان ہیں، اردو کا نیا عروض مرتب کیا جائے - آج اردو نظم کی ہیئت میں جو نئے تجربات کیے جا رہے ہیں، ان کا سہرا انہیں کے سر ہے - ”دراصل اردو نظم کا موجودہ دور صوری اعتبار سے عظمت ہی کا دور ہے“ (مسعود حسین خان) - حالی کے بعد ادب میں یوں تو کئی ارباب نقد و نظر پیدا ہوئے لیکن حالی اور ٹی - ایس - ایلٹ کی سی خالص عملی نوعیت کی تنقید (Workshop Criticism) ”انہیں کے حصے میں آئی، اس لیے وہی حالی کے صحیح جانشین بھی تھے“۔

عظمت نے اپنے تنقیدی خیالات پر عمل کرتے ہوئے جدید شاعری کے چند گراں قدر نمونے بھی پیش کیے ہیں - ان میں کچھ انگریز شعرا کی نظموں کے ترجمے ہیں اور کچھ طبع زاد نظمیں - ترجموں میں وہ کہیں کہیں کامیاب ضرور ہوئے ہیں لیکن ان سب کی حیثیت، بقول آل احمد سرور، ایک قسم کی ذہنی مشق کی سی ہے - اصل میں اعلیٰ درجے کی شاعری کا ترجمہ ممکن نہیں، کیونکہ اس کی جان الفاظ ہوتے ہیں، جن میں احساسات اور تلازمات کی ایک دنیا آباد ہوتی ہے، اور جو گونا گوں مفاہیم کے حامل ہوتے ہیں - انہیں کسی اور زبان میں منتقل کرنے کی کوشش عبث ہے - چنانچہ یہی بات عظمت کی بہت سی طبع زاد نظموں پر صادق آتی ہے - ماحول کی بوباس ترنم، اردو میں ہندی کا بیوند اور ”ہلکے میٹھے سکھ دکھ“ ان نظموں کی

مہارت حاصل کر لی۔ تعلیم کی تکمیل کے تھوڑے ہی دن بعد وہ اسی مدرسے میں مدرس ہو گیا۔ آخری پیشوا باجی راؤ ثانی کے لیے پالک بیٹے نانا صاحب کی استدعا پر وہ اس کے اتالیق اور انگریزی زبان کے میر منشی کے طور پر پیشوا کی ذاتی ملازمت میں منسلک ہو گیا۔ تھوڑے ہی دنوں میں نانا صاحب اس پر ایسا مہربان ہوا کہ اسے اپنا سیاسی مشیر مقرر کر لیا۔ ۱۸۵۱ء میں باجی راؤ ثانی کی وفات کے بعد نانا صاحب اس کے خطاب، وظیفے اور جاگیر کا وارث قرار پایا، لیکن ہندوستان کے گورنر جنرل لارڈ ڈلہوزی Dalhousie نے اس کا وظیفہ بند کر دیا اور اسے پیشوا کا وارث تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس پر عظیم اللہ خان نے اپنے آقا کی طرف سے ایک عرصہداشت تیار کی اور ۱۸۵۲ء میں برطانوی حکام کی خدمت میں پیش کی، لیکن ایسٹ انڈیا کمپنی کی مجلس انتظامیہ نے اسے مسترد کر دیا۔ ۱۸۵۳ء میں عظیم اللہ خان نانا صاحب کے مقدمے میں خود وکالت کرنے کے لیے انگلستان روانہ ہو گیا۔ یہاں وہ اپنے مقصد میں تو ناکام رہا، لیکن اپنی سحر آفریں شخصیت کی وجہ سے اس نے وہاں کی بہت سی خواتین کے دلوں میں گھر کر لیا، جو ۱۸۵۵ء میں اس کے ہندوستان واپس آ جانے کے بعد تک برابر خط لکھتی رہیں۔ یہ خطوط (*The Indian Prince and the English*) "Press" اور "Love Letters" بعد میں دو جلدوں میں چھاپ کر شائع کیے گئے تھے، مگر جلد ہی ان کی اشاعت ممنوع قرار دے دی گئی (Trevelyan، ص ۵۹)۔ انگلستان سے واپسی کے دوران میں عظیم اللہ خان پیرس، قسطنطنیہ اور سباسٹوپول Sebestopol بھی گیا اور اس نے کریمیا کا میدان جنگ بھی دیکھا (*My Diary in India* : Russer، لنڈن، ۱۸۶۰ء، ص ۱۶۵ تا ۱۶۷)۔

(۴) روح جاپان۔ سر راس مسعود کے سفر نامہ جاپان کا ترجمہ، مطبوعہ دکن ۱۳۴۵ھ۔
(۵) تمثیل شاعر کا ڈراما کسی رسالے ہی میں شائع ہوئی تھی: کتابی صورت میں نہیں چھپی۔
مآخذ: (۱) مسعود، حسین خان: قیام عروض اور عظمت اللہ خان، (مقالہ)؛ (۲) سربلی بول، طبع ثانی ص ۲۷ تا ۴۷؛ (۳) ریاض الدین: شعلہ مستعجل (مقالہ) وہی کتاب، ص ۵ تا ۶۶؛ (۴) علی اسد: خط بنام سید ذاکر اعجاز، ۲ فروری ۱۹۶۰ء؛ (۵) سرور، آل احمد: (۶) نئے اور پرانے چراغ، بار سوم، لکھنؤ ۱۹۵۵ء، ص ۳۴۹ تا ۳۶۳؛ (۷) تنقیدی اشارے، بار دوم، لکھنؤ ۱۹۴۹ء، ص ۱۹۳ تا ۱۹۴؛ (۸) نصیر الدین ہاشمی: دکن میں اردو، بار سوم ۱۹۳۶ء، ص ۳۴۳۔
(سید ذاکر اعجاز)

عظیم: رک بد الاسماء الحسنی۔

عظیم اللہ خان: عظیم اللہ خان کو برصغیر پاکستان و ہند میں ۱۸۵۷ء کے سیاسی تلاطم کا (جو "غدر" کے نام سے مشہور ہے) روح و رواں بتایا جاتا ہے۔ وہ ایک غریب پٹھان خاندان سے تعلق رکھتا تھا جو ۱۸۳۷-۱۸۳۸ء کے مشہور قحط سے بہت عرصہ پیشتر کانپور میں آباد ہو گیا تھا (*A History of* : George Dumber، *India from the Earliest Times to the Present Day* لنڈن ۱۹۴۳ء، ۲: ۴۸۳)۔ وہ یتیم رہ گیا اور ایک عیسائی پادری نے اسے فاقہ کشی کی موت سے بچایا۔ اس نے اپنی زندگی کا آغاز کانپور کے ایک اینگلو انڈین گھرانے میں "خدمت گار" کی حیثیت سے کیا (*The story of Cawnpore* : Mowbray Thompson، لنڈن ۱۸۵۹ء، ص ۵۴، *Cawnpore* : G. O. Trevelyan، لنڈن ۱۹۰۷ء، ص ۵۸)۔ ان لوگوں نے اسے ایک مدرسے میں داخل کرا دیا، جہاں اس نے انگریزی اور فرانسیسی زبانیں سیکھ لیں اور دونوں میں اعلیٰ

انگلستان کے اس بے نتیجہ سفر کے بعد عظیم اللہ خان نے اب نانا صاحب کو اس پر آمادہ کیا کہ ہندوستان میں اچانک بغاوت کر کے انگریزی حکومت کا تختہ الٹ دیا جائے۔ اسی مقصد کو ذہن میں رکھ کر اس نے ۱۸۵۷ء کے شروع میں نانا صاحب کی معیت میں شمالی ہند کی بہت سی فوجی چھاؤنیوں میں گشت کی، لیکن اسے اپنے مقصد میں بہت ہی کم کامیابی نصیب ہوئی۔ ہندوستان کے بعض والیان ریاست نے ان قاصدوں سے جو عظیم اللہ خان کی تحریک پر نانا صاحب کی طرف سے بھیجے گئے تھے، امداد کے جھوٹے وعدے کر لیے۔ عظیم اللہ خان بذات خود لٹی لڑائیوں میں، جو آگے چل کر نانا صاحب نے انگریزوں سے لڑیں اور جن میں اس نے شکست کھائی، شریک رہا۔ ذوالقعدہ تا ذوالحجہ ۱۲۷۳ھ / جولائی ۱۸۵۷ء میں بیٹھور کی تسخیر کے بعد، جو کانپور کے قریب نانا صاحب کا خاص گڑھ تھا، وہ نظروں سے ایسا غائب ہوا کہ پھر اس کا کچھ پتا نہ چلا۔ کہتے ہیں کہ وہ ربیع الآخر ۱۲۷۶ھ / اکتوبر ۱۸۵۹ء میں بھٹوال (نیپال) کے مقام پر، جہاں اس نے دوسرے رہنماؤں بغاوت کے ساتھ بھاگ کر پناہ لی تھی، وفات پا گیا، لیکن جس طرح اس کی ابتدا کا کچھ صحیح پتا نہیں، اسی طرح اس کا انجام بھی گمنامی میں مستور ہے۔

مآخذ: (۱) J. W. Kaye : *A History of*

the Sepoy war in India، لندن ۱۸۷۰ء، ۱: ۱۰۹۔

(۲) G. B. Malleson : *History of the Indian Mutiny*، لندن ۱۸۷۹ء، ۲:

۲۵۱، ۲۵۲ و بعد اشاریہ: (۳) Lord Roberts : *Forty-one Years in India*، لندن ۱۸۹۷ء، ۱: ۲۹۳۔

(۴) V. D. Savarkar : *The Indian War of Independence, 1857*، بمبئی ۱۹۲۷ء، ۲۸-۲۹: (۵) غلام رسول مہر: ۱۸۵۷ء کے مجاہد،

ص ۲۸-۲۹: (۵) غلام رسول مہر: ۱۸۵۷ء کے مجاہد،

ص ۲۸-۲۹: (۵) غلام رسول مہر: ۱۸۵۷ء کے مجاہد،

ص ۲۸-۲۹: (۵) غلام رسول مہر: ۱۸۵۷ء کے مجاہد،

ص ۲۸-۲۹: (۵) غلام رسول مہر: ۱۸۵۷ء کے مجاہد،

ص ۲۸-۲۹: (۵) غلام رسول مہر: ۱۸۵۷ء کے مجاہد،

ص ۲۸-۲۹: (۵) غلام رسول مہر: ۱۸۵۷ء کے مجاہد،

ص ۲۸-۲۹: (۵) غلام رسول مہر: ۱۸۵۷ء کے مجاہد،

ص ۲۸-۲۹: (۵) غلام رسول مہر: ۱۸۵۷ء کے مجاہد،

ص ۲۸-۲۹: (۵) غلام رسول مہر: ۱۸۵۷ء کے مجاہد،

لاہور ۱۹۵۷ء، ص ۳ تا ۶: (۶) انتظام اللہ شہابی، مشاہیر جنگ آزادی، کراچی ۱۹۵۷ء، ص ۱۵۳ تا ۱۶۰: (۷) سید لطف اللہ: *The Man Behind the War of Independence, 1857*، کراچی ۱۹۵۷ء: (۸) *The Sepoy Mutiny and Revolt*، R. C. Majumdar : 1857، کلکتہ ۱۹۵۷ء، ص ۱۶۳، ۱۶۵ و اشاریہ: (۹) *A Personal Narrative of the Outbreak and Massacre at Cawnpore*، W. J. Shepherd : 1857، کلکتہ ۱۹۵۷ء، ص ۱۶۳، ۱۶۵ و اشاریہ: (۱۰) W. Forbes Mitchel : *Reminiscences of the Great Mutiny*، لندن ۱۸۹۳ء، بعد اشاریہ: (۱۱) M. R. Gubbin : *An Account of the Mutinies in Oudh*، لندن ۱۸۵۲ء، ص ۳۲: (۱۲) *Eighteen Fifty-Seven*، Surendra Nath Sen : دہلی ۱۹۵۷ء، ص ۱۲۶ تا ۱۲۹، ۱۳۸، ۱۴۵، ۱۵۰، ۳۶۸، ۳۶۸ (اس کتاب میں ایک نہایت مبسوط فہرست مآخذ بھی شامل ہے): (۱۳) *Letters : Roberts*، written during the Indian Mutiny، لندن ۱۹۲۳ء، ص ۱۲۰۔

(ابو سعید بزمی انصاری)

العظیمی: محمد بن علی بن محمد ابو عبد اللہ

التنوخی، المعروف به العظیمی (۵۴۸۳ھ / ۱۰۹۰ء تا بعد از ۵۵۵۶ھ / ۱۱۶۱ء)، حلب کا ایک وقائع نگار۔ اس کی تصنیف کردہ ایک مبسوط لیکن خشک عالمی تاریخ، جو بیشتر شام سے متعلق ۵۵۳۸ھ / ۱۱۴۳ء تا ۱۱۴۴ء تک کے حالات پر مشتمل ہے، ہم تک پہنچی ہے۔ راقم نے اسے (از ۵۴۵۵ھ / ۱۰۶۳ء) JA (۱۹۳۸ء، ص ۳۵۳ تا ۳۵۸) میں شائع کیا ہے۔ اس کے علاوہ، اس نے ایک بڑی "تاریخ حلب" تالیف کی، جس سے خاص طور پر کمال الدین بن العدیم اور ابن ابی طیب نے بکثرت استفادہ کیا ہے (مؤخر الذکر نے ۵۵۵۶ھ / ۱۱۶۱ء تک)۔ العظیمی کی کتاب کے جو حصے محفوظ رہ گئے ہیں، ان کی دلچسپی اتنی ان کی ذاتی

قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ؟ وَ إِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٍّ أَمِينٌ (= بولا ایک دیو جنوں میں سے، میں لائے دیتا ہوں وہ تجھ کو پہلے اس سے کہ تو اٹھے اپنی جگہ سے اور میں، اس پر زور آور ہوں معتبر ۲۷ [النمل]: ۳۹): چنانچہ اس لفظ کا استعمال خاص طور پر جن کے لیے ہونے لگا ہے، لیکن جیسا کہ ظاہر ہے، ابتدا میں یہ ایک عام اسم صفت تھا، لہذا اس آیت قرآنی کا ترجمہ ”ایک قوی جن“ بھی ہو سکتا ہے، اسی طرح رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دو حدیثوں میں بھی ”عَفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ“ آیا ہے (الدیلمی: حیاة الحیوان، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۱: ۱۷۹، ص ۱۵، بعد و ۲: ۱۰۴، ص ۲۲، بعد، بذیل مادۃ جن: عفریت)۔ بہر کیف یہ لفظ جلد ہی جن کا مرادف ہو گیا اور بالخصوص ایک ایسے جن کا جس میں شیطانی اور خبیثانہ عناصر زیادہ موجود ہوں، اسی لیے امام راغب (مفردات، ص ۳۹۳) نے لکھا ہے کہ عفریت کا لفظ انسانوں کے لیے استعارۃ استعمال ہوتا ہے، حتیٰ کہ الطبری (تفسیر، ۱۹: ۹۳) نے بھی اس لفظ کا مفہوم بظاہر جن تک ہی محدود رکھا ہے۔ بایں ہمہ عفریت سے جنوں کی کوئی خاص جماعت، مثلاً غول [رک باں]، مراد نہیں لی جاتی تھی۔ اس کے مقابلے میں جنوں کی اصناف کے لیے دیکھیے آکام المرجان (ص ۱۷، بعد) و الفہرست (ص ۳۰۹، س ۲۱)، جہاں جن اور شیطان دونوں کے لیے عفریت ایک عام نام کے طور پر آیا ہے، حتیٰ کہ اس کا خصوصیت کے معنوں میں جو مفہوم خصوصی ہے وہ بھی نظروں سے اوجھل ہو چکا ہے۔ الف لیلة و الیلة (دیکھیے Galland کا مخطوطہ، جس کا تعلق چودھویں صدی عیسوی سے ہے؛ دوسرے شیخ کی کہانی، ساتویں رات) میں ایک مخیر مسلم خاتون کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ ”عفریتہ جنیۃ میں تبدیل ہو گئی“

خوبی میں مضمر نہیں ہے، جتنی اس حقیقت میں کہ یہی وہ متون ہیں جو شمالی شام کی تاریخ کی کتابوں کی اس عام تباہی سے بچ گئے جس سے پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے وسط اور پھر چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی میں یہ ملک دو چار ہوا۔ اس طرح ان اجزا کی بدولت ہم ایک حد تک اس قابل ہو جاتے ہیں کہ بعد کی صدی کی ان بڑی تصانیف پر نقادانہ نظر ڈال سکیں جن پر ہم اس عہد کی تاریخ کے لیے اعتماد کرتے ہیں، کیونکہ یہ اجزا ہمیں ان متاخر تصانیف کے مآخذ سے قریب تر کر دیتے ہیں اور اس عرصے میں شام کی اخلاقی اور معاشرتی فضا میں جو تغیرات ہو گئے تھے، ان کے پیش نظر اس قسم کا جائزہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) مکرمین خلیل (بنانچ): ۱۲ عصر تاریخ لری و مؤرخ عظمی، ذرا یکنجی تورک تاریخ کانگریسی نشریاتی، ۱۹۳۷ء؛ (۲) Cl. Cahen: مذکورہ بالا تالیف کا مقدمہ و La Syrie du Nord à l'époque des Croisades، ص ۳۲، ۳۳۔ (CL. CAHEN)

• عَفَّار: [= عفر]؛ رَکْ بِهِ دَقْلًی۔

• عَفْرِیت: عام تشریحات کی روشنی میں اس سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے حریف پر غلبہ پا کر اسے خاک (عفر) میں ملا دے جو معاملات کو کامیابی سے انجام تک پہنچا دے (مبالغ): لہذا اس سے مراد وہ شخص ہے جو مخاصمانہ معنوں میں قوی، بد اور عیاری ہو (الزمخشری اور البیضاوی، تفسیر ۲۷ [النمل]: ۳۹؛ لسان، ۶: ۲۶۳، ص ۱، بعد و ۱۴، بعد؛ الحریری: [مقامات]، طبع De Sacy، بار دوم، ص ۳۵۵)۔ ایک قدیم اور مستند حیثیت سے قرآن مجید میں یہ صرف ایک مقام پر آیا ہے: (قَالَ عَفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ اَنَا اَتِيكَ بِهِ

عفرین کو موجودہ بیلانہ (Bellane) صلیبی محاربین کی زبان میں "Ford of the Baleine" کے قریب ایک پایاب جگہ سے پار کرتی ہے۔ عہد اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اس کا دفاع جنوب کی جانب تیزین، ارتاح اور عیم کے چھوٹے چھوٹے قلعے کرتے تھے اور صلیبی جنگوں کے زمانے سے حارم [رك باں] کا قلعہ، جو دریائے عاصی کے قریب واقع تھا۔ دوسری سڑکیں، جو نسبتاً زیادہ شمال کی جانب تھیں، درۂ عزاز پر گردطاغ پار کرنے کے بعد نکلتی تھیں اور عفرین ندی کو یا تو قیبار (اب عفرین) کے پل پر سے یا اس سے مزید اوپر کو اس علاقے کے قدیم دارالحکومت قورص (Cyrrhus) کے نیچے سے پار کرتی تھیں۔ نئے دارالحکومت عزاز (عفرین کے اصلی طاس کے باہر) اور راوندان تھے۔ مؤخر الذکر کے بڑے اہم کھنڈر ابھی تک عفرین کے ایک منبع کے نزدیک محفوظ ہیں۔ اس طرح وادی عفرین اسلام کے قدیم زمانے میں عواصم [رك باں] کے عسکری ضلع کے مغربی حصے میں طولا مواصلات کے سب سے بڑے خط کا کام دیتی تھی۔ بوزنطیوں نے چوتھی۔ پانچویں صدی ہجری / دسویں۔ گیارہویں صدی عیسوی میں اور صلیبی محاربین نے چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی کے نصف اول میں اسے عارضی طور پر مسلمانوں سے چھین لیا تھا۔ آج کل یہ وادی ترکیہ اور شام کی درمیانی سرحد کے آر پار واقع ہے۔

مآخذ: شمالی شام کے جغرافیے پر قرون وسطیٰ کی سب سے بڑی تصنیف ہے: (۱) ابن شداد: الأعلاق الخطیرة فی ذکر امراء الشام والجزيرة، جزوی Ledit، در مشرق، ۱۹۳۵ء۔ مکمل طبع (شمالی شام کے لیے) از D. Sourdel، عنقریب شائع ہوگی؛ جدید تصنیفات: (۲) R. Dussaud: Topographie historique de La Syrie، ۱۹۲۷ء؛ Die Ostgrenze des byzanti-: E. Honigmann (۴)

(صارت عفریتہ جنیۃ)۔ مصر میں یہ لفظ اس شخص کے بھوت کے لیے بھی استعمال ہونے لگا ہے جسے قتل کر دیا گیا ہو یا جو اذیت ناک موت مرا ہو (Lane: Spoken: Willmore: ۱۰، باب ۱۰، Modern Egyptians، Arabic of Egypt، بار دوم، ص ۳۷۱ بعد: "نیۃ سلیمۃ"، در: Harems et Musulmanes، Two years residence: St. John: ۱۴، باب ۱۴، d'Égypte، in a Levantine family، باب ۲۰)۔ یہ لفظ ایک متشدد اور طاقتور انسان کے معنوں میں بھی باقی ہے، مثلاً قاہرہ میں حارة العفریت اس محلے کو کہتے ہیں جہاں کسی زمانے میں ایک "حرامی" [چور، ڈاکو] رہا کرتا تھا، لیکن آج کل اس کا استعمال عام طور پر ایک قوی، بد اور عیار جن کے معنوں میں ہوتا ہے۔

مآخذ: من میں مندرجہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے

(۱) Doyz، تکملہ، ۲: ۱۴۳ اور (۲) Fleischer:

Kleinere Schriften، ۲: ۶۳۰۔

(D. B. MACDONALD)

عفرین: دریائے العاصی [رك باں] (The Orontes)

کا اہم دایاں معاون، جو نہر یاغرا (مراد پاشا) سے جھیل انطاکیہ میں اور نہر الاسود (قبرہ صو) سے عمک میں ملنے کے بعد دریائے مذکور تک پہنچتا ہے۔ اس کی جبل سمان اور گرد طاغ کے درمیان کی وسیع وادی قرون وسطیٰ میں علاقہ جوہہ کہلاتی تھی۔ اس وادی کی اہمیت یہاں سے گزرنے والی شاہراہ کی وجہ سے تھی جو انطاکیہ کو اندرون شام سے اور بالائی فرات کے اضلاع اور ان سڑکوں سے ملاتی تھی جو کلیکیا Cilicia اور ایشیائے کوچک سے نکل کر حلب کی جانب جاتی تھیں۔ ان میں سے ایک سڑک بغراس [رك باں] کی تنگ گھاٹی پر امانوس Amanus سے گزرنے کے بعد اور جھیل انطاکیہ کے کنارے کے ساتھ ساتھ جاتے ہوئے

مآخذ: (۱) داؤد الأنطاکی: تذکرہ، قاہرہ ۱۹۳۵ء،
 ۱: ۲۲۸؛ (۲) ابن العوام: الفلاحۃ، مترجمہ Clément-
 Mullet، ۲/ب: ۲۶۵؛ (۳) ابن البیطار: جامع، بولاق
 ۱۲۹۱ء: ۳ تا ۱۲۸؛ (۴) القلقشندی: صبح الأعشی،
 ۲: ۴۶۳ تا ۴۶۶؛ (۵) القزوينی، طبع Wüstenfeld، ۱:
 ۲۵۹؛ (۶) I. Löw: Aram Pflanzennamen، بمعد
 اشاریہ؛ (۷) وہی مصنف: Die Flora der Juden، ۱:
 ۶۳۱ تا ۶۳۱؛ (۸) ابن میمون القرطبی: شرح اسماء العقار،
 طبع Meyerhof، شمارہ ۲۹۵؛ (۹) M. Steinschneider،
 در IVZKM، ۱۸۹۸ء، ص ۲۲۰؛ (۱۰) تحفة الاحباب،
 طبع Colin و Renaud، شمارہ ۳۰۹۔

(L. KOPF)

- العَفْو: رَكَ به الاسماء الحسنی.
- عَفِيف الدِّين التِّلْمَسَانِي: رَكَ به التِّلْمَسَانِي.
- عَقَائِد: رَكَ به عقیدہ؛ نیز علم (علم العقائد).
- عقاب: (ع)، سزا، بدلہ؛ بالخصوص وہ سزا جو گنہگار کو مرنے کے بعد خدا کی طرف سے بھگتنا پڑے گی (قرآن مجید میں یہ لفظ اکثر انہیں معنوں میں استعمال ہوا ہے (رَكَ به قبر: عذاب قبر؛ نیز دیکھیے تھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، ص ۹۴۷)۔

(THE. W. JUYNBOLL)

- عقاب: Eagle؛ پرندوں کا بادشاہ۔ القزوينی اور الدمیری اس کی عادات و اطوار کے بارے میں کئی قابل توجہ باتیں بیان کرتے ہیں۔ بقول الدمیری عقاب سیاہ، بھورے، سبزی مائل، اور سفید رنگ کے ہوتے ہیں، جن میں سے بعض اپنا آشیانہ پہاڑوں میں، بعض صحراؤں میں یا گھنے جنگلوں میں اور شہروں کے قرب و جوار میں بناتے ہیں (یہاں یقیناً گدہ سے التباس ہو گیا ہے اور اسی طرح اس بیان میں کہ وہ فوجوں کے ساتھ ساتھ رہتے ہیں اور لاشوں کو کھا جاتے ہیں)۔ عقاب صرف چھوٹے چھوٹے

nischen Reiches برسلز ۱۹۳۵؛ (۵) Cl. Cahen: La Syrie de Nord à l'époque des Croisades Histoire de la dynastie: M. Canard، ۱۹۳۰ء؛ (۶) des Hamunides، ج ۱، الجزائر ۱۹۵۱ء۔ ان میں کوئی کتاب بھی سہد عثمانیہ اور عصر جدید سے بحث نہیں کرتی۔ ان کے لیے دیکھیے (۷) Syrie-Palestine: Guide Bleu؛ طبعی جغرافیہ کے لیے دیکھیے (۸) L'Afrin, étude hydrologique: S. Mazloum، ۱۹۳۹ء۔

(CL. CAHEN)

* عَفْص: عرب مصنفین اس سے بلوط [مازو کا پیڑ] یا اسی قسم کے کسی اور درخت کا پھل یا خود درخت مراد لیتے ہیں، لیکن حقیقت میں یہ مازو (Gall)، وہ رطوبت ہے جو مختلف کیڑوں کے نیش سے بعض درختوں اور جھاڑیوں سے خارج ہو کر یہ شکل اختیار کر لیتی ہے۔ بہر حال عربی اصطلاح غالباً خصوصیت سے بلوط کے مازو کے لیے استعمال ہوتی تھی؛ چنانچہ وثوق سے یہ کہا جاتا تھا کہ عَفْص اور بلوط کے بیج (acom) یا تو یک وقت نکلتے ہیں یا باری باری۔

ازمنہ وسطی کے عربی علم طب میں مازو آنتوں کو سکڑنے والی دوا کے طور پر نیز جلدی امراض کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا تھا کہ عَفْص مسوڑوں کو مضبوط کرنے اور دانتوں کو کھڑا لگنے سے محفوظ رکھنے کے لیے بھی کارآمد ہے۔ مختلف نسخوں میں زیادہ تر سفوف بنا کر یا سرکے یا شراب میں ابال کر اس دوا کو داخلی اور خارجی دونوں طرح استعمال میں لایا جاتا ہے۔ سیاہ خضاب یا روشنائی بنانے کے نسخے میں ایک اہم جزو کے طور پر اس کے استعمال کا ذکر اکثر آیا ہے۔ القلقشندی نے روشنائی بنانے کے نسخے بھی لکھے ہیں۔

کہ شام کو یمن میں ہوں۔ وہ اپنے آشیانے بلند اور سیدھی پہاڑیوں کے پہلو میں بناتے ہیں، بچے [فطری طور پر] یہ جانتے ہیں کہ انہیں ادھر ادھر حرکت نہیں کرنی چاہیے ورنہ وہ گر کر ہلاک ہو جائیں گے، لیکن جیسے ہی ان کے پر نکل آتے ہیں وہ بہت اچھی طرح اڑنے لگتے ہیں۔

سنگ عقاب کو عقاب ہندوستان سے لاتا ہے اور اپنے آشیانے میں رکھ دیتا ہے تا کہ مادہ زیادہ آسانی سے انڈے دے سکے۔ یہ ایک ایسا پتھر ہے جو ایک اور پتھر میں بند ہوتا ہے جس کے اندر سے اس کے بچنے کی آواز سنائی دے سکتی ہے۔ اسے عورتوں کو زچگی کے وقت آرام پہنچانے کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس عجیب پتھر کا ذکر یونانی روایات میں بھی ملتا ہے۔

علم ہیئت میں العقاب (Aquila) ایک صورت فلکی کا نام ہے، جو جدی (Capricorn) کے شمال میں واقع ہے۔ اس میں تین نمایاں ستارے ہیں، جنہیں النسر الطائر (= اڑتا ہوا عقاب)؛ فارسی: شاہین تارا دزد (؟ کذا) یعنی چوری کرنے والا (شاعین) کہتے ہیں۔ سب سے روشن ستارے کو ہمارے نقشوں میں الطائر Attair کے نام سے دکھایا جاتا ہے، اس کے بالمقابل شلیاق (Lyre) میں النسر الواقع (= گرتا ہوا عقاب) ہے، جو ستاروں کے نقشوں میں Vega کے نام سے دکھایا جاتا ہے۔

علم کیمیا میں العقاب (لاطینی: allocaph وغیرہ) بالعموم نوشار کو کہتے ہیں۔

مآخذ: (۱) القزوی: عجائب المخلوقات، طبع F. Wüstenfeld، ۱۸۳۹ء، ص ۱۸۱؛ (۲) الدمیری:

حیوة الحیوان، مترجمہ A.S.G. Jayakar، بمبئی ۱۹۰۸ء؛ صورت فلکی کے بارے میں دیکھیے (۳) L. Ideler: Unter-

suchungen Über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen، برلن ۱۸۰۹ء، ص ۱۰۵ تا ۱۰۷؛ (۴)

جنگلی جانوروں کا شکار کرتا ہے اور صرف ان کا جگر کھاتا ہے، کیونکہ اس سے وہ بیماری سے محفوظ رہتا ہے۔ وہ اپنے شکار کی گھات نہیں لگاتا، بلکہ جب کوئی پرندہ نظر آتا ہے تو اپنے بلند نشیمن سے ایک چیخ مارتا ہے، جس سے اس پرندے کو بچ نکلنے کا موقع مل جاتا ہے۔ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ اس کی چونچ اتنی لمبی ہو جاتی ہے کہ وہ شکار کرنے کے قابل نہیں رہتا اور اسے بھوکوں مرنا پڑتا ہے۔ جب عقاب بڑھاپے کی وجہ سے کمزور ہو جاتا ہے اور اس کی بصارت جاتی رہتی ہے تو، بقول القزوی، وہ ہوا میں بہت بلندی پر اڑتا ہے، یہاں تک کہ اس کے پرسورج کی گرمی سے جل جاتے ہیں، پھر وہ نیچے گرتا ہے اور نلخ پانی کے کسی کنویں میں ڈبکی لگاتا ہے اور بالکل جوان و تندرست ہو کر نکلتا ہے۔ بقول الدمیری، جب عقاب بوڑھے اور اندھے ہو جاتے ہیں تو جوان عقاب انہیں اپنی پشت پر بٹھا کر جگہ جگہ لے جاتے ہیں، یہاں تک کہ وہ ہندوستان میں ایک خاص چشمے تک پہنچ جاتے ہیں، جس میں انہیں غوطہ دے کر دھوپ میں سکھا لیتے ہیں۔ اس سے ان کے پرانے پر جھڑ جاتے ہیں اور نئے نکل آتے ہیں اور ساتھ ہی ان کی بصارت بھی عود کر آتی ہے۔ کتاب الفلاحة کے مصنف کے قول کے مطابق، عقابوں کے انڈوں سے گدہ پیدا ہوتے ہیں اور گدھوں کے انڈوں سے عقاب۔ بعض دیگر مصنفین کا قول ہے کہ سب عقاب مادہ ہوتے ہیں اور دوسرے پرندوں سے جوڑا کرتے ہیں۔ وہ تین انڈے دیتے ہیں، لیکن تیسرے بچے کو گھونسلی سے باہر پھینک دیتے ہیں کیونکہ وہ صرف دو کو پال سکتے ہیں۔ تیسرے بچے کی پرورش ایک اور پرندہ کرتا ہے، جو کاسر العظام (= ہڈی توڑ) کہلاتا ہے۔ عقاب اتنا تیز اڑتے ہیں کہ اگر وہ صبح کو العراق میں ہوں تو ممکن ہے

صلیبی جنگ کی دعوت دے دی۔ عیسائی افواج طلیطلہ (Toledo) میں جمع ہوئیں اور ۲۰ جون ۱۲۱۲ء کو انہوں نے میدان جنگ کی طرف کوچ کیا، جہاں بڑے گھمسان کا رن پڑا۔ اس معرکے میں مراکش کے مسلمان رضاکاروں اور اندلس کے امدادی دستوں کے قدم جلد ہی اکھڑ گئے اور اس کے بعد الموحّدون کے باقاعدہ فوجی (عبید) بہت بڑی تعداد میں تلوار کے گھاٹ اترے۔ عیسائیوں نے اس فتح سے پورا فائدہ اٹھایا اور ابدہ (رک بآن) (Ubeda)، بیاسہ (رک بآن) (Baeza) اور دوسرے قلعے بھی سر کر لیے۔ اندلس کو دوبارہ فتح کرنے کی جنگ (Reconquista) کے لیے عیسائیوں نے جو مساعی کیں ان میں وقّعة العقاب کی فتح خاص اہمیت رکھتی ہے۔

مآخذ: مادہ ”الموحّدون“ کے مآخذ میں جن عرب مؤرخین کا ذکر آیا ہے، ان کے علاوہ دیکھیے (۱) ابن عبدالمنعیم الحمیری: الروض المبطار، بذیل مادّہ ”العقاب“ (۲) A. Huici: Estudio sobre la campaña de las Navas de Tolosa در Anales del Instituto General Y Técnico de Valencia، بلنسیہ ۱۹۱۶ء۔

(E. LEVI-PROVENÇAL)

• عقارب: (رک بہ) عقربی۔

• عقال: (رک بہ) عمامہ۔

• عَقَبَةُ النِّسَاء: درۂ بغراس یا ییلان کا ایک نام؛

رک بہ بغراس۔

• العقبہ: شرق اُردن کی ہاشمی سلطنت کی واحد

بندزگہ، جو خلیج عقبہ کی مشرقی شاخ کے سرے پر جبل آم نصیلہ کے دامن میں واقع ہے۔

العقبہ: (رک بآن) [بائبل کے Elath یا

Eloth] کا قائم مقام سمجھنا چاہیے، کیونکہ آیلہ کی آبادی کے زیادہ جنوب مشرقی جانب بڑھنے سے

القزوبی، ۱: ۳۳؛ سنک عقاب کے متعلق دیکھیے (۵) Orphei Lithica: E. Abel، برلن ۱۸۸۱ء، ص ۱۶۳؛ (۶) Das Steinbuch der Aristoteles: J. Ruska، ہائڈل برگ ۱۹۱۲ء، ص ۱۶۵؛ (۷) Das Steinbuch: J. Ruska، ہائڈل برگ ۱۸۹۶ء، ص ۱۸۔

(J. RUSKA)

• [حصن] العقاب: (Las Navas de Tolosa)

عہد اسلامی کا ایک قلعہ، جو اندلس کے جنوبی حصے میں کورۂ جیان (Jaen) میں جدید شہر کیرو لینا Carolina سے تھوڑے فاصلے پر واقع تھا۔ اسی قلعے کے سامنے کے میدان میں ۱۵ صفر ۵۶۰ھ/۱۲/ جولائی ۱۲۱۲ء کو عیسائیوں اور الموحّدون میں وہ فیصلہ کن لڑائی ہوئی تھی جس نے اندلس میں اسلامی اقتدار کا خاتمہ کر دیا [اس لڑائی کو مسلمان وقّعة العقاب اور عیسائی نواس دے تلوسا کا معرکہ کہتے ہیں]۔

قتالہ (Castille) کے عیسائی بادشاہ الاوفونش (Alfonso) ہشتم نے الارک [رک بآن] (Alarcos) کے معرکے میں شکست کھا کر مسلمانوں سے عارضی صلح کر لی تھی، جس کے خاتمے پر عیسائی افواج نے بارہویں صدی عیسوی میں اسلامی سرحدوں پر چھاپے مارنے شروع کر دیے۔ اس صورت حال سے تنگ آ کر الموحّد حکمران الناصر (رک بآن) نے مراکش میں ایک بڑی فوج [المقری: نقح الطیب، ۲: ۶۹۶؛ ساٹھ ہزار افراد پر مشتمل] جمع کر لی۔ ادھر قتالہ کے عیسائی بادشاہ نے اپنے ہم مذہبوں میں سے ارغون (Aragon)، نبرہ (Navarre) اور لیون (Leon) کے بادشاہوں کے علاوہ پرتگال کے حکمران (Count) اور پاپائے روم سے بھی مدد مانگی۔ مؤخر الذکر نے نصاریٰ کو مسلمانوں کے خلاف

ریلوے کی تعمیر سے العقبہ کی وہ رہی سہی اہمیت بھی جاتی رہی جو اسے حاجیوں کی بندرگاہ ہونے کی وجہ سے حاصل تھی - ۱۸۹۸ء میں جب Musil اس شہر میں آیا تھا تو اس وقت یہاں ترکوں کی ایک قلعہ نشین فوج اس سرحد کی نگہبانی پر مامور تھی جو برطانوی مقبوضہ مصری سینا اور العقبہ کے درمیان واقع تھی (اس زمانے میں العقبہ صوبہ حجاز میں شامل تھا اور یہاں ایک محافظ رہا کرتا تھا جو والی جدہ کے ماتحت تھا)۔

۶ جولائی ۱۹۱۷ء کو العقبہ پر انگریزی عرب افواج کا قبضہ ہونے سے پہلے انگریزی اور فرانسیسی جنگی جہازوں نے وہاں گولہ باری کی، جس کی وجہ سے شہر کو سخت نقصان پہنچا - پہلی جنگ عظیم کے بعد العقبہ حجاز کی حکومت کا حصہ بن گیا، لیکن جب سعودی عرب نے اکتوبر ۱۹۲۵ء میں حجاز پر قبضہ کر لیا تو یہ شہر اور معان کا ضلع دونوں شرق اردن سے ملحق کر دیے گئے - ۱۹۴۲ء تک اس شہر کی حالت میں کسی قسم کا تغیر و تبدل نہیں ہوا - اس کے بعد انگریزی افواج نے اس خیال سے کہ کہیں مصر کو محوری طاقتیں، جو لیا کی جانب سے بڑھ رہی تھیں، فتح نہ کر لیں، یہاں ایک بندرگاہ کی تعمیر شروع کر دی تاکہ یہاں سے سامانِ رسد مہیا ہوتا رہے - اسی زمانے میں العقبہ سے نخبِ شتار کے ریلوے سٹیشن تک، جو معان کے جنوب مغرب میں ہے، ایک پختہ سڑک بھی تعمیر کی گئی - ۱۹۴۸-۱۹۴۹ء کی جنگِ فلسطین کے بعد اس شہر کی آبادی میں بڑی تیزی سے اضافہ ہونے لگا اور ۱۹۵۴ء میں یہ منصوبہ تیار ہوا کہ سلطنتِ شرق اردن کو بحیرہ قلزم کے ساحل پر سمندر تک راستہ دینے کے لیے العقبہ کی بندرگاہ کو ترقی دی جائے - [اسرائیل کی یہودی ریاست کے قیام کے بعد تک خلیج پر مصر کا قبضہ باقی تھا اور یہاں

العقبہ کی نشو و نما ہوئی - عقبہ دراصل عَقْبَةُ آيَلَة کی مختصر شکل ہے اور اس سے جیل ام نَصِيلَة کا وہ درہ مراد ہے جسے وہ راستہ قطع کرتا ہے جو العقبہ سے شمال مشرق کی جانب وادیِ اِثْم اور وادیِ حِسْمی سے ہوتا ہوا معان جاتا ہے - اس درے کی درستی آل طولون کے فرمانروا خمارویہ کے عہد (۸۴۴ تا ۸۹۵ء) میں ہوئی اور آخر کار اسی کی نسبت سے یہ شہر اس نام سے موسوم ہوا - عقبہ آیلہ ایک قدیم نام ہے، حتیٰ کہ الإدْرِیسی (م ۱۱۶۶ء) تک نے بھی اس کا ذکر کیا ہے، مگر اس زمانے میں خود شہر کو عام طور پر آیلہ ہی کہتے تھے - ابن بطوطہ (۱۳۰۴ تا ۱۳۷۷ء) نے اس کا نام صرف عقبہ ایلہ ہی لکھا ہے (۱: ۲۵۶، ۴: ۳۲۴) اور سولہویں صدی عیسوی میں مؤرخ ابن ایاس نے اس کا ذکر اس کے موجودہ نام العقبہ ہی سے کیا ہے۔

عہدِ مملوک کے بالکل آخر (۵۹۲۰ھ/۱۵۱۴ء - ۱۵۱۵ء) میں سلطان قنسوہ [قانسوہ] الغوری نے اپنے میرِ عمارت خائر بے العطائی کے ذریعے العقبہ کی قلعہ بند خان [= سراے] تعمیر کرائی، جو اب کھنڈر ہو چکی ہے، تاکہ حاجیوں کو بدوی لٹیروں کی غارتگری سے محفوظ رکھا جائے۔

سلطنت عثمانیہ کے زمانے (۱۵۱۶ء تا ۱۹۱۷ء) میں العقبہ بیسویں صدی کے آغاز سے صرف ایک معمولی سا گاؤں رہ گیا، جس میں کوئی پچاس کے قریب مٹی اور پتھر سے بنے ہوئے جھونپڑے تھے - باشندوں کی گزر اوقات ان کے باغوں کی پیداوار اور کھجور کے درختوں کے پھلوں سے ہوتی تھی، جنہیں وہ حیوِطاط کے بدویوں سے نصفاً نصف بانٹ لیتے تھے؛ آج تک یہ درخت انہیں بدویوں کی ملکیت ہیں - ۱۸۶۹ء میں نہر سویز کے کھل جانے اور ۱۹۰۸ء میں حجاز

بڑی تو تلوار سے حفاظت کریں گے! [بیعت عقبہ ثانیہ کے موقع پر آپؐ کے چچا حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب بھی جو ابھی اسلام نہیں لائے موجود تھے۔ انہوں نے اہل مدینہ کو ان کی ذمہ داری کا احساس دلایا اور انہیں ہر قسم کی قربانی پر آمادہ پا کر اطمینان کر لیا۔ سب سے پہلے حضرت البراء بن معرورؓ [رک باں] نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بیعت کی۔

بیعت عقبہ اولیٰ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت مصعب بن عمیرؓ [رک باں] کو معلم بنا کر اہل یثرب کے ساتھ بھیج دیا تاکہ وہ انہیں دین سکھائیں۔ بیعت عقبہ ثانیہ کے موقع پر آپؐ نے بارہ نقیب منتخب فرمائے۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۳: ۶۹۲ بعد؛ (۲) ابن ہشام، ص ۲۸۸ تا ۳۰۰؛ (۳) الطبری، ۱: ۱۲۰۹ تا ۱۲۲۷؛ (۴) ابن سعد: طبقات، ۱/۱: ۱۳۷ بعد؛ (۵) البلاذری: نساب الاشراف، ۱: ۱۱۱ بعد؛ (۶) ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۶۹ بعد؛ (۷) ابن کثیر: البدایہ والنہایۃ، ۳: ۱۵۰ بعد؛ (۸) شبلی: سیرۃ النبیؐ؛ (۹) قاضی محمد سلیمان: رحمۃ اللعالمین۔

(W. MONTGOMERY WATT)

عقبہ بن نافع: بن عبد قیس القرشی الفہری، پہلی صدی ہجری کے نامور سپہ سالار، جنہوں نے شمالی افریقہ میں ابتدائی عربی فتوحات کو استوار اور محکم بنا کر بربری مقاوت کا قلع قمع کرنے کی سعی کی، لیکن ایک پر آشوب زندگی کے بعد بالآخر افریقی بغاوت پسندوں کے ہاتھوں جام شہادت نوش کیا۔ عقبہ کے سوانح حیات کے متعلق مؤرخین نے نسبتاً خاصی معلومات فراہم کر دی ہیں، لیکن شمالی افریقہ میں اسلام کی توسیع سے متعلق دوسری باتوں کی ان معلومات کو بھی احتیاط سے قبول کرنا چاہیے۔ یہ متاخر روایات سے مأخوذ ہیں اور

اسرائیلی جہازوں کی آمد و رفت بند کر دینے ہی پر ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ کا آغاز ہوا۔

مآخذ: (۱) *The Northern Hijās : A. Musil*

نیویارک ۱۹۲۶ء، ص ۸۱ تا ۸۸؛ (۲) وہی مصنف:

Arabia Petraea، وی انا ۱۹۰۷ء، ۱/۲: ۲۵۷ تا

۲۶۰؛ (۳) *Biblical researches in : E. Robinson*

لنڈن ۱۸۵۶ء، ص ۱۶۳ تا ۱۷۲؛ (۴)

Seven Pillars of Wisdom : T. E. Lawrence

نیویارک ۱۹۳۸ء، ص ۳۱۰ تا ۳۱۴؛ (۵) *C. Leonard*

The Wilderness of Zin : T.E. Lawrence و Woolley

لنڈن ۱۹۳۶ء، ص ۱۴۱ تا ۱۴۴؛ (۶) *H.W. Glidden*

A Comparative Study of Arabic Nautical Vaca-

bulary from al 'Aqabah، *JAOS*، ۱۹۴۲ء، ص ۶۹

تا ۷۲؛ (۷) وہی مصنف: *The Mamluk Origin of the*

Archeo-، *Fortified Khan at al 'Aqabah, Jordan*

logica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld

Locust Valley، نیویارک ۱۹۵۲ء، ص ۱۱۶۔

(H.W. GLIDDEN)

العقبہ: پہاڑی راستہ یا ایسا پہاڑی مقام جس پر چڑھنا یا پہنچنا مشکل ہو۔ اس نام کی بہت سی جگہیں ہیں جن میں سے معروف ترین وہ مقام ہے جو مبنی اور مکہ کے درمیان واقع ہے۔ روایتی بیانات کے مطابق یہی وہ جگہ ہے جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ان اہل مدینہ سے گفت و شنید ہوئی جو ۶۲۱ و ۶۲۲ء میں حج کے لیے مکہ معظمہ میں آئے تھے۔ ۶۲۱ء کی ”العقبہ الاولیٰ“ میں بارہ اصحاب موجود تھے جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے بیعت کی۔ ”العقبہ الثانیہ“ میں تہتر مرد اور دو عورتیں شامل ہوئیں [بقول شبلی نعمانی بہتر شخص تھے (سیرۃ النبی، ۱: ۲۶۴)] جنہوں نے یہ عہد کیا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ہر طرح اور اگر ضرورت

ہی پیش کرنے پر اکتفا کریں گے، لیکن ہر معاملے میں اس خاکے کو حرف آخر تصور نہیں کرنا چاہیے۔ عقبہ کی ولادت دور نبوت کے آخری سالوں میں ہوئی۔ وہ اپنی والدہ کی طرف سے نامور فاتح مصر عمرو بن العاص [رک باں] کے بھانجے تھے، جنہوں نے ۵۴۳ / ۶۶۳ء میں اپنی وفات سے کچھ عرصہ پہلے عقبہ کو عساکر افریقیہ کا سردار اعلیٰ مقرر کیا تھا۔ ایک روایت کے مطابق، جس کی صحت یا عدم صحت کی تحقیق دشوار ہے، عقبہ اس وقت سوڈان کی طرف متوجہ تھے اور غداس میں اسلام کی تبلیغ کے لیے مصروف پیکار تھے؛ لیکن اس اقدام کی نوعیت محض ایک حملے کی تھی اور ملک پر باقاعدہ قبضہ ابھی عمل میں نہ آیا تھا۔ اس کے کچھ عرصے بعد ہم عقبہ کو ایک نئی مہم کی تیاری میں مصروف دیکھتے ہیں جو بلاشبہ دوسری مہمات کے مقابلے میں زیادہ ساز و سامان کے ساتھ کی گئی۔ یہ مہم ۵۵۰ / ۶۷۰ء میں پیش آئی اور اسی دوران میں عقبہ نے صوبہ بیزاسین Byzacene کے وسط میں القیروان [رک باں] کے مستحکم فوجی قلعے کی بنیاد رکھی۔ اس لشکر کشی میں عقبہ کے دس ہزار سوار تھے، جن میں بعد ازاں نو مسلم بربر بھی شامل ہو گئے۔ اس فوج کے ساتھ وہ نہ صرف بوزنطیوں پر، جو افریقہ کے ساحلی شہروں میں اب تک مصروف مدافعت تھے، بلکہ بربروں پر بھی حملہ کرنے کے قابل ہو گئے۔ قیروان کی تاسیس سے عربوں کو ایک مضبوط فوجی مستقر ہاتھ آ گیا، جس سے اگر افریقہ پر قبضہ جمانا اور وہاں امن قائم کرنا سہل نہ بنی ہوا ہو، تو اتنا تو ضرور ہوا کہ افریقہ میں اشاعت اسلام کا راستہ صاف ہو گیا، مگر اسلام کی اس اشاعت کا ثمر عقبہ کے نصیبوں میں نہ تھا۔ افریقہ صوبہ مصر کے تابع رہا اور نئے حاکم مسلمہ ابن مخلد الانصاری نے ۵۵۳ / ۶۷۵ء میں عقبہ کو

W. Marçais نے اس رجحان کو بالکل عیاں کر دیا ہے جو ان میں نمایاں ہے (*Le passé de l'Algérie musulmane* در *Histoire et Historiens d'Algérie* پیرس ۱۹۳۱ء، ص ۱۵۰)۔ یہ امر یقینی ہے کہ المغرب کے مؤرخین نے عقبہ کے متعلق جو ضروری مواد محفوظ کیا ہے اس کا مآخذ بلاد مشرق کی تصنیفات ہیں۔ مزید براں ان کی زندگی کے جو نہایت مفصل حالات ہم تک پہنچے ہیں وہ مشرقی مصنفین، یعنی ابن عبدالحکم اور التویری کے تحریر کردہ ہیں۔ عقبہ کے متعلق افریقی روایت کا واحد مآخذ، جو اب تک دریافت ہوا ہے، ان کے اخلاف میں سے ایک شخص ابوالمہاجر ہے۔ جنوبی مراکش پر عقبہ کے حملے کے بارے میں وہ معلومات جو مفصل بھی ہیں اور نئی بھی، ایک مراکشی قلمی نسخے (دیکھیے مآخذ) میں مسطور ہیں اور ان میں جس صراحت و تدقیق بیان سے نام لیا گیا ہے، اس کے پیش نظر وہ ایک حد تک قابل اعتماد ہیں۔ اس نسخے کے غائر مطالعے سے ان بیانات کے متعلق شکوک و شبہات کے پیدا ہو جانے کا امکان ہے جنہیں آج تک معتبر سمجھا گیا ہے اور جو شمالی افریقہ میں عربوں کی معرکہ آرائیوں کی رفتار اور وقائع کی ترتیب تاریخی سے متعلق ہیں، مثلاً ایسے بیانات جو ان مطالعات میں دیے گئے ہیں اور جنہیں قدامت کے سبب متروک سمجھا جاتا ہے، مثال کے طور پر *Les Berbers : Fournel*، *Etude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes* پیرس ۱۸۷۵ء، میں یا دوسری قریب العهد اور ممتاز تصانیف جن کی اساس غیر منقح ترجمے ہیں، جیسے *Les siècles obscurs du Maghreb : E. F. Gautier* پیرس ۱۹۲۷ء۔

یہی وجہ ہے کہ عقبہ کے بارے میں اپنی معلومات کی موجودہ صورت حال کے پیش نظر ہم شمالی افریقہ میں ان کی سرگرمیوں کا صرف ایک خاکہ

اس کے عہدے سے معزول کر کے اس کی جگہ اپنے ایک مولیٰ ابوالمہاجر کو مامور کر دیا جس نے جلد ہی الجزائر پر حملہ کر دیا اور بقول ابن خلدون تلمسان [رک باں] تک بڑھنا چلا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ مشرق میں واپس پہنچ کر عقبہ نے اس بدسلوکی کے خلاف، جو اس کے ساتھ والی مصر نے روا رکھی تھی، خلیفہ حضرت معاویہؓ سے شکایت کی اور کچھ عرصے بعد حضرت معاویہؓ کے جانشین نے اسے دوبارہ والی بنا دیا۔

افریقہ میں عقبہ کے دوبارہ تقرر کی تاریخ یقیناً ۵۶۲ / ۶۸۲ متعین کی جا سکتی ہے۔ ان کے حریف ابوالمہاجر نے اپنی فوج کشی کے دوران بربر سردار کسیلہ [رک باں] کو شکست دے دی تھی اور اس نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ اب عقبہ نے انہیں دونوں کی سرکشی اور بعض انتظامی تدبیروں کے پیش نظر انہیں پابزنجر کر کے ہمیشہ اپنے ساتھ رکھا۔ اسی زمانے میں انہوں نے اپنی گزشتہ پہلی مہم سے بھی زیادہ شاندار مہم کا اہتمام کیا، جس کے مراحل کا ابن خلدون نے بالتفصیل ذکر کیا ہے۔

عقبہ کی فوج، جس کا ہراول دستہ زہیر بن قیس البتلوی کی قیادت میں تھا، قیروان سے وسطی المغرب کی طرف بڑھی اور پہلے زاب میں اور بعد ازاں تاهرت میں بربر اور بوزنطی افواج سے نبرد آزما ہوئی۔ عقبہ نے انہیں شکست دی اور ان سے خراج وصول کیا۔ بالآخر وہ طنجه کے علاقے میں پہنچ گئے۔ غمارہ کے سردار ایلیان (Julian؟) نے ان کی اطاعت قبول کر لی اور ان کا فوجی مشیر بن گیا۔ انہوں نے عقبہ کو آبناے جبل الطارق عبور کر کے اندلس کو زیر نگین کر لینے کے ارادے سے باز رکھا، اور اس خطرے سے آگاہ کیا جو عرب فوج کو ابھی تک کوہ اطلس کبیر اور سوس کے کافر بربروں سے لاحق تھا۔ لہذا عقبہ نے اب بربروں کی طرف توجہ کی۔ سب سے پہلے انہوں نے زرهون کے قلعہ

کوہ پر قبضہ کیا، شہر "ولیلی (Volubilis) کو فتح کیا، اور پھر وسطی کوہ اطلس کو عبور کر کے درعہ (Dra'a) اور سوس کے راستے آگے بڑھے جہاں کے باشندوں کا انہوں نے صحراے لمتونہ تک تعاقب کیا، پھر وہ ساحل بحر اوقیانوس کا رخ کرتے ہوئے بلاد آسفی میں پہنچے اور جبل ذرن (اطلس کبیر) کے مضمودہ بربر قبائل اور پھر تارودانت [رک باں] تک مقابل اطلس (Anti-Atlas) کے بربروں کو مطیع و منقاد کرنا شروع کیا۔ یہ فتوحات بظاہر شاندار ہی کیوں نہ ہوں، نتیجہ خیز ثابت نہ ہوئیں۔ کسی ملک میں فوجی پیش قدمی خواہ کتنی ہی درخشاں ہو، بے معنی ہوتی ہے اگر اس کا نتیجہ اس علاقے پر قبضے کی صورت میں ظاہر نہ ہو۔ عقبہ کو یہ میسر نہ آ سکا، لیکن جب انہوں نے مع فوج کے اپنے وطن کا رخ کیا تو بظاہر انہیں یہ احساس نہ تھا کہ یہ سب کام از سر نو کرنا پڑے گا۔ کسیلہ فرار ہو گیا تھا اور اب اس نے منظم طریق پر مزاحمت شروع کر دی تھی۔ اس کام میں اس نے اپنے بربری رفقا کے شوق جنگجوئی اور ملک میں موجود بوزنطی محافظ فوج کے نظم و ضبط اور فنی قابلیت سے پورا فائدہ اٹھایا۔ عقبہ نے اپنی خوش بختی کے زعم میں اس خطرے کو نظر انداز کر دیا، یہاں تک کہ جب وہ زاب پہنچے تو انہوں نے طبنہ کے مقام پر اپنی فوج کو متعدد دستوں میں منقسم کر کے انہیں یکے بعد دیگرے قیروان کی طرف روانہ کر دیا۔ انہیں ان بربروں پر بھروسا تھا جو ان کی اطاعت قبول کر چکے تھے، چنانچہ جب وہ طبنہ سے اواراس [رک باں] کی طرف روانہ ہوئے تو ان کے ہمراہ عربوں کی صرف ایک مختصر سی فوج تھی، لیکن زیادہ وقت نہ گزرا تھا کہ صحرا کے کنارے مقام تہودہ پر انہیں کسیلہ کے جتھوں نے آگھیرا اور ۵۶۳/۶۸۳ء

البیان المغرب، طبع ڈوزی Dozy، ۱ : ۱۱۱، مترجمہ Fagnan، ۱ : ۱۳، بعد؛ (۱۰) الناصری: استقصاء، مطبوعہ قاہرہ، ۱ : ۳۶، بعد، مترجمہ Graulle، در AM، ۳ : ۱۵۵، بعد؛ (۱۱) رباط کے Biblothèque Générale کے مخطوطے عدد ۱۰۲۰ میں مندرج کسی گننام تصنیف کا ٹکڑا (دیکھیے E. Lévi-Provençal Fragments : E. Lévi-Provençal historiques sur les Berbères au Moyen-Âge رباط ۱۹۳۴ء، مقدمہ)؛ (۱۲) ابن ناجی: معالم الايمان في معرفة اهل القيروان، تونس ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۵ء، ۱ : ۱۰۵؛ (۱۳) شمالی افریقہ میں عقبہ کی عرب فتوحات کے متعلق ہمارے موجودہ علم کے ایک اچھے بیان کے لیے دیکھیے: Histoire de l'Afrique du Nord : Charles A. Julien، پیرس ۱۹۳۱ء، ص ۳۱۹، بعد؛ [نیز رگ بہ قیروان، کسئلہ]۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

• **عقد:** اسلامی شریعت کی اصطلاح میں ”عقد“ سے مراد ایک قانونی سلسلہ عمل ہے، خواہ وہ دو فریقوں کے مابین کوئی معاہدہ ہو یا فقط کوئی یک طرفہ اعلان، مثلاً وصیت؛ تاہم خصوصی طور پر عقد سے مراد ایسا قانونی عمل ہے جس میں دو فریق ہوں اور ایک طرف سے ایجاب اور دوسرے کی طرف سے قبول ہو۔ احناف کے ہاں ”ایجاب“ سے کوئی پابندی عائد نہیں ہوتی، لیکن مالکیہ کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ بہر حال جب ایجاب کے مقابلے میں ”قبول“ بھی ہو جائے تو قانوناً عقد وجود میں آ جاتا ہے۔

یہاں یہ ضروری امر ہے کہ عقد یا معاہدہ اور محض وعدوں، یعنی عِدات اور اباحت میں واضح حد تمیز قائم کر لی جائے جن سے کوئی پابندی عائد نہیں ہوتی۔

عقد محض طرفین کی رضامندی کا نام نہیں۔ ہر عقد کے لیے خاص طریقے (صیغے) یا طرز عمل

میں وہ اپنے تین سو ہمراہیوں سمیت شہید ہوئے۔ ان کی اور ان کے ساتھیوں کی قبریں اسی مقام پر موجود ہیں، جواب ایک چھوٹے سے گاؤں کا مرکز بن گیا ہے [اور زیارت گاہ خاص و عام ہے] یہ گاؤں انہیں کے نام پر سیدی عقبہ (عوامی نام سیدی عقبہ) کہلاتا ہے اور تہودہ کی قدیم جائے وقوع کے قریب ہی یسکرہ کے جنوب مشرق میں چند میل کے فاصلے پر واقع ہے۔

مآخذ : (۱) صحابہ کرامؓ سے متعلق تصانیف بالخصوص ابن حجر : الإصابة؛ (۲) البکری : Description de l'Afrique septentrionale، طبع و مترجمہ de Slane، بار دوم، الجزائر و پیرس ۱۹۱۳ء، بمدد اشاریہ اور بالخصوص ص ۱۲ تا ۳۳، بعد؛ (۳) کتاب الاستبصار، طبع کریمر V. Kremer، ویانا ۱۸۵۲ء، ص ۳، بعد، ۶۲ تا ۶۳، و بمواضع کثیرہ، مترجمہ Fagnan : L'Afrique septentrionale au XII^{ème} siècle، قسنطینہ و پیرس ۱۹۰۰ء، ص ۸، بعد، ۱۱ تا ۱۱۳ و بمدد اشاریہ؛ (۴) ابوالعرب محمد بن تیمیم : طبقات علماء افریقہ، طبع و مترجمہ محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۲۰ء، متن ص ۸ تا ۹، ترجمہ ص ۲۰ تا ۲۱ و بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن عبدالحکم : فتوح مصر، طبع The History of the Torrey (Conquest of Egypt, North Africa and Spain)، New Haven، Yale Oriental Series ۱۹۲۲ء، بمدد اشاریہ؛ (۶) ابن الأثیر : الکامل، ۳ : ۳۸۶، بعد، ۸۸ : ۸۸، بعد = Annales du Maghreb et de l'Espagne، مترجمہ Fagnan، الجزائر ۱۸۹۸ء، ص ۱۸ تا ۲۳؛ (۷) التویری : Histoire d'Afrique، در نہایۃ الکمال، زیر اشاعت، در قاہرہ، طبع و ہسپانوی ترجمہ از M. Gasper Remiro، غرناطہ ۱۹۱۹ء، متن کا ص ۱۰ اور ترجمے کا ص ۱۱؛ (۸) ابن خلدون : تاریخ البربر، طبع و مترجمہ de Slane، متن ۵ : ۱، ترجمہ ۵ : ۱ اور ابن عبدالحکم اور التویری کے اقتباسات کے ترجمے ضمیمے میں؛ (۹) ابن عذاری :

کی ضرورت ہوتی ہے جس کے ذریعے فریقین میں سے ہر ایک اپنے منشا کا اظہار کرتا ہے۔ اس منشا کا اظہار اصولاً زبانی ہوتا ہے، تاوقتیکہ کوئی فریق قوت گویائی سے محروم نہ ہو۔ نیز کتابت سے کام نہیں لیا جاسکتا، تاوقتیکہ فریقین ایک ساتھ موجود نہ ہوں۔ عقد کے لیے کوئی معین اور ناقابل تغیر دستور اور قاعدہ مقرر نہیں۔ صیغے کی بھی کوئی معین اور رسمی صورت مقرر نہیں ہے [فقہا نے عقد کے لیے بالعموم فعل ماضی کا صیغہ شروع قرار دیا ہے]۔ ہر طرح کی تحریر کام دے سکتی ہے؛ بشرطیکہ اس سے مطلب صاف نور پر ادا ہو جائے۔ البتہ یہ جان لینا ضروری ہے کہ فعل مستقبل کسی طرح بھی عقد کا عزم بجاطور پر ظاہر نہیں کرتا۔ فعل حال اسی صورت میں فریقین کو پابند کرے گا جب فریقین کی معاہدہ کرنے کی نیت قطعی طور پر پہلے معلوم ہو چکی ہو۔ ہاں اگر عقد فعل ماضی کی صورت میں ہو تو اس وقت نیت عقد کے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔ عقد فقط زبان سے کہہ دینے سے قانونی طور پر مسلم ہو جائے گا۔

پس عقد کو باہمی مفاہمت اور طرفین کے منشا کے اظہار کا ذریعہ سمجھنا چاہیے۔ اس کے انعقاد سے غرض یہ ہے کہ اس باہمی رضامندی کو قانوناً تسلیم کر لیا جائے، چنانچہ عقد بیع کا نتیجہ یہ ہے کہ بیع شدہ چیز کی ملکیت فوراً بائع سے خریدار کی طرف منتقل کر دی جاتی ہے۔ ملکیت کے انتقال کا یہ عمل تاخیر کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ عقد کی تعریف میں یہ بات داخل نہیں کہ عقد کی وجہ سے فریقین میں سے کسی پر کچھ ذمے داریاں عائد ہو جائیں۔ اسلامی قانون میں نئی پابندیاں عائد کرنا عقد کا مقصود اولین نہیں بلکہ اس کا مقصد زیادہ تر یہ ہے کہ دو فریقوں میں سے ایک قانونی عمل کے ذریعے، ایک نئی قانونی صورت حال پیدا کر دے، یا موجودہ

قانونی صورت حال میں کوئی تغیر پیدا کر دے۔ اس نئی صورت حال سے یا پرانی صورت حال کے تغیر سے ایسی قانونی حالت خود بخود پیدا ہو جاتی ہے کہ بائع بیع شدہ چیز خریدار کو تفویض کر دیتا ہے اور مشتری اس کی قیمت ادا کر دیتا ہے۔ بیع شدہ چیز کی تفویض بائع کی طرف سے اور ادا کی قیمت مشتری کی طرف سے ”حکم العقد“ نہیں بلکہ ”حقوق العقد“ ہیں۔ اگر فریقین معاہدہ ہوتے ہی حقوق العقد فوراً ادا کر دیں؛ یعنی ایک فریق بیع شدہ چیز خریدار کو تفویض کر دے اور خریدار اس کی قیمت دیدے تو اس معاملے کو عقد نہیں بلکہ صرف ”معاطاۃ“ (ادل بدل) کہیں گے۔ (بیع تعاطی، خسیس (گھٹیا) اور نفیس (عمدہ) دونوں میں منعقد ہو سکتی ہے۔ کرخی“ اس سے اختلاف کرتے ہیں، ان کے نزدیک بیع تعاطی گھٹیا چیز میں منعقد ہوتی ہے نہ کہ عمدہ چیز میں؛ دیکھئے علامہ ابن العابدین : ردالمحتار علی درالمختار، ”طبع“ المرتضوی دہلی ج ۴، ص ۱۱۱] آپس میں اس طرح کا چھوٹی موٹی چیزوں کا لین دین (res viles) یقینی طور پر جائز ہے۔ چند قانونی اصول کے تحت یہ طریقہ قیمتی اشیا کے تبادلے کے لیے بھی جائز ہے، اگر اس میں معاملے کی عملی تکمیل کم از کم ایک فریق کی طرف سے کر دی گئی ہو۔ لیکن اصولی طور پر عقد ایک صیغے کا استعمال چاہتا ہے جو لازماً قانون میں نئی صورت حالات پیدا کر دیتا ہے۔ [بائع اور مشتری قیمت پر متفق ہو گئے، پھر مشتری مبیع (بیع شدہ چیز) لے کر چلا گیا اور ابھی قیمت نہیں دی، یا بائع کو قیمت مل گئی اور مشتری نے ابھی مبیع نہیں لی، تو بیع تعاطی منعقد ہو گئی۔ اگر فریقین میں سے کوئی اس کا انکار کر دیتا ہے تو قاضی اس پر جبر کریگا (کتاب مذکور)۔]

ساتھ کسی شرط کا اضافہ، قانوناً باطل قرار دیا جائے گا تاوقتیکہ وہ شے خود اصل عقد کے اندر مضمر نہ ہو اس طرح کہ اسے آسانی کے ساتھ اس عقد میں ایک ضروری جزو کے طور پر شامل کیا جاسکے۔ ایسی تمام شرائط کو *essentialia* (جوہری، اصلی) اور *naturalia* (ذاتی) کہا جاتا ہے اور باقی شرائط جو *accidentalia* (عارضی، خارجی) ہوں ناجائز متصور ہوں گی۔ پس اگر کسی بیع نامے میں یہ شرط اضافہ کر دی گئی کہ بیع کی ملکیت مشتری کی طرف منتقل نہ ہوگی تو یہ شرط لغو اور باطل قرار دی جائے گی۔

کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ اسلامی قانون میں تمام معاہدات و معاملات کی پہلے ہی سے صورتیں مقرر اور معین کر دی گئی ہیں اور معاہدہ کرنے والے باہمی مفاہمت اور رضامندی کے ساتھ کوئی ایسا معاہدہ طے نہیں کر سکتے، جس کی صورت قانون (شرع) اسلامی میں پہلے ہی سے جائز قرار نہ دے دی گئی ہو؟۔ اس سوال کا جواب عموماً یہ دیا جاتا ہے، کہ مسلمان شروط کے پابند ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ ہر قسم کے معاہدے کو اس کی ذاتی قدر و قیمت کے لحاظ سے جانچا جائے گا اور اصول شرع یعنی قرآن مجید، حدیث اور اجماع کی رو سے اس کے جائز یا ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا۔ علاوہ بریں یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ معاہدات کے انعقاد کی شرائط ایسی محکم و منضبط ہیں کہ شرعی اوامر و نواہی کا سا حکم رکھتی ہیں اور جو قوانین معاہدات کے بارے میں فقہانے وضع کیے ہیں، وہ احتمال بطلان رکھتے ہیں جس سے معاہدات کی آزادی بڑی حد تک محدود ہو جاتی ہے۔ دوسری جانب یہ بات بھی فراموش نہیں ہونی چاہیے کہ مسلمانوں کا معاشری نظام جہاں تک معاہدات کا

یہاں یہ بھی جان لینا چاہیے کہ بعض معاہدات میں بعینہ بیع حوالے کر دینا ”عقد“ کی تکمیل کے لیے ضروری سمجھا گیا ہے۔ بیع وہ چیز ہے جو قیمت دے کر خریدی جائے۔ مستعار، مرہونہ یا مہوبہ چیز کو بیع نہیں کہا جاسکتا۔ ایسی چیزوں کو متاع کہتے ہیں۔ یہ صورت حال مثلی اور غیر مثلی اشیاء کے مستعار لینے یا رہن اور ہبہ کرنے میں پیش آتی ہے جو اسلامی قانون کے مطابق حقیقی معاہدوں (عقود) کے برابر سمجھے جاتے ہیں۔

عقد کی تکمیل کے لیے اتحاد وقت اور اتحاد مجلس شرط ہے۔ عقد ایک مجموعی امر ہے جس کی تقسیم اجزاء میں نہیں ہو سکتی۔ ”صفقہ“ (معاملے کا طے کرنا، ہاتھ پر ہاتھ مارنا) ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ”ایجاب“ کو جزوی طور پر قبول نہیں کیا جاسکتا خواہ بیع میں دو متماثل چیزیں شامل ہوں۔ اسی طرح اگر ایجاب دو شخصوں سے کیا گیا ہو تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک قبول کر لے اور ایک نہ کرے۔ آخر میں اگر معاہدے میں کوئی ایسی شے شامل ہو جس کا لین دین حرام ہے تو وہ معاملہ لغو اور باطل ہے۔ عقد کا یہ تصور کہ وہ ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے، عقد کی ترکیب کو بہت مستحکم بنا دیتا ہے۔ چنانچہ عقد میں ایک ہی واحد معاملہ (صفقہ) ہو سکتا ہے زیادہ نہیں۔ دوسری جانب عقد کا ایک ہی مجلس میں منعقد ہونا ضروری ہے (جسے مجلس العقد کہتے ہیں)۔ مختصر یہ کہ عقد کے لیے معاہدہ کرنے والوں کو ایک ہی جگہ مل کر بیٹھنا اور فیصلہ کرنا چاہیے۔ اس لحاظ سے عقد کی تکمیل کے لیے تین وحدات کی ضرورت ہے۔ (دیکھیے Ch. Chahata : *Théorie Générale*، عدد ۱۱۶)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے ظاہر ہے کہ عقد کے

ہو؛ مثلاً اگر کوئی شخص عقد فاسد کی رو سے کوئی جائداد حاصل کر لے تو وہ اس کا حق ملکیت جائز طریق سے تیسرے فریق کی طرف منتقل کر سکتا ہے، بشرطیکہ اس نے اس جائداد پر پہلے قبضہ کر لیا ہو۔ اگرچہ اس صورت میں یہ انتقال ملکیت ایسے شخص کی طرف سے ہے جو دراصل اس کا مالک نہیں لیکن یہ انتقال جائز سمجھا گیا ہے، اس لیے کہ فریق ثالث جس نے یہ جائداد اس کے مالک سے حاصل کی ہے، اس سے بے خبر ہو سکتا ہے کہ اس کی ملکیت میں فساد ہے۔ یہ فریق ثالث کے حق کی حفاظت اس نظریے پر مبنی ہے جو فقہ حنفیہ میں عقد فاسد سے متعلق رائج ہے۔ (دیکھیے Ch. Chehata در Travaux de le Semaine de Droit Musulman پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۳۶ بعد)۔

لیکن یہ بات بھی قابل غور ہے کہ بعض معاہدے نہ تو جائز ہوتے ہیں، نہ ناجائز، بلکہ وہ عقد کی ایک تیسری نوع سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس عقد کو عقد ”موقوف“ کہتے ہیں۔ مثلاً ایک ایسا معاہدہ جو کسی نابالغ نے جو سن تمیز کو پہنچ چکا ہو، اپنے جائز ولی کی مرضی کے بغیر کر لیا ہو۔ بلا معاوضہ معاملات کو چھوڑ کر سن رشد کو پہنچے ہوئے بچوں کا کیا ہوا معاملہ باطل نہیں ہوتا۔ البتہ غیر مؤثر یا ناقابل اجرا ہے البتہ جائز ولی کی اجازت سے اس کا پورا پورا اجرا ہو سکتا ہے۔ اسی طرح کسی غیر قابض (non-dominus) شخص (فضولی) کا کیا ہوا عقد اس وقت تک موقوف رہے گا جب تک اصل مالک (Verus dominus) اس کی اجازت نہ دے دے۔ جب تک یہ نہ ہو ایسا عقد کوئی قانونی اثر نہیں رکھتا۔ اس قسم کے عقد، فریقین کے حق میں اور ایسے ہی شخص ثالث کے حق میں بھی موقوف اور بے اثر رہیں گے، [جب تک ولی یا اصل مالک اجازت نہ دے دے]۔

تعلق ہے، دو اصول پر مبنی ہے۔ (۱) ہر عقد احتمال رہا سے پاک ہونا چاہیے؛ (۲) ہر عقد مخاطرہ غرر (دھوکا، فریب) سے بری ہونا چاہیے۔ (یعنی فریقین میں سے کسی کے لیے فریب اور نقصان کا خطرہ نہ ہونا چاہیے)۔

عقد مطلوبہ شرائط کے ساتھ منعقد ہو جائے تو محض اس وجہ سے کہ معاہدے میں کوئی کوتاہی رہ گئی ہے، یہ بے اثر نہیں ہو جاتا، تاوقتیکہ اس میں اکراہ نہ پایا جائے۔ معمول یہ ہے کہ اکراہ کے لیے فقہ کی کتابوں میں ایک مستقل باب آیا ہے۔ جس فریق پر اکراہ عمل میں لایا گیا ہو، وہ حقوق العقد کو فسخ کر سکتا ہے۔ دوسری جانب اگر کوئی فریب ہوا ہو تو معاہدے میں گرفت اس وقت ممکن ہے جب اس کی وجہ سے کسی کو شدید نقصان (غبن فاحش) پہنچا ہو۔ اقرار و رضامندی کے ضمن میں معمولی غلطیوں کو عموماً نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اگر کسی کو دھوکے سے خراب مال دے دیا گیا ہے تو وہ عقد کو صرف اسی وقت فسخ کر سکتا ہے جب مال کی صفت کی بابت عقد میں تصریح موجود ہو اور اس کے خلاف مال دیا جائے۔ یہ فسخ دھوکے کی وجہ سے نہیں، بلکہ اقرار کی تصریح کی خلاف ورزی کی وجہ سے ہوگا۔

ایسا عقد جو ضروری شرائط پوری نہ کرے اصولاً بے اثر ہے اور اسے ”باطل“ کہتے ہیں۔ تاہم مذہب حنفیہ میں باطل اور فاسد میں فرق کیا گیا ہے۔ عقد باطل اس وقت ہوگا جب اس کے کسی ایک رکن پر، جس پر عقد کی تکمیل کا دار و مدار ہے، عمل نہیں ہوتا۔ اس کے سوا اور صورتوں میں معاہدہ صرف فاسد قرار دیا جا سکتا ہے۔ عقد فاسد بھی عقد باطل کی طرح قانوناً بیکار اور بے نتیجہ ہے۔ ہاں فرق سے فائدہ اس وقت اٹھایا جا سکتا ہے جب کسی تیسرے شخص کے مفاد کی حفاظت مطلوب

کسی عقد کے فریقین کے سوا کسی اور شخص یا فریق پر مؤثر ہونے کے لیے اس میں وکالت کی ضرورت پڑتی ہے۔ فقہ حنفیہ میں ”وکیل“ اصولاً اپنے ”موکل“ کا قائم مقام نہیں ہوتا۔ اس غرض کے لیے کہ عقد براہ راست موکل پر اثر انداز ہو یہ ضروری ہے کہ وکیل موکل کے نام پر کام کرے (alieno nomine)۔ اس صورت میں اس کی حیثیت محض ایک ایلچی کی ہوگی۔ اگر وہ اپنے نام سے (proprio nomine) عمل کرے گا، جو ایک وکیل عام طور پر کرتا ہے، تو اس صورت میں بھی عقد کا اثر موکل ہی پر ہوگا۔ لیکن عقد کی وجہ سے جو ذمے داریاں پیدا ہونگی موکل ان کا پابند نہ ہوں، صرف وکیل ہی ان کا پابند ہوگا؛ چنانچہ کسی شخص کا قانونی وکیل اگر اس کی طرف سے کوئی جائداد خریدے تو وہ خود ہی اس کی قیمت کے ادا کرنے کا ذمے دار ہوگا مگر جائداد کا مالک براہ راست موکل ہوگا۔ احکام العقد اور حقوق العقد میں جو فرق پہلے بتایا جا چکا ہے اس کی توضیح یہاں ہو جاتی ہے۔ (دیکھیے La : Chehik Chehata representation dans les actes juridiques en droit musulman hanéfite. d'après les textes de Shāybanī Proceedings of the Congress of Comparative Law ۱۹۵۴ء میں شائع ہوا۔)

جائز عقد اصولاً ”لازم“ ہو جاتا ہے، لیکن اس قاعدہ کلیہ سے چند مستثنیات بھی ہیں؛ مثلاً وکالت، قرض حسنہ، کفالت، شراکت، ضمانت، امانت، ہبہ وغیرہ ایسے عقود ہیں جو ذاتی طور پر فسخ ہو سکتے ہیں۔ اس قسم کے عقد میں ہر فریق حالات کے مطابق اس امر میں باختیار ہے کہ وہ عقد کی پابندیوں سے یک طرفہ اعلان کر کے آزاد ہو جائے۔ تاہم ہبہ کے بارے میں قاضی کے فیصلے کی ضرورت ہوگی۔ [یہ اختلافی مسئلہ ہے۔ بعض

مجتہدین کے نزدیک ہبہ میں رجوع جائز نہیں البتہ فریقین کی رضامندی یا قاضی کے فیصلے کے مطابق عمل ہوگا۔ اگر ہبہ کرنے والا ہبہ کرنے کے بعد موعوب لہ کی رضامندی کے بغیر یا حکم قاضی کے برعکس پھر جائے تو غاصب کہلائیگا۔ اگر ہبہ کی ہوئی چیز واہب کے قبضے ہی میں تلف ہو جائے تو واہب اس کا تاوان دے گا۔ اسی طرح اگر موعوب لہ کے قبضے میں وہ چیز تلف ہو جائے تو قاضی کے حکم کے بعد موعوب لہ کو تاوان ادا کرنا ہوگا (دیکھیے غایۃ الاوطار تیسری جلد ترجمہ درالمختار، مترجم مولوی خرم علی طبع مطبع صدیقی بریلی، ۲ : ۵۰۴) ہبہ میں رجوع مکروہ تحریمی ہے (غایۃ الاوطار، ۳ : ۴۹۸)۔ علاوہ بریں عقود اجارہ بھی فسخ ہو سکتے ہیں۔ اگر فریقین میں سے کوئی کسی وجہ سے کوئی ”عذر“ پیش کر دے۔ آخری امر یہ ہے کہ ہر عقد میں عموماً ایک خاص شرط شامل کی جا سکتی ہے جس کی رو سے کسی فریق کو یا دونوں کو برابر یہ حق حاصل ہو جائے کہ وہ معاہدے سے جب چاہیں دست بردار ہو جائیں۔ (اسے فقہی اصطلاح میں ”خيار الشرط“ کہتے ہیں)۔

خاتمے میں یہ ذکر کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فریقین کی رضامندی سے ہر عقد ہر وقت فسخ کیا جا سکتا ہے۔ اسے اصطلاح میں ”اقالہ“ کہتے ہیں اور اس کا فقہ کی کتابوں میں بالتفصیل ذکر پایا جاتا ہے۔ لیکن اصولاً عقد اس بنا پر فسخ نہیں کیا جا سکتا کہ اس کے منشا کی تکمیل نہیں ہوئی۔ مثلاً بائع، معاہدے میں کسی خاص دفعہ کی عدم موجودگی کی وجہ سے یہ مطالبہ نہیں کر سکتا کہ بیع اس بنا پر فسخ کر دی جائے کہ مشتری نے موعودہ قیمت ادا نہیں کی۔

مآخذ : (۱) Ch. Chehata : Essai d'une

théorie générale de l'obligation en droit musulman

بلد شمال میں پائی جاتی ہے، ایشیا اور افریقہ دونوں میں بعض ایسی انواع پر مشتمل ہے جن کے ڈنگ کم و بیش خطرناک قسم کے آثار پیدا کر دیتے ہیں، یہاں تک کہ بعض اوقات ہلاکت کا باعث بن جاتے ہیں۔ اسی بنا پر عقرب کا خوف ہمیشہ مشرقی لوگوں کے دل و دماغ پر چھایا رہا ہے۔ بعض اجرام فلکی اس نام کے ہیں (مجمع الکواکب اور آٹھویں برج فلکی کا نام اسی کے نام پر ہے) اور سحر اور تعبیر رؤیا میں بھی اس کا دخل رہا ہے۔ اس کے کاٹے سے بچاؤ کے طور پر جادو، منتر اور بعد میں قرآنی آیات پڑھ کر پھونکا کرتے تھے، جنہیں انگوٹھیوں اور دیگر الواح طلسمی پر کندہ کر لیا جاتا تھا۔ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس عمل کو قابل اعتراض قرار نہیں دیا۔ عرب ماہرین حیوانات کے اس خیال کی کہ بچھو تکلیف اور شدید گرمی سے بچنے کے لیے خود کشی کر لیتا ہے اور اس کی مادہ اپنے بچوں کو اپنی پیٹھ پر لیے پھرتی ہے اور آخر کار اسی طرح مر جاتی ہے، زمانہ حال میں تصدیق ہو گئی ہے۔ بچھو کا جب انسان سے سامنا ہوتا ہے تو وہ کیا کرتا ہے، اور اس کے کاٹے ہوئے مختلف لوگوں پر اس کے ڈنگ کا کیا اثر ہوتا ہے، یہ قدیم زمانے ہی میں معلوم ہو گیا تھا اور اس کی مختلف انواع کی تعیین بھی کر لی گئی تھی، لیکن سب سے بڑھ کر اس کے کاٹے کا علاج دریافت کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ زخم سے زہر کو چوس لینے کے علاوہ بہترین علاج یہ سمجھا جاتا تھا کہ بچھو کا پیٹ چاک کر کے اسے زخم پر رکھ دیا جائے۔ عقرب کی عربی طب میں بھی بہت اہمیت تھی؛ اس کی راکھ [گردے اور مٹانے کی] پتھری (calculus) کا ایک مؤثر علاج سمجھی جاتی تھی اور خیال تھا کہ اس

ج ۱، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۲) D. Santillana Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita ج ۲، روما ۱۹۳۸ء؛ (۳) Analyse de la théorie des contrats : Sim Tolédo Paris ۱۹۱۰ء؛ (۴) Obligation en droit civil ottoman : G. G. C. Vanden Berg ج ۲، لاہڈن ۱۸۶۸ء، (اطالوی ترجمہ، Gatteschi، اسکندریہ ۱۸۷۷ء)؛ (۵) Z.A. Rifai : Le consentement et les vices du Consentement en droit musulmanh anefite 'thesis تحقیقی مقالہ، Nancy ۱۹۳۳ء، عربی زبان میں موجودہ تصانیف؛ (۶) علی الخفیف : احکام المعاملات الشریعہ، بار سوم، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۷) محمد ابو زہرہ : الملكية و نظریة العقد فی فقہ الاسلامی، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۸) محمد یوسف موسی : الأموال و النظرية العقد فی الفقہ الاسلامی، بار دوم، قاہرہ ۱۹۵۴ء؛ (۹) صبحی المحمصانی : النظرية العامة للموجبات والعقود، ج ۲، بیروت ۱۹۴۸ء؛ (۱۰) مصطفى أحمد الزرقاء : المدخل الفقہی العام الى الحقوق المدنية فی البلاد السوریة، ۱، دمشق ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) عبدالرزاق السنهوری : مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی، ۱ : صیفة العقد، قاہرہ ۱۹۵۴ء۔ مآخذ اعتقادی، یعنی حنفی مذهب کے مطابق جن کا ذکر خاص طور پر اس مقالے میں آیا ہے؛ (۱) محمد بن الحسن الشیبانی : الأصل، کتاب البیوع والسم، طبع شفیق شحاطہ، قاهرہ ۱۹۵۴ء؛ (۲) السرخسی : المبسوط، ۳ جلدیں، قاہرہ ۱۳۲۴ھ / ۱۹۰۶ء؛ (۳) الکسانی : بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ۷ جلدیں، قاہرہ ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء۔

(شفیق شحاطہ)

⑤ عَقْدُ الْاَنَاْمِل : رَكَ بِهِ حَسَابُ الْعَقْدِ.

⑤ الْعَقْدُ : رَكَ بِهِ حَسَابُ الْعَقْدِ.

• عَقْرَبَ : (عربی) بچھو۔ عنكبوتی (arachnida)

نوع کی یہ قسم جو شمال کی جانب ۴۵ درجے عرض

(۵) Dozy : Suppl. ۲ : ۱۵۲-۱۵۳ : (۶) Hommel :
Ursprung und Alter arab. Sternnamen und
Mondstationen : در ZDMG ۱۳ : ۶۰۵ : (۷)
Les noms arabes des étoiles : A. Benhamouda
در AIEO ۱۹۵۱ء، ص ۱۵۵ تا ۱۵۷.

(J. HELL)

عقرباء : دو جگہوں کا نام ہے :

۱۔ یمامہ کی سرحد پر واقع ایک مقام، جو
اس خونریز جنگ کی وجہ سے مشہور ہے جس میں
حضرت خالد بن ولیدؓ نے مسیلمہ اور بنو حنیفہ کو شکست
دی تھی۔ اس کے قریب ایک باغ (حدیقہ) تھا
جس کے چار جانب دیوار تھی۔ اس لڑائی سے قبل
یہ باغ ”حدیقہ رحمٰن“ کے نام سے مشہور تھا؛ بعد
میں یہ ”حدیقہ الموت“ کے نام سے مشہور ہوا۔

مآخذ : (۱) الطبری، ۱ : ۱۹۳۷ تا ۱۹۴۰ : (۲)
البلاذری (طبع de Goeje)، ص ۸۸ : (۳) یاقوت : معجم،
۲ : ۲۲۶ : ۳ : ۶۹۴۔

۲۔ جولان میں غسانی بادشاہوں کی ایک
سکونت گاہ؛ بہت ممکن ہے کہ موجودہ عقرباء،
جو صوبہ حیدر میں واقع ہے، وہی مقام ہو۔

مآخذ : (۱) یاقوت، ۳ : ۹۶۵ : (۲) Noldeke
در ZDMG ۲۹ : ۴۳۰، دیکھیے ZDPV ج ۱۲،
نقشہ جبل حوران AB : ۳۔

(F. BUHL)

عقربی : (جمع : عقارب) نواح عدن کا ایک

جنوبی عرب قبیلہ۔ ان کا علاقہ جو ساحل سمندر
کے ساتھ بٹرا احمد سے رأس عمران تک پھیلا ہوا
ہے، بہت مختصر ہے (صرف چند مربع میل)۔ اس
میں سے دریائے نجع کا زیرین حصہ گزرتا ہے جو
یہاں تقریباً ہمیشہ خشک رہتا ہے۔ چونکہ بارش
کی بھی بہت کمی ہے، اس لیے زمین بنجر ہے اور
اس میں بہت کم پھلوں کی پیداوار ہوتی ہے۔ اس

کا بھنا ہوا گوشت آنکھوں کے اس مرض کو شفا
بخشتا ہے جسے ریح السبل کہتے ہیں۔ بچھو کا تیل
(دھنّ العقرب) جو مختلف طریقوں سے تیار کیا جاتا
تھا، امراض کے دفع کرنے کے لیے بہت سود مند خیال
کیا جاتا تھا؛ چنانچہ اسے مہلک پھوڑوں، عرق النساء،
درد کمر، ورم خصیہ (orchitis) اور بالوں کے گرنے کے
علاج کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔

علاوہ ازیں ایسے مریضوں کا بھی ذکر کیا
گیا ہے، جنہیں بچھو کے کاٹے سے بخار اور آدھے
دھڑ کے فالج (hemiplegia) سے شفا حاصل ہو گئی؛
جنگ میں بچھوؤں کے استعمال کے لیے
دیکھیے الجاحظ : الحيوان، طبع دوم، ۵ : ۳۵۸؛
History of India : Elliot and Dowson، ۵ : ۵۰۰ تا
۵۰۱۔ عربی ادب میں عقرب کا نام بکثرت آتا
ہے اور اسے ہمیشہ ایک دغا باز دشمن کی مثال
سمجھا جاتا ہے (الحماسہ، طبع Freytag،
ص ۱۰۵، بیت ۱ : ص ۱۵۶، بیت ۲ :
[اشعار الہذلیّین]، عدد ۲۱، بیت ۲۴ : المفضلیّات،
طبع Thorbecke، عدد ۱۹، بیت ۱۲ : دیوان النابغہ، طبع
Ahlwardt، عدد ۱، بیت ۴)، یا طنز و استہزا کے اشعار،
در دیوان العروہ، عدد ۱۵، بیت ۲، یا تہمت و افترا
کے اشعار، در دیوان العروہ، عدد ۵، بیت ۶ : الفرزدق؛
دیوان، عدد ۶۱، بیت ۳ اور اسی طرح امثال میں بھی
(Proverbia : Freytag، عدد ۹۰۲)۔

موسم سرما کے تین سرد ترین دن (نومبر،
دسمبر اور جنوری کے نئے چاند) اپنی تکلیف دہ
سردی کی وجہ سے ”تین بچھو“ [العقارب الثلاثہ]
کہلاتے تھے (Calendrier de Cordoue، ص ۱۰)۔

مآخذ : (۱) الجاحظ : الحيوان، ۵ : ۳۵۳
بعد اور اشاریہ : (۲) الدیمی : حياة الحيوان، ۱ : ۱۰۶
بعد : (۳) القزوينی، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۴۳۹ بعد :
(۴) ابن البیطار : الجامع، بلاق ۱۲۹۱ھ، ۳ : ۱۲۸۱

ہے (دیکھیے ت - باقر در Iraq، تکملہ ۱۹۴۴، ۱۹۴۵: ۱۹۴۶ء، ص ۷۳ بعد) - یہاں کے بلند برج (قدیم Zikkurat کے شکستہ آثار) نے عربوں کی توجہ اپنی طرف منعطف کی اور عرب فتوحات کے تذکرے میں اس کا ذکر ”المنظرہ“ کے نام سے آتا ہے (البلاذری: فتوح، ص ۲۵۰، دیکھیے نیز الطبری، ۲: ۹۱۷، ۳: ۹۴۳) - کہا جاتا ہے کہ یہ اصل میں کیانی خاندان کا مقبرہ تھا (ابن الفقیہ در یاقوت)، یا ایسے کیکاؤس نے بنوایا تھا (حمد اللہ: نزہۃ، ص ۳۹)، یا عرقوف بن طہمورت (یاقوت، القزوينی)، یا یہ کہ یہ ابن فارس بن طہمورت کا مقبرہ تھا (ابن الفقیہ، ص ۱۹۶) اور یا ابن سام کا (ابوحامد) - ایک روایت کے بموجب (جو حمد اللہ میں بھی مذکور ہے) جس آگ کی بھٹی میں نمرود نے حضرت ابراہیمؑ کو ڈلوایا تھا [دیکھیے مادہ ابراہیم] وہ بھی عرقوف میں تھی - یہی وجہ ہے کہ اسے بعض اوقات ”تل نمرود“ بھی کہتے تھے - ابو نواس نے اپنے ایک شعر میں عرقوف کا ذکر کیا ہے (دیوان، قاہرہ ۱۸۹۸ء، ص ۱۰۰) اور المقدسی (ص ۲۵۸) الکلبی سے ایک ایرانی روایت نقل کرتا ہے کہ یہ شہر العراق کے ان سات شہروں میں سے تھا جو ذہانت کے لیے مشہور تھے (دیکھیے ابن الفقیہ، ص ۲۱۰) - اس کے علاوہ ایک گاؤں کا نام بھی تھا جہاں ایک ممتاز گھرانہ سعد بن زید الخزرجی کی اولاد سے آباد تھا (ابن سعد، ۲/۳: ۹۳؛ السمعانی، یاقوت) - سولہویں صدی عیسوی اور اس کے بعد کے جو سیاح عرقوف کا ذکر کرتے ہیں - وہ اسے بالعموم مینار بابل (Tower of Babel) کے نام سے موسوم کرتے ہیں (دیکھیے Erdkunde: Ritter، ۱۱: ۸۴۷ تا ۸۵۲؛ De Nino urbe: Tuch، لائپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۴)۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۳: ۶۹۷ و ۶۹۸؛ (۲)

کا بڑا قصبہ بئر احمد ہے جس کی آبادی چند صد نفوس پر مشتمل ہے اور جہاں سلطان کا محل بھی واقع ہے - الاشراف الرسولی کی تصنیف طرفۃ الاصحاب (طبع Zettersteen، ص ۵۶ و ۵۷) کی رو سے عقارب بنو قضاہ میں سے تھے (متن مبہم ہے: ص ۵۶ کی رو سے بنو ماجد کی شاخ سے اور ص ۵۷ کے مطابق، خولان کی شاخ سے)۔

(Die alte Geogr. Arabiens) A. Sprenger

ص ۸۰، نے عقارب کو Pliny کے Agraeci کا مماثل قرار دیا ہے، لیکن یہ بہت مشتبہ ہے - ان کے امیر مہدی نے لہج کی حکومت سے بغاوت کی اور ۱۷۷۰ء کے قریب خود مختار بن بیٹھا - حیدر بن مہدی نے، جو مہدی مذکور کی اولاد میں سے تھا، برطانیہ سے ۱۸۳۹ء میں دوستی کا معاہدہ کیا - عبداللہ بن حیدر نے ۱۸۵۷، ۱۸۶۳ و ۱۸۶۹ء میں برطانیہ سے مختلف معاہدات کیے اور ۱۸۸۸ء میں برطانیہ کے زیر حمایت آ جانے کا معاہدہ ہوا - (عقارب کو عبدلیوں سے جو ہمیشہ کی دلی عداوت تھی وہ ۱۸۸۷ء میں ایک کھلی جنگ کا سبب بن گئی اور عبدلیوں نے بئر احمد کا محاصرہ کر لیا؛ آخر برطانیہ کی مداخلت سے امن بحال ہوا)۔

مآخذ: (۱) H. v. Maltzan: Reise nach

Sudarablen، Braunschweig، ۱۸۷۳ء، ص ۳۱۴ تا

۳۲۳؛ (۲) C. U. Aitchison: A collection of Treatise

etc بار سوم: ۹: ۱۹۹، ۱۵۸ بعد۔

(I. SCHLEIFER-S. M. STERN)

عقروں: بغداد کے مغرب میں ۳۰ کلومیٹر کے فاصلے پر کھنڈروں کا ایک ڈھیر - H. Rawlinson کی تحقیق کے مطابق یہ شہر در کُر گُلز Dur Kurigalzu تھا، جو کسی خاندان کے حکمرانوں نے چودھویں صدی قبل از مسیح میں بسایا تھا: اس کی تصدیق ۱۹۴۳ تا ۱۹۴۵ء کی کھدائیوں سے ہو چکی

اس کے انڈے کی زردی آنکھ کے بیرونی پردے کی
سوجن دور کرنے کے لیے استعمال کی جاتی تھی۔
مآخذ: (۱) الدیری: حیاة الحيوان الكبرى،
قاہرہ ۱۹۵۶ء، ۲: ۵۹ تا ۶۰؛ (۲) القزوينی:
عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات، طبع
وٹنفلٹ ۱۸۸۹ء، ۱: ۱۹۰؛ (۳) Jacob: Studien in
asabischen Geographen ۱۰۹: ۳ تا ۱۱۰۔

(HELL)

عقل: قرآن مجید میں لفظ عقل عام معنوں
میں لفظ ”فقہ“ یعنی ”سمجھ“ کے مترادف کے طور پر
استعمال کیا گیا ہے اور یہ عربی زبان کے محاورے
کے مطابق ہے، لیکن لفظ ”عقل“ علمی اصطلاح
کی حیثیت سے یونانی Dianoia-Nous اور Logos کے
معنوں میں ہے۔ اس طرح علمی لحاظ سے ہم عقل کے
مختلف نظریوں کو فلسفیانہ، متکلمانہ اور متصوفانہ
استعمال کے تحت بیان کر سکتے ہیں: پھر فلسفیانہ
لحاظ سے بھی ”عقل“ کے دو الگ الگ نظریے ہیں:
ایک نفسیاتی اور دوسرا ما بعد الطبیعیاتی، اگرچہ
دونوں کا آپس میں تعلق ہے۔ نفسیاتی لحاظ سے
ارسطو کے اثر کے ماتحت مسلم فلاسفہ نے عقل
کو دو بنیادی اجزا میں تقسیم کیا ہے: عقل نظری،
جس کا کام غیر متبدل معقولات کا علم ہے اور
عقل عملی جس کا کام عالم کون و فساد کو جاننا اور
اس میں عمل کر کے تبدیلی پیدا کرنا ہے۔ انسانی
ذہن میں ان دونوں عقلوں کی ترقی کے عموماً چار
مدارج شمار کیے گئے ہیں (اس نظریے کا منبع ارسطو
کا مشہور شارح اسکندر افروڈیسی Alexander of
Aphrodisias ہے): (۱) عقل هیولانی یا عقل بالقوة
یا عقل منفعل (intellectus potentialis): (۲) عقل بالفعل
(intellectus in effectus): (۳) عقل بالملکة، (intellectus
in habitu): (۴) عقل مستفاد intellectus acquisitus یا
(adeptus) (بعض فلسفیوں نے عقل بالفعل اور عقل

السمعی، ورق ۳۹۵ - الف: (۳) ابو حامد الغزالی:
تخفة الالباب، ص ۷۹؛ (۴) القزوينی: آثار البلاد، ص
۲۸۴ و ۲۸۵؛ (۵) ابن عبدالحق: مرآید الاطلاع، ۱:
۲۱۱، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۲۷؛ (۶) Le strange، ص ۶۷؛
(۷) G. Awwad در Sumer، ۱۹۴۹ء، عربی حصہ، ص
۸۱ بعد۔

(S. M. STERN)

عَقَقَ: (اقعاق، قعق: آواز سے ماخوذ نام) =
یورپی مینا: [اس کا جسم تقریباً قمری کے برابر ہوتا
ہے اور رنگ سفید و سیاہ] چونکہ یہ پرندہ [عام طور
پر] جھاڑیوں اور باغوں میں اور جنگلوں کے کناروں
پر رہتا ہے اور یورپ اور شمالی ایشیا میں پایا جاتا
ہے، اس لیے عربوں نے جب متعدن ممالک کو فتح
کیا تو اس سے انہوں نے شناسائی پیدا کی۔ قبل
از اسلام کے ادب میں اس کا بمشکل ذکر ملتا
ہے، لیکن قرون وسطیٰ میں اس کی خصوصیات اچھی
طرح معلوم تھیں۔ یہ پرندہ اس لیے مشہور ہے کہ
اپنا گھونسل چنار کے پتوں میں [اور چھتوں کے
نیچے] بناتا ہے، چمکتی ہوئی چیزیں [مثلاً زیورات
اور - اہرات] چرا لے جاتا ہے، اپنے گھونسلے اور اپنے
بچوں کا تبادلہ دوسرے پرندوں سے کر لیتا ہے، یعنی
دوسرے پرندوں کے گھونسلوں میں داخل ہو جاتا ہے،
اسی لیے ضرب المثل کے طور پر اسے چور، بے وفا
اور احمق کہا جاتا ہے۔ مسافروں کا خیال تھا
کہ اس کی آواز شکوہ بد کی حیثیت رکھتی ہے،
حتیٰ کہ یورپ میں بھی کہا جاتا تھا کہ اس کے
جسم میں اندمال زخم کی صلاحیت موجود ہے
(جرمن: Diakonissenpulver = ایک قسم کا پوڈر)۔
خیال کیا جاتا تھا اگر یورپی مینا کا خون اور مغز
کھایا جائے، تو زبان میں فصاحت پیدا ہوتی ہے۔
یہ بھی سمجھا جاتا تھا کہ ان چیزوں کے استعمال
سے جسم میں سے خارجی اشیا باہر نکل آتی ہیں۔

ہیولانی کو ایک ہی مانا ہے)۔

انسانی ذہن میں علم کے وجود اور عقل کی ترقی کی توجیہ اس طرح کی گئی ہے کہ ارسطو (De Anima، ۳ : ۵) کے اتباع میں ایک عقل فعال کو تسلیم کیا گیا ہے جس کے عمل سے انسانی عقل منفعل قوت سے فعل میں آ جاتی ہے۔ یہ عقل فعال اسلامی فلسفیوں کے نزدیک ایک خارجی عقل ہے جو نہ صرف ہمارے اذہان کو صور عقلیہ بخشتی ہے، بلکہ تحت القمر کائنات (sub-lunar) کی تمام خارجی اشیا کو بھی صورت دیتی ہے؛ اس لیے اسے وشاب [یا واہب] الصور (جسے قرون وسطیٰ کی لاطینی دنیا نے dator formarum کا نام دیا ہے) کہا گیا ہے اور یہ عقل خارجی عقول کے سلسلے میں سب سے نیچے ہے۔ بعض مسلم حکما (فارابی اور ابن رشد) نے انسانی عقل کے اسی دنیا میں عقل فعال سے مکمل اتصال کو جائز قرار دیا تھا، لیکن ابن سینا کے نزدیک یہ اتصال صرف موت اور جسمانی تعلقات کے منقطع ہو جانے کے بعد ہی ممکن ہو سکتا ہے۔

ما بعد الطبیعیاتی نظریے کے مطابق خارجی عقول عموماً نو یا دس ہیں، جو درجہ بدرجہ ذات اقصیٰ سے صدور یا فیضان (emanation) کے طریقے پر ظہور پذیر ہوئی ہیں، اگرچہ یہ ”ظہور“ صرف ما بعد الطبیعیاتی اعتبار سے ہے، زمانی اعتبار سے نہیں۔ زمانی اعتبار سے فلسفیوں کے نزدیک تمام عقول ازلی ہیں۔ جن فلسفیوں پر ارسطو کا اثر زیادہ ہے، ان کے نزدیک ذات اقصیٰ، یعنی باری تعالیٰ خود عقل اول ہے، لیکن متصوفہ اور عموماً ان مفکرین کے نزدیک جن پر اشراقی اور نوافلاطونی (Neo-Platonic) اثر ہے، ذات باری ماورا العقول ہے اور اس کا پہلا اثر عقل اول ہے، لہذا اول الذکر دس عقول، اور مؤخر الذکر نو عقول مانتے ہیں۔ اس نظریے کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ ایک بسیط ذات سے صرف

ایک ہی ذات کا صدور ہو سکتا ہے، تاہم ان عقول میں سے ہر ایک نہ صرف اپنے سے نیچے کی ایک عقل کے صدور کی علت ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ایک فلک کی علت بھی ہے۔ اس طرح افلاک کی تعداد نو ہے۔ ہر فلک خود ایک ذی نفس اور ذی عقل حیوان ہے۔ سب سے نیچے کا فلک، فلک القمر ہے۔ مسلم مفکرین سے پہلے لسی مفکر کے ہاں عقول کی اس تعداد کے نظریے کا سراغ نہیں ملتا، لیکن یہ ثابت ہے (دیکھیے D. Anima : طبع John Philoponus، ص ۵۲۷) کہ بعض عیسائی مفکرین نے ان عقول کی تطبیق فرشتوں سے کی تھی۔ مسلم مفکرین نے ان عقول کی تطبیق فرشتوں اور دوسری دینی ذوات (مثلاً لوح - قلم) سے کی ہے۔ مسلم حکما کے نزدیک دسویں عقل جبرئیل ہے لیکن بعض صوفی مفکرین نے جبرئیل کو زیادہ بلند رتبہ دیا۔

متصوفہ نے نفسیاتی لحاظ سے عقل کی بالاتفاق مخالفت کی ہے، لیکن جس ”عقل“ کی یوں مخالفت کی گئی ہے وہ استدلالی عقل (logos) ہے جس کا طریقہ منطقی برہان ہے۔ اس کی جگہ پر متصوفہ نے ذکر (Contemplation) پر زور دیا ہے، جس کے نتیجے کو انہوں نے کشف اور معرفت کے ناموں سے تعبیر کیا ہے۔ ان کے نظریۂ اشراق اور فلاسفہ کے نظریۂ اشراق میں فرق یہ ہے کہ جہاں فلاسفہ نے احساس کے موضوعات کے علم کو اشراقی قول کے لیے ضروری قرار دیا ہے، متصوفہ نے احساسی موضوعات سے کنارہ کشی کو اشراق کے لیے لازم قرار دیا ہے، لیکن ما بعد الطبیعیاتی درجے پر صوفی اور اسماعیلی مفکرین نے عقول کے نظریے کو نہ صرف قبول کیا، بلکہ اسے طویل بحثوں کا موضوع بھی بنایا ہے۔ متکلمین کے نزدیک عقل (اکثر ”عقل صریح“ جس پر رواقی Orthos logos نظریے کا ظاہری

فخرالدین الرازی کے ساتھ کم از کم چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی، عیسوی ہی میں ہو گیا تھا اور جنہیں الایچی، التفتازانی اور الجرجانی نے آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں بالوضاحت بیان کیا، عام ہے۔ اس اصطلاح کا مرجع ایک قدیم تر اصطلاح العلوم العقلیہ ہے جو فلسفے سے ماخوذ ہے اور جس سے مراد وہ عقلی (یا طبعی) علم ہے جسے مشاہدہ و عقل سے خود حاصل کیا جاسکتا ہے۔ الغزالی اس اصطلاح کو بکثرت استعمال کرتے ہیں (دیکھیے ”احیاء“ ۳: ۱۴، ۱۵، قاہرہ ۱۹۳۳ء) اور اسے العلوم الشرعیہ والدینیہ (یعنی شرعی اور دینی علم) کے مقابل ٹھہراتے ہیں۔ معتزلی روایت کے مطابق عقلیات سے مراد وہ شے ہے جو عقل کے لیے ممکن الحصول ہو، بالخصوص، اخلاقی سطح پر، قانون اور اخلاق کی مسئلہ اقدار دیکھیے معتزلی مخطوطہ المجموع فی المحيط (جو قاضی عبدالجبار (اواخر قرن عاشر) کی المحيط کا اختصار ہے) از الحسن ابن احمد ابن متوہ (برلن، مخطوطہ Glaser، عدد ۵۲۶، معلومات مہیا کردہ G. Vajda)۔

قدیم ”کلام“ میں خود ”دینی علوم“ کے دائرے میں بھی اس قسم کا امتیاز پایا جاتا ہے۔ اس کا سراغ ابتدائی معتزلی مناظروں میں ملتا ہے، جہاں بعض اوقات علم دینی کو ”علم عقلی“ اور ”علم شرعی“ میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ بعد کی تصانیف (اشعری حنفی اور ماتریدی مسالک) میں ”عقلیات“ سے مراد مجموعی طور پر ”کلام“ (فلسفہ دینیہ) کے وہ تمام موضوعات ہیں جو عقل کے زیر تصرف ہیں؛ یا بالفاظ دیگر ایسے موضوعات جن کے مبادیات، خواہ ان کا مأخذ شرع ہی کیوں نہ ہو، دلائل قطعیہ (عقلیہ) سے ثابت کیے جاسکیں۔ یہ ان موضوعات کے مقابل ہیں جو ”سمعیات“ (Ex. auditu) (منعصر بر سمع) کہلاتے ہیں یعنی جن کے مبادیات

اثر ہے) ایک فطری قوت ہے (دیکھیے رواقی ”فطری روشنی“ = Iumen naturel) جس سے انسان غلط اور صحیح کے درمیان قدرتی طور پر تمیز کرتا ہے۔ یہ عقل فطری طور پر تمام انسانوں کو بخشی گئی ہے، اس لیے اسے عقل مشترک یا ’عقل عام‘ کہتے ہیں (دیکھیے اسکندر افروڈیسی کی De Anima میں مذکور Kol'nos Logos)، خود اسکندر کا نظریہ یہاں پر رواقی نظریہ Kol'na ennol'al کا رہین منت ہے۔ اس عقل کا اولین وظیفہ علمی نہیں بلکہ اخلاقی ہے اور اس کے ذریعے انسان اچھے اور برے میں تمیز کرتا ہے۔

مآخذ: (۱) الفارابی: معانی العقل، طبع M. Bouyges، بیروت ۱۹۳۸ء اس کتاب کی سابقہ طباعت از Terici غیر مکمل ہے اور شدید اغلاط سے خالی نہیں؛ (۲) الفارابی: السیاسة المدنیة، حیدرآباد ۱۳۴۶ھ؛ (۳) ابن سینا: کتاب الحدود، در رسائل ابن سینا، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۴) وہی مصنف: کتاب الشفاء۔ طبیعیات، الفن السادس، مقالہ ۵؛ (۵) ابن رشد: لاطینی De Anima (شرح کبیر ارسطو، سلسلہ مطبوعات Aristoteles Latinus جو امریکہ کی Medical Academy شائع کر رہی ہے، ۱۸۵۴ء)؛ (۶) E. Gilson: Les sources greco-arabes: de l'augustinisme Avicennisant d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age، ۱۹۳۲ء؛ (۷) F. Rahman: Avicenna's psychology، ۱۹۵۳ء؛ (۸) متصوفین کی کتابوں کے علاوہ دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۵۳ء، ص ۶۲۔

(فضل الرحمن)

● **عقلیات: (عربی) علم الکلام کی ایک اصطلاح،** (دیکھیے التفتازانی، الباجوری وغیرہ کے شارحین) ایک مخصوص نظریے کے اظہار کے لیے اور ایک خاص قسم کے دینی مباحث کے معنوں میں جن کا آغاز

- **عقیدہ:** [یہ مقالہ حذف کیا جا رہا ہے] کیونکہ یہ عقیدے اور عقائد کی تعیین و توضیح کے بجائے الجہنیں ڈالتا اور شکوک پیدا کرتا ہے، اس لیے عقائد کی اطمینان بخش وضاحت کے لیے رک بہ علم العقائد (در مقالہ علم، نیز علم الکلام در مقالہ علم) متعلقہ مآخذ نقل کیے جا رہے ہیں:

مآخذ: منتخب عقائد (۱) الفقه الاکبر اول (تکمیل ۱۵۰۰/۷۷۷)؛ (۲) وصیۃ ابی حنیفہ (تکمیل ۱۵۰۰/۷۷۷)؛ (۳) الفقه الاکبر ثانی (تکمیل ۱۵۰۰/۷۷۷)۔ یہ تینوں کتب شروح سمیت ایک ہی جلد میں ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء میں حیدرآباد دکن سے شائع ہوئی تھیں۔ ان کا ترجمہ شرح سمیت Wensinck نے کیا ہے، فقہ الاکبر اول مترجمہ J. Schacht: Religionsgeschichtliches Lesebuch بار دوم، ٹیوبنگن ۱۹۳۱ء، ص ۳۵ بعد، فقہ الاکبر ثانی، مترجمہ J. Hell در Von Mohammed bis Ghazali، جینا ۱۹۱۵ء، مذکورہ بالا کتابیں حنفی مصنفین کی ہیں؛ (۴) محمد بن عکاشہ الکرمانی (مرجئی، تکمیل ۱۵۲۰/۸۸۰)؛ العقیدہ، در ابن عساکر: التاريخ الکبیر (طبع بدران)، ۳: ۱۳۱ بعد؛ (۵) عبد اللہ بن سلیمان بن ابی داؤد (اہل الحدیث، م ۱۳۱۶/۹۲۸) العقیدہ منظومہ، در عشر رسائل و عقائد سلفیہ، قاہرہ ۱۳۵۱/۱۹۳۲ء؛ (۶) الطحاوی (م ۱۵۲۶/۹۳۳)؛ بیان السنۃ والجماعہ، حلب ۱۳۴۴/۱۹۲۴ء، مترجمہ J. Hell مذکورہ بالا و F. T. Elder در Macdonald Presentation Volume ۱۲۹ تا ۱۳۳، تجزیہ از J. Schacht، در Isl، ۲۱: ۲۸۸ بعد؛ (۷) ابو الحسن علی بن اسمعیل الاشعری (م ۳۲۴/۹۳۶) قول اذل الحق والسنۃ، در الابانۃ، حیدرآباد دکن ۱۳۲۱/۱۹۰۳ء تا ۱۳ تا ۱۳ طبع قاہرہ ۱۳۴۸/۱۹۲۹ء، ۸ تا ۱۳ مترجمہ Macdonald: Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional

محض قرآن حکیم یا روایتی متون (حدیث وغیرہ) سے ماخوذ ہوں۔ [انہیں منقول بھی کہا جاتا ہے] سمعیات میں عقل صرف ان کی مصلحت یا حکمت کے بارے میں دلائل کی وضاحت کے لیے دخل انداز ہوتی ہے۔ عقلیات میں دو قسم کے مسائل ہیں؛ (۱) "کلام" کے ابتدائی موضوعات جو "جواہر اور اعراض" سے بحث کرتے ہیں، یعنی ان موضوعات سے جو صحیح معنوں میں "عقلی" ہیں اور جو منطق، فلسفہ، طبیعیات اور علم الکائنات کے نتائج کا مجموعہ ہیں؛ (۲) "الہیات" [رک بہ مقالہ علم۔ الہیات] جن کا موضوع بحث (الف) اللہ کا وجود اور اس کی صفات ہیں، البتہ صفات باری تعالیٰ، بصارت، سماعت کلام اور رؤیت باری تعالیٰ کو "سمعیات" میں شمار کیا جاتا ہے؛ (ب) اللہ کے افعال (افعال تعالیٰ)۔ "الہیات" کی بنیاد نصوص شرعیہ پر ہوتی ہے، لیکن یہ بنیاد بجائے خود دلائل عقلیہ قطعید سے ثابت کی جا سکتی ہے، ان کے سوا دیگر موضوعات مثلاً نبوۃ، معاد، درجات و اسماء، امرو نہی (امامۃ) سب "سمعیات" میں داخل ہیں۔ مثلاً الجرجانی کی مشہور و معروف مستند کتاب شرح المواقف (آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی) چھ بڑی فصول پر مشتمل ہے، جن میں سے پانچ کا موضوع عقلیات ہیں اور صرف آخری ایک فصل میں وہ تمام موضوعات ہیں، جنہیں "سمعیات" کہتے ہیں [مزید تفصیل کے لیے رک بہ مقالہ کلام، علم نیز علوم حکمیہ جن کا ذکر مقالہ علم میں ہے مآخذ بھی انہیں مقالات میں دیکھے جائیں]۔

L. CARDET (FID)

• **عقوبات:** رک بہ عذاب و حد۔

• **عقید:** (ع) عرب بدوؤں کی مہمات اور لڑائیوں

میں سپہ سالار [عقید العسکر، عہدہ]۔

(ادارہ الا لائڈن بار اول)

Ibn Taimert الجزائر ۱۹۰۳ء، ص ۲۲۹ تا ۲۳۳، مترجمہ H. Massé در *Mémorial Henri Basset* : ۲ : ۱۰۵ تا ۱۱۷ : (۱۷) نجم الدین ابوحنیفہ عمر النسفی (حنفی م ۵۳۷/۱۱۴۲ء) : عقائد، طبع W. Cureton لندن ۱۸۴۳ء : شرح التفتازانی (م ۵۹۱/۱۳۸۹ء) کی متعدد طباعتیں، مترجمہ *Tableau : M. d' Ohsson* *Général de l' empire Ottoman*، ۲۱ : ۱، بعد، مترجمہ Macdonald : مذکورہ بالا، طبع لاہور ۳۱۳ تا ۳۲۲ و Schacht، ص ۸۱، بعد، التفتازانی کی شرح العقائد النسفی کا جزوی ترجمہ از E.E. Elder : در *A commentary on the creed of Islam*، نیویارک ۱۹۵۰ء : (۱۸) ابن قدامہ (حنبل م ۲۶۰/۱۲۲۳ء عقیدہ در مجموعہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۵۵۱ تا ۵۶۰ : (۱۹) النسفی، حافظ الدین ابوالبرکات (حنفی م ۵۱۰/۱۳۱۰ء) : عمدۃ عقیدۃ اہل السنۃ والجماعۃ، طبع W. Cureton لندن ۱۸۴۳ء : (۲۰) ابن تیمیہ (حنبل م ۷۲۸/۱۳۲۸ء) : العقیدۃ الواسطیۃ، در مجموعۃ الرسائل الکبریٰ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء، ۱ : ۳۸۷ تا ۴۰۶ : نیز العقیدۃ الحمویۃ الکبریٰ، ۱ : ۳۱۳ تا ۳۶۹ : (۲۱) الایجی (اشعری م ۷۵۶/۱۳۵۵ء) : العقائد العضدیہ، مع الدوائی : شرح العقائد العضدیہ مع شروح السیالکوٹی و محمد عبدہ، قاہرہ ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۴ء : (۲۲) السنوسی (م ۸۹۵/۱۴۹۰ء) : ام البراہین، المعروف عقیدۃ اہل التوحید الصغریٰ اور السنوسیۃ، طبع Wolff مع جرمن ترجمہ، لائپزگ ۱۸۴۸ء : متعدد مشرقی طباعتیں بالخصوص مع شرح الباجوری : مترجمہ *Petit Traite de Theologie : J.D. Luciani* *Musulmane* الجزائر ۱۸۹۶ء و *G. Delphin* : *La Philosophie du cheikh Senoussi d' apres son* *Aqidah es-Soghre* J.A. سلسلہ نہم، ۱۰ : ۳۵۶ تا ۳۷۰، ملخص از Wensinck ص ۲۷۵ : بعد : (۲۳) یرگوی، (حنفی م ۹۸۱/۱۵۷۳ء) : وصیت یرگوی (ترکی)، متعدد طباعتیں، مترجمہ G. de Tassy

Theory، طبع لاہور ۱۹۶۴ء، ۲۹۴ تا ۳۰۲ (متن در *Zur Geschichte al-Asaris : W. Spitta* : لائپزگ ۱۸۷۶ء، ۱۳۳، بعد)، الابانۃ، مترجمہ *New Haven, W. C. Klein*، ۱۹۴۰ء، جزوی اختلافات کے ساتھ مقالات الاسلامیین (Ritter)، ۱ : ۲۹۰ تا ۲۹۷، مترجمہ J. Schacht، ص ۵۶ مذکورہ بالا و Klein، مذکورہ بالا، ۳۱ تا ۴۵ : (۸) الحسین بن علی بن خلف البرہری (حنبل م ۳۲۹/۹۴۱ء)، اقتباسات از شرح کتاب السنۃ، در ابن ابی یعلیٰ : طبقات الحنابلہ (ملخص از النابلسی)، دمشق ۱۳۵۰/۱۹۳۱ء، ۳۰۱ تا ۳۰۳ : (۹) ابو الیث نصر السمرقندی (مرجئی م ۳۷۳/۹۸۳ء) : العقیدہ، طبع A. W. Th. Juynboll در *TTLV*، ۱۸۸۱ء، ۲۱۵ تا ۲۳۱، ۲۶۷ تا ۲۷۳ : (۱۰) ابن ابی زید القيروانی : الرسائل، طبع و مترجمہ L. Bercher، الجزائر ۱۹۴۵ء، ۱۸ تا ۲۷ (مالکی، م ۳۸۶/۹۹۶ء) : (۱۱) فقہ اکبر ثالث، جو غلطی سے الشافعی (اشعری؟ تکمیل ۴۰۰/۱۰۱۰ء) سے منسوب ہے، مخطوطہ قاہرہ، مجموعہ، ۲۳، کراسہ ۴۵ تا ۵۸، ملخص از Wensinck : (۱۲) عبدالقاہر بن طاہر بن محمد البغدادی (اشعری م ۴۲۹/۱۰۳۷ء)، الفرق، ۳۰۹ تا ۳۵۲، مترجمہ A.S. Halkin، در *Moslem Schisms and Sects*، حصہ دوم، تل ایب ۱۹۳۵ء : (۱۳) اسمعیل بن عبدالرحمن الصابونی (اہل الحدیث، م ۴۴۹/۱۰۵۷ء) : العقیدۃ السلف و اصحاب الحدیث، در مجموعۃ الرسائل المنیریہ، قاہرہ ۱۳۴۳ھ/۱۹۲۵ء، ۱ : ۱۰۵ تا ۱۳۵ : (۱۴) الجوبینی (اشعری م ۴۷۸/۱۰۸۵ء) : العقیدۃ النظامیہ، قاہرہ ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء : (۱۵) الغزالی (اشعری، م ۵۰۵/۱۱۱۱ء)، الرسالة القدسیہ، مشمولہ احیاء علوم الدین، متعدد طباعتیں، مترجمہ H. Bauer : در *Die Dogmatik Al-Ghazalis* Halle، ۱۹۱۲ء، مترجمہ Macdonald، مذکورہ بالا کتاب : (۱۶) ابن تومرت، موحدین کا مہدی *Le Livre de Mohammed* در عقیدہ، ۱۱۳۰/۵۰۲۴ھ

ص ۷۷ تا ۵۶؛ نیز دیکھیے حاجی خلیفہ و براکلمان، بمدد اشاریہ، بذیل عقیدہ، عقائد وغیرہ۔

عام تصانیف = H. Lammens : *L'Islam, croyances et institutions* بیروت ۱۹۲۶ء، انگریزی ترجمہ از E. D. Ross، لندن ۱۹۲۹ء؛ (۲) I. Goldziher : *Vorlesungen Theologie der Musulmane*، بار دوم؛ (۳) A. J. Wensinck : *The Muslim creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء؛ (۴) D. B. Macdonald : *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*، لندن و نیویارک ۱۹۰۳ء وغیرہ؛ (۵) W. Montgomery Watt : *Free will and Predestination in early Islam*، لندن ۱۹۳۸ء؛ (۶) A. S. Tritton : *Muslim Theology*، لندن ۱۹۴۷ء؛ (۷) L. Gardet و M.M. Anawati : *Introduction à la Théologie Musulmane*، پیرس ۱۹۴۸ء؛ [نیز رک بہ علم العقائد (مقالہ علم)]۔

(W. MONTGOMERY WATT)

عقیق: (عربی، اسم وحدت: عقیقہ) [سرخ سہرے]: ایک پتھر کا نام ہے جو عرب میں مختلف رنگوں اور قسموں میں پایا جاتا ہے، جن میں سرخ رنگ کی خاص طور پر مانگ ہے۔ عقیق نہایت قدیم زمانے سے یمن (الشحر) سے صنعاء کے راستے بحیرہ روم کی بندرگاہوں میں بھیجا جاتا تھا اور ہندوستان سے بھی برآمد ہوتا تھا۔ یہ انگشتی کے نگینوں، خواتین کے زیوروں اور قیمتی ہجی کاری کے کام میں بھی استعمال ہوتا تھا، جیسے دمشق کی مسجد جامع کی محراب میں (المقدسی، ص ۱۵۷)۔ اسے دانتوں کی حفاظت کے لیے بطور دوا بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ اوہام پرستی پر مبنی ایک عقیدے کی رو سے انگوٹھی میں جڑے ہوئے عقیق میں تسکین قلب (بالخصوص لڑائیوں میں) اور سیلان خون کو روک دینے کی تاثیر بھی ہے (یورپ میں بھی عقیق سے متعلق اس قسم کے عقائد پائے جاتے ہیں دیکھیے

در *L'Islamisme d'après le Coran*، بار سوم، پیرس، ۱۸۷۳ء، ص ۱۲۷ تا ۱۶۰؛ (۲۴) [ابراہیم] اللقانی (مالکی، م ۱۰۴۱/۱۹۳۱ء) : *جوہرۃ التوحید، منظومہ مع شرح الباجوری، قاہرہ متعدد طباعتیں، مطبوعہ و مترجمہ La Djaouhara : J. D. Luciani*، الجزائر ۱۹۰۷ء؛ (۲۵) الفضالی (م ۱۲۳۷/۱۸۲۱ء) : *کفایۃ العوام فی علم الکلام، قاہرہ ۱۳۱۵/۱۸۹۷ء، مترجمہ Macdonald*، ۳۱۵ تا ۳۵۱؛ (۲۶) محمد بن عبداللطیف آل [الشیخ] بن عبدالوہاب [حنبل] : *عقیدہ، در الہدیۃ السنیۃ، قاہرہ ۱۳۴۲/۱۹۲۳ء، ۹۱ تا ۹۹؛ مترجمہ H. Laoust : Essai sur les doctrines Sociales et paliti-ques de... B. Tamiya*، قاہرہ ۱۹۳۹ء، ص ۶۱۵ تا ۶۲۳؛ (۲۷) شیخ صدوق (اثنا عشری، م ۳۸۱/۹۹۱ء) : *رسالۃ الاعتقادات الامامیۃ، در مجموعۃ تالیفات، تہران ۱۳۷۳/۱۸۵۷ء، نجف ۱۳۴۳/۱۹۲۳ء؛ مترجمہ A.A.A. Fyzee : A Shii'ite Creed*، لندن ۱۹۳۲ء؛ (۲۸) سیدنا علی بن محمد بن الولید (اسماعیلی، م ۶۱۲/۱۲۱۵ء) : *A Creed : W. Ivanow*، ملخص ترجمہ از W. Ivanow : *A Creed of the Fatimidis*، بمبئی ۱۹۳۶ء؛ (۲۹) العلامة الحلی (اثنا عشری، ۵۷۲۶/۱۲۲۶ء) : *الباب الحادی العشر، ترجمہ مع شرح القداد الجلی از W.M. Miller*، لندن ۱۹۲۸ء؛ (۳۰) ابو حفص عمر بن جامی (اباضی، زمانہ : آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی) : *مقدمۃ التوحید، طبع و ترجمہ A de C. Motylinski*، در *Recueil de Memoires et de textes, publie en l'honneur du XIV^e Congrès des Orientalistes*، الجزائر ۱۹۰۵ء، ۵۰۵ بعد، شروح سمیت متعدد طباعتیں؛ (۳۱) عقیدہ کے بارے میں دوفیوں کے تصورات، مثلاً الکلاباذی : *التعرف، طبع A.J. Arberry*، قاہرہ ۱۳۵۳/۱۹۳۴ء، ترجمہ : *The Doctrine of the Sufis*، کیمبرج ۱۹۳۵ء؛ ابن العربی (م ۶۳۸/۱۲۴۰ء) : *عقیدۃ اہل الاسلام، در مجموعۃ رسائل الالہیۃ، قاہرہ بلا تاریخ،*

ہے۔ کوہ غیر مدینے کے جنوب میں وادی العقیق کے دائیں کنارے پر ہے، جو اپنا پانی آس پاس کی برکانی گزرگاہوں سے حاصل کرتی ہے۔ زور کی بارشوں کے بعد اس وادی میں ایک وسیع و عریض دریا بہنے لگتا ہے جسے دریائے فرات کے مثل بتایا گیا ہے۔ امساک باران کی صورت میں اس وادی میں صرف کنویں رہ جاتے ہیں جن سے انسان، حیوان اور اشجار اپنی پیاس بجھا سکتے ہیں۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں مدینے سے مکے جانے والی سڑک کی پہلی منزل اسی العقیق سے ہوتی ہوئی ذوالحلیفہ پہنچتی تھی؛ آج کل کا راستہ بھی یہی ہے۔ متعدد ایسی روایات موجود ہیں جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے العقیق کی ”مبارک وادی“ کے لیے شوق و شیفگی کا پتا چلتا ہے۔ اسی وادی میں خدا کے ایک فرشتے نے آپ کو ایک مرتبہ عبادت کرنے کے لیے کہا تھا۔ ایک وادی العقیق بنو مزینہ کے علاقے میں واقع تھی جسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے اسی قبیلے کے بلال ابن الحارث کو بطور جاگیر (قطیعہ) دے دیا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینے سے خاصے دور فاصلے پر اسی وادی کے اوپر موضع النقیع میں مسلمانوں کے گھوڑوں کے لیے ایک جمی [محفوظ چراگاہ] بھی بنا دی تھی۔ چونکہ حضرت بلالؓ نے اس قطعہ زمین کو بہتر بنانے کے سلسلے میں کوئی کوشش نہ کی، اس لیے حضرت عمرؓ نے اس کا بیشتر حصہ بلالؓ سے لے کر دوسرے مستحق مسلمانوں میں تقسیم فرما دیا۔ بعد ازاں یہ وادی کئی نسلوں تک خوب آسودہ اور خوشحال رہی، کنویں کھودے گئے، باغ اور کھیت خوب لہلہانے لگے اور علویوں اور دوسرے مدنی سرداروں اور امیروں کے مضافاتی مکانات (قصور) میں محفلیں جمنے لگیں جن میں عیش و

بذیل مادہ (Karneol)۔ آج کے زمانے تک بھی عقیق عورتوں کے لیے گردن کا ایک پسندیدہ زیور رہا ہے اور عقیق کا نام ہر اس ہار کے لیے استعمال ہونے لگا ہے جو سرخ رنگ کا ہو خواہ وہ شیشے کا بنا ہو یا سونگے یا کسی اور چیز کا۔

مآخذ: (۱) البیرونی الجغرافی معرفۃ الجواہر، ص ۱۷۲، بیروت؛ (۲) القزوینی (طبع Wüstenfeld) ۱: ۲۳۰؛ (۳) ابن البیطار: الجامع لمفردات الادویہ، بولاق ۱۲۹۱ھ: ۳: ۱۲۸؛ (۴) التیفاشی: ازہار الافکار؛ (۵) تاج العروس، ۲: ۱۵؛ (۶) Suppl.: Dozy ۲: ۱۳۵؛ (۷) Modern Egyptians: Lane، لندن ۱۸۳۶ء؛ (۸) J.I. Clément Mullet در JA، ۱۸۶۸ء: ۳۵۸؛ ۱: ۱۵۷۔

(J. HELL)

★ **العقیق:** عرب میں اور بعض دوسرے ممالک میں کئی وادیوں، کانوں اور دوسری جگہوں کا نام۔ جب اس نام کا استعمال وادیوں کے لیے ہوتا ہے تو اس سے مراد وہ راہگزر ہوتی ہے جو کوئی ندی زمین کو کاٹ کر بنا دے، اور جب اسے کانوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مراد یا تو قیمتی پتھر، مثلاً عقیق، ہو سکتے ہیں یا بالعموم کوئی بھی دھات جسے اس کے منبع سے کاٹ کر الگ کر دیا جائے۔ عرب شاعروں کے ہاں یہ نام بہت استعمال ہوا ہے، جو ہمیشہ اس کی وضاحت نہیں کرتے کہ متعدد عقیقوں میں سے ان کے ذہن میں کون سا عقیق ہے۔

سب سے مشہور وہ وادی عقیق ہے جو مدینے کے عین مغرب سے گزرتی ہے۔ اس وادی اور مدینے کے درمیان حرۃ الوبرہ حائل ہے۔ یہ شمال کی طرف بڑھ کر وادی الحمد سے جا ملتی ہے، جسے قدیم کتابوں میں اضم لکھا گیا ہے اور الوجہ کے جنوب میں بحیرۃ قلزم میں جا گرتی

تفریح کے بعض ایسے سامان ہوتے تھے جو اسلام کی ابتدائی عہد کی سادگی اور تقویٰ سے بمشکل کیونٹی مناسبت رکھتے تھے (دیکھیے H. Lammens : *Perceau de l'Islam*، ص ۹۸: وہی مصنف : *Le règne de Mo'awia* اشاریہ مع مزید حوالجات)۔ حضرت علیؓ کے خلیفہ منتخب ہو جانے پر حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اپنی العقیق ہی کی جاگیر میں عزلت گزین ہو گئے تھے۔ شعرا نے اس وادی کے دل فریب مناظر اور مشہور و معروف کنوؤں کی توصیف کے پل باندھے ہیں، بالخصوص بشر رومہ کی تعریف کے (جو اب بشر عثمانؓ کہلاتا ہے، حضرت عثمانؓ بن عفان کے نام پر جنہوں نے اس کنوؤں کو اس کے یہودی مالک سے خرید کر اس کا پانی مسلمانوں کے لیے وقف کر دیا تھا) اور بشر عروہ بن الزبیر کی تعریف کے۔ العقیق کا پانی اس قدر شیرین تھا، کہ وہ دور دراز عراق تک خلیفہ ہارون الرشید کے لیے بھیجا جاتا تھا۔ عباسی سلطنت کے انحطاط اور وادی حجاز میں جان و مال کے غیر محفوظ ہو جانے کے باعث اس وادی پر پھر ایک مرتبہ غنودگی کی کیفیت طاری ہو گئی جو صدیوں تک قائم رہی۔

ایک اور عقیق جسے قدیم تر مؤرخین نے بعض اوقات عقیق ذات عرق لکھا ہے الطائف کے قرب و جوار سے شروع ہو کر الحجاز کے بڑے کوہستانی سلسلے کے اندرونی پہلو کے ساتھ ساتھ شمال کی طرف پھیلی ہوئی ہے۔ بعض مصنفین کا بیان ہے کہ یہ وادی عقیق المدینہ سے ملی ہوئی ہے، لیکن آب و انہار کی تحقیق و تدقیق سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ گیا ہے کہ (عقیق مدینہ کے بجائے) یہ مکے اور مدینے کے مابین ایک دلدلی طاس میں جا گرتی ہے جو العاقول کہلاتا ہے۔

قدیم زمانے میں وسطی عرب میں ایک بہت

بڑی وادی وادی عقیق الیمامہ یا عقیق تمرہ کے نام سے موسوم تھی۔ اگرچہ قدیم تر مصنفین نے جو بیان اس سے متعلق دیے ہیں وہ ناکافی ہیں، تاہم اس میں کیونٹی شبہ نہیں کہ یہ وادی موجودہ وادی الدواسر [رک بہ الدواسر] ہی تھی، جس میں ایک چھوٹی سی بستی کا نام اب بھی تمرہ ہے اور پاس ہی وادی کے پیٹے میں ایک قطعہ نمک اس وقت تک بھی العقیق کہلاتا ہے۔ [ایک وادی العقیق بنو عقیل کے علاقے میں بھی تھی۔ بنو جعدہ کے ایک چشمے کا نام بھی العقیق تھا جس کے بارے میں جھگڑا ہوا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وہ چشمہ آب بنو جرم کو عطا کر دیا۔ نیز ایک وادی عقیق البصرة کے نام سے مشہور تھی۔ عرب شاعروں نے بھی کئی ایک ایسی وادیوں کا ذکر کیا ہے جو عقیق کے نام سے معروف تھیں (دیکھیے یاقوت : معجم البلدان بذیل مادہ)۔]

عرب میں العقیق نام کی دوسری مختلف وادیوں کے علاوہ عراق میں بھی دریائے فرات کے جنوبی جانب اسی نام کی ایک وادی ضرور ہے دیکھیے W. Wright : *Opuscula arab*، ص ۱۱۰ : الحماسة، ۱ : ۴۶۸ : الاغانی، ۷ : ۱۲۳ : الدینوری، ص ۲۶۰)۔ بحیرہ قلزم کے سوڈانی ساحل پر عقیق (بدون الف لام تعریف) نام کا ایک گاؤں موجود ہے جو سواکن کے جنوب مغربی جانب اسی نام کی ایک خلیج پر واقع ہے۔

مآخذ: (۱) الہمدانی: صفة جزيرة العرب، بمدد

اشاریہ: (۲) البکری: معجم، بذیل مادۃ عقیق والتقیق: (۳)

یاقوت، بذیل مادہ: (۴) الاغانی، بمدد اشاریہ: (۵)

السمهودی: وفاء الوفاء، قاعرہ ۱۲۶، ۲ : ۱۸۶ : ۲۰۶

(۶) شکیب ارسلان: الارسیامات اللطائف، قاعرہ ۱۳۵،

ص ۲۱۱ نا، ۲۱۳: (۷) محمد حسین عیقل: فی منزل الوحی،

قاعرہ ۱۳۶، ۵، بمدد اشاریہ: (۸) H. St. J. B. Philby

A Pilgrim in Arabia، لندن ۱۹۳۶ء، ص ۵۰ بعد

[(۹) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادہ.]

(G. RENTZ)

• **عَقِیقَہ :** (ع)، اس قربانی کا نام جو بچے کی

ولادت کے ساتویں دن کی جاتی ہے۔ اس دن شرع کی رو سے یہ امر مستحب یا سنۃ ہے کہ نومولود کا نام رکھا جائے، اس کا سر منڈایا جائے اور اس کے لیے قربانی کی جائے، لڑکے کے لیے دو مینڈھے یا بکرے اور لڑکی کے لیے ایک مینڈھا یا بکرا۔ قربانی کے گوشت کا بیشتر حصہ فقرا و مساکین میں تقسیم کیا جاتا ہے، مگر اس میں سے اپنے خاندان کو ایک وقت کھانا کھلانا بھی مستحب ہے۔

قدیم تر فقہاء میں سے بعض (مثلاً امام داؤد الظاہری)

کے نزدیک عقیقہ کی قربانی دینا فرض ہے۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ اسے اختیاری قرار دیتے ہیں۔ بچے کے منڈے ہوئے بالوں کو بھی عقیقہ کہتے ہیں اور شرع میں مسلمانوں سے کہا گیا ہے کہ وہ ان بالوں کے وزن کے برابر چاندی خیرات کریں۔

عقیقہ کی رسم قدیم جاہلی عرب میں بھی رائج ہو گئی۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ”اگر کوئی شخص اپنے نوزائیدہ بچے کے لیے قربانی کرنا چاہے تو وہ کر سکتا ہے۔“ دور جاہلیت میں سر مونڈتے وقت بچے کے سر کو قربانی کے خون سے تر کرنے کا دستور تھا۔ [اسلام نے اس رسم کو منسوخ کر دیا۔ ذبیحہ عقیقہ کے مسائل و احکام وہی ہیں جو عید قربان کے لیے ذبیحہ کے ہیں۔ فقہاء بالخصوص حنابلہ کے نزدیک عقیقہ کی ذمہ داری باپ پر ہے۔ اگر ساتویں دن جانور ذبح نہ کر سکے تو پھر چودھویں دن یا اکیسویں دن یا جب میسر آجائے۔]

ماخذ: (۱) *Hand-book* : Wensinck، بذیل

مادہ: (۲) الباجوری، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ۲: ۳۱۱ بعد

(۳) الدمشقی : رجمة الامة فی اختلاف الائمہ، بولاق

۱۳۰۰ء، ص ۶۱: (۴) *Handbuch* : Juynboll، ص ۱۶۰

بعد، ۱۶۹: (۵) *Al-Muhtas r* : I. Guidi، Milano

۱۹۱۹ء، ص ۳۳۸ بعد: (۶) *Reste* : J. Wellhausen،

باردوم، ص ۱۷۴: (۷) وہی مصنف: *Die Ehe bei*

den Arabern (NGW کوئنگن ۱۸۹۳ء)، ص ۳۵۹:

Kinship and marriage : W. Robertson Smith (۸)

in early Arabia (طبع جدید ۱۹۰۷ء)، ص ۱۷۹ بعد:

(۹) وہی مصنف: *The religion of the Semites*، بار سوم

۱۹۲۷ء، ص ۳۲۹: (۱۰) *Über* : G. A. Wilken

das Haaropfer, etc.، ص ۹۲ (*Revue Coloniale*)

internationale، ۱۸۸۷: (۱۱) *J. Chelhod*

Le Sacrifice chez les Arabes، پیرس ۱۹۵۵ء،

بمقدار اشارید اور وہ کتابیں جن کا حوالہ دیا گیا ہے،

ص ۱۳۷ تا ۱۴۰: (۱۲) *Manners and* : Lane

Customs (Everyman's Library)، ص ۵۵: (۱۳)

Coutumes Palestiniennes : J. A. Jaussen، ج ۱

Naplouse (۱۹۲۷ء)، ص ۳۷ بعد: (۱۴) *H. Granquist*

Birth and Childhood among the Arabs، ۱۹۳۷ء،

ص ۸۸، ۲۴۰: (۱۵) *Mekka* : Snouck Hurgronje

Islam in the : J. S. Trimmingham (۱۶) ۱۳۷: ۲

Sudan، (۱۹۳۹ء)، ص ۱۸۰ بعد: اندونیشیا میں

عقیقہ سے متعلق دیکھیے: (۱۷) *C. Snouck Hurgronje*

De Atjehers، ۱: ۲۲۳ (= *The Achehnese*)، ۱:

Midden Sumatra : van Hasselt (۱۸) ۲۶۹:

بعد: (۱۹) *Bijdragen tot de ethnologie* : Matthes

van Zuid-Celebes، ص ۶۷۔

(J. PEDERSEN و TH. W. JUYN-BOLL)

تعلیقہ : عقیقہ : عقی (ع ق ق) سے مشتق

ہے، جس کے اصل معنی شق اور قطع کے ہیں۔

چنانچہ ”عقی البرق“ یا ”انق البرق“ کے معنی

النسائی، مشکوٰۃ باب العقیقہ)

[ابن حزم کے نزدیک عقیقہ صاحب استطاعت پر فرض واجب ہے۔ حنابلہ اور دیگر مذاہب کے نزدیک سنت ہے۔ لڑکے کے لیے دو بکرے یا دو مینڈھے، لڑکی کے لیے ایک بکرا یا مینڈھا۔ بعض روایات کی رو سے اگر حالات دو کی اجازت نہ دیں تو پھر لڑکے کے لیے بھی ایک مینڈھا ذبح کرنا جائز ہے دیکھیے کتب حدیث بحدود مفتاح کنوز السنۃ، نیز معجم الفقہ الحنبلی، معجم فقہ ابن حزم، بذیل مادہ]۔ اکثر فقہا (شافعی اور مالکی) عقیقہ کو

سنت قرار دیتے ہیں، البتہ امام احمد بن حنبل سے ایک قول وجوب کا بھی منقول ہے۔ احناف کے ہاں عقیقہ مستحب اور اعمال مسنونہ میں شامل ہے۔ اگر کہیں سنت ہونے کی نفی منقول ہے تو اس سے مراد سنت مؤکدہ کی نفی ہے نہ کہ مطلقاً سنت کی۔ اس کے ساتھ ہی عقیقے کا وقت، جانور میں مطلوبہ شرائط اور دیگر احکام متعلقہ کی تفصیل کے لیے کتب فقہ، ابواب العید والذبائح (مثلاً الشامی: رد المحتار، فتاویٰ عالمگیری وغیرہ۔ ڈپٹی نذیر احمد نے الحقوق والفرائض میں عقیقہ سے متعلق مسالک فقہا کی کچھ تفصیل درج کی ہے)۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے عقیقہ کے پیچھے شریعت کے مقاصد اور اس کی حکمتوں کے بیان میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بچے کی پیدائش کے موقع پر جانور کے ذبیحے سے سنت ابراہیمی کی یاد تازہ کی جاتی ہے، نیز جانور کا ذبح کرنا اور بچے کا سر مونڈنا افعال حج کے ساتھ بھی مناسبت رکھتے ہیں۔ یوں نومولود کے عقیقے سے اس بات کا اظہار مقصود ہے کہ یہ بچہ ملت ابراہیمی میں پیدا ہوا ہے۔ اس ضمن میں شاہ صاحب عیسائیت کی رسم اصطباغ (بچے پر زرد رنگ کا پانی چھڑکنا، ہپتسمہ وغیرہ) کا نقابلی ذکر بھی کرتے

انشق البرق (= بجلی چمکی) ہیں۔ پیدائش کے وقت بچے کے سر پر جو بال ہوتے ہیں وہ ”عقیقہ“ کہلاتے ہیں کیونکہ انہیں مونڈ دیا جاتا ہے (یعنی وہ قطع کر دینے کے لائق ہیں اس لیے عقیقہ کہلاتے ہیں)۔ بچے کی پیدائش کے سلسلے میں ذبح کیے جانے والے جانور کو بھی عقیقہ کہتے ہیں۔ الزمخشری نے کہا ہے کہ لفظ عقیقہ پیدائشی بالوں کے معنی میں اصل ہے اور اس سے الشاة المذبوحۃ یعنی ذبح ہونے والی بکری نکلا ہے۔ لسان میں ہے: واصله من العق الشق و القطع . . . و عق البرق وانعق = انشق . . . و يقال للشعر الذي يخرج على رأس المولود في بطن امه عقیقۃ لانها تخلق و جعل الزمخشري الشعر اصلاً والشاة المذبوحۃ مشتقة منه (لسان بذیل مادہ)۔ لسان میں عق عن ابنہ ”کے دونوں معانی کی تصریح کی ہے: (۱) بچے کے بال مونڈے، (۲) بچے کے عقیقے میں بکری ذبح کی“۔

عرف شرعی میں عقیقہ اس ذبیحۃ مسنونہ کو کہا گیا ہے جو بچے کی پیدائش کے موقع پر (بالعموم پیدائش سے ساتویں روز) کیا جاتا ہے۔ عقیقہ کی سنت اور اس کے احکام کی تفصیل احادیث نبوی میں مذکور ہے۔ یہ احادیث قولی اور فعلی ہر دو نوعیت کی ہیں: صحیح بخاری میں سلمان بن عامر الضبی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان منقول ہے: مع الغلام عقیقته فاهريقوا عنه دماً ”اور امام ابو داؤد کی سنن میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حسنؓ اور حسینؓ کی طرف سے ایک ایک مینڈھا ذبح کیا، البتہ امام نسائی کے ہاں اسی روایت میں ”کبشین کبشین“ کے الفاظ منقول ہیں، یعنی دو دو مینڈھے ذبح کیے (ابو داؤد،

ہیں (حجة الله البالغة).

مآخذ: دیکھیے کتب حدیث و فقہ.

(عبد النبی کوکب)

عقیل بن ابی طالب: [الہاشمی، القریشی؛

کنیت ابو یزید]۔ حضرت علیؓ [اور حضرت جعفر طیار]

کے بڑے بھائی تھے، غزوہ بدر میں وہ مسلمانوں کے خلاف نبرد آزما ہونے کے بعد گرفتار ہو گئے اور حضرت عباسؓ نے فدیہ ادا کر کے انہیں رہائی دلائی، [صلح حدیبیہ کے بعد انہوں نے اسلام قبول کر لیا۔ سنہ ۵۸ھ میں مدینے کو ہجرت کی۔ ایک مدت تک صاحب فراش رہے۔ یہی وجہ ہے کہ جنگ مؤتہ کے بعد کسی غزوے میں ان کا ذکر نہیں آتا، سیر اعلام النبلاء، ۳: ۶۶]۔

وہ 'خوشحال آدمی تھے' اور خاصا خدم و حشم رکھتے تھے۔ انہوں نے غالباً ۵۰/۶۷ء میں وفات پائی اور مدینہ منورہ میں دفن ہوئے۔ انہوں نے کئی بیٹے چھوڑے جو حضرت امام حسینؓ کے یزید کے خلاف جہاد میں ان کے ساتھ ہو گئے تھے، ان میں سے ایک یعنی مسلم کو ابن زیاد نے قتل کیا اور باقی جو تعداد میں چھپے یا نو تھے میدانِ کربلا میں شہید ہوئے۔ حضرت عقیلؓ علم الانساب اور قریش کی تاریخ پر مسلمہ سند تسلیم کیے جاتے تھے۔ نیز زمانہ جاہلیت میں قریش کے چار حکموں میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ حضرت عمرؓ نے بھی انہیں فہرست وظائف کی تدوین میں مدد دینے کے لیے طلب کیا تھا۔ وہ بڑے خوش بیان، خوش مزاج اور ہنس مکھ آدمی تھے۔ مؤرخین نے ان کے بلیغ کلمات اکثر نقل کیے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن سعد، ۴/ ۱: ۲۸ تا ۳۰ و بحد

اشاریہ؛ (۲) الجاحظ: البیان، بحد اشاریہ؛ (۳)

ابن قتیبہ: المعارف، بحد اشاریہ؛ (۴) البلاذری: انساب،

مخطوطہ برص، ۲۴۱۶ تا ۷۴۱۷؛ (۵) الطبری،

۳: ۲۳۴۰ بحد و بحد اشاریہ؛ (۶) الفہرست، مطبوعہ

قاہرہ، ص ۱۱۰؛ (۷) المسعودی: مروج، ۵: ۸۹ تا ۹۳

و بحد اشاریہ؛ (۸) ابن الأثیر: أسد الغابۃ، مطبوعہ قاہرہ،

۳: ۳۲۲ تا ۳۲۴؛ (۹) ابن حجر: الاصابۃ، مطبوعہ

کلکتہ، عدد ۹۹۹۴؛ مطبوعہ قاہرہ، عدد ۵۶۲۸؛ (۱۰)

وہی مصنف: تہذیب التہذیب، حیدرآباد ۱۳۲۵ تا

۱۳۲۷ھ، ج ۷، عدد ۴۶۳؛ (۱۱) الاغانی، ۱۵: ۴۵

بحد، نیز بحد اشاریہ؛ (۱۲) البیہقی: المعانی، ص

۴۹۲؛ (۱۳) ابن عبد ربہ: العقد، بلاق ۱۹۲۳ھ، ۲: ۱۳۳

بحد؛ (۱۴) الصفدی: نکت، ص ۲۰۰؛ (۱۵) الثوری:

تہذیب الاسماء، ص ۴۲۶ تا ۴۲۷؛ (۱۶) الذہبی:

سیر اعلام النبلاء، ۳: ۶۵ تا ۶۶؛ (۱۷) الزرکلی:

الاعلام، بذیل مادہ]۔

(L. VECCIA VAGLIERI)

عقیل، بنو: (۱) ایک قدیم عربی قبیلہ؛ (۲)

آج کل کے تلفظ عقیل کے مطابق، کارواں سالاروں اور شتر فروشوں کا نام۔

(۱) اس قبیلے کا نسب نامہ یہ ہے: عقیل بن

کعب بن ربیعہ [رک باں] بن عامر بن صعصعہ اور

یہ قیس عیلان کی شاخ ہوازن میں شامل ہے۔ ان

کے بڑے بڑے گروہوں میں عبادہ اور ربیعہ بن

عقیل ہیں، نیز حجاجہ [رک باں] بن عمرو اور المتفق

[رک باں] موجودہ تلفظ متفق) بن عامر بن عقیل۔

عقیلی (دیکھیے عقیلیہ) خاندان کا جد اعلیٰ المثلد بن

جعفر اپنا سلسلہ نسب براہ راست حزن بن عبادہ

تک پہنچاتا تھا۔ اقلقشندی (انہایۃ الأرب، ص

۳۶۵) ان کے علاوہ اسد بن خزیمہ کے ایک قبیلے

کا ذکر کرتا ہے جسے عقیل کہتے ہیں (اس کا

ذکر وسٹفلٹ میں نہیں ہے)۔ اگر عقیل پر حرکات

نہ لگائی جائیں تو یہ عقیل بھی پڑھا جاسکتا ہے

جن میں سے بنو عقیل بن ابی طالب سب سے زیادہ

مشہور ہیں (وسٹفلٹ: حوالہ مذکور، ص ۸۴؛

القلقشندی : کتاب مذکور)۔

بنو عقیل جنوبی نجد اور اس سے متصل یمامہ کے مغربی علاقے میں آباد تھے۔ ان کے وطن کی تعیین زیادہ صحیح طور پر ان متعدد اضلاع، چشموں، پہاڑیوں اور قریوں سے کی جاتی ہے، جن کی بابت جغرافیہ نویس کہتے ہیں کہ ان کے علاقے میں شامل تھے۔ جو فہرست و سٹیفلٹ نے صفحہ ۳۶۲ پر البکری کی معجم سے اخذ کر کے دی ہے اسے ہم یاقوت کی مدد سے مکمل کر سکتے ہیں۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ ان کے قبضے میں متعدد کانیں تھیں جن میں العقیق کی سونے کی کان بھی تھی جس کی بابت کہا جاتا ہے کہ عرب بھر میں سب سے زیادہ پیداوار اسی کان کی تھی۔ کہتے ہیں کہ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا کہ ”عقیل کی زمین سونا برساتی ہے“ (الہمدانی : صفۃ، ص ۱۵۳ تا ۱۵۴، ۱۵۵)۔ بنو عقیل کے اس عقیق کو عقیق تَمَرہ بھی کہتے ہیں اور یہ رَیّہ، پیشہ [رک باں] اور تثلیث کے قرب و جوار میں واقع ہے اور یہ سب مقامات عقیل کے علاقے میں ہیں (یاقوت : ۲ : ۸۲۶ : ۳ : ۷۰۰ تا ۷۰۱ : A. Sprenger : Die alte Geoger. ص ۵۲ تا ۵۳، ۲۳۷ حاشیہ، ۲۴۰ حاشیہ)۔ ان کے دوسرے مقبوضات میں سے موضع ہبالہ اس جنگ کی وجہ سے جو غنم کے ساتھ وہاں ہوئی، زیادہ مشہور ہے (البکری، ص ۸۲۶ : ذوالرّمہ : دیوان، طبع Macartney، ص ۲۳۱)۔ ان کی مشہور ترین حروب فقط دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کی ہیں اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام کے اندر بھی قبائلی مناقشات دیر تک زندہ رہے۔

عقیل کے اسلام لانے سے متعلق دو مختلف روایتیں ابن سعد، میں مذکور ہیں۔ ایک روایت

کے مطابق بنو عقیل کا تین آدمیوں کا وفد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنے قبیلے کی اطاعت کا اعلان کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں العقیق عطا کیا اور اس کی تصدیق کے لیے ایک تحریر دے دی۔ دوسری روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ابو حرب بن خویلد بن عامر بن عقیل کو اسلام سے بہرہ ور کرنے کی کوشش کی، لیکن ابو حرب نے پہلے بذریعہ اُزلام معلوم کرنا چاہا کہ اسے کیا کرنا چاہیے۔ یہ عجیب و غریب اتفاق تھا کہ تینوں مرتبہ نہیں کا تیر نکلا۔ پریشان ہو کر اس نے اپنے بھائی عقال (عقال) سے مشورہ کیا اور اسے بتایا کہ مجھے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسلام لے آنے پر العقیق دینے کا وعدہ کیا ہے۔ عقال فوراً العقیق پہنچا اور اس نے رسمی طور پر اس زرخیز علاقے کا قبضہ اپنے اور اپنے بھائی کی جانب سے لے لیا اور اسلام لانے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے اس جگہ پر برقرار رکھا۔ (جو قصہ Mohammd : Sprenger، ۳ : ۵۱۲ تا ۵۱۳ میں دیا ہے۔ اس میں بلاوجہ دونوں روایتوں کو جمع کر دیا گیا ہے۔ اس کے لیے دیکھیے Annali : Caetani، سال ۹، باب ۷۴)۔ [کہا جاتا ہے کہ بنو عقیل بن کعب بحرین میں سکونت پذیر رہنے کے بعد عراق کو چل دیے اور کوفے پر قابض ہو گئے۔ اسی طرح انہوں نے الجزیرہ اور موصل پر بھی قبضہ کر لیا۔ سلجوقیوں کے غلبے کے بعد وہ پھر بحرین میں آ بسے]۔ یمن میں ردّہ ثانیہ کے دوران میں، جس کی ابتدا قیس بن عبد یثوث بن مکشوح نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد کی، عقیل اور عکّ دونوں قبیلے صنعا کے گورنر فیروز الدیلمی سے جا

خانہ جنگی ہوئی اس میں نصر بن سیار بن شیبث العقیلی نے الامین کی طرف سے لڑائی کی اور حلب کے شمال میں اپنے قلعے کیسوم کے ارد گرد کے علاقے پر حملہ کرتا رہا۔ اس نے المامون کے سپہ سالار (جرنیل) طاہر کا جسے اس کے مقابلے میں بھیجا گیا تھا، ڈٹ کر مقابلہ کیا اور کہیں ۸۲۵/۸۲۰ء کی ابتدا میں جا کر عبداللہ بن طاہر نے اسے ہتیار ڈالنے پر مجبور کیا۔ لیکن وہ بھی اس وعدے پر کہ خلیفہ اسے معافی عطا کر دے گا (ابن الاثیر، ۶: ۲۰۸ تا ۲۰۹، ۲۰۹، ۲۷۴ تا ۲۷۵) تیسری (نویں) صدی کے تقریباً وسط میں شہر قرقسیا [رک باں] ایک عقیلی: ابن صفوان (غالباً دیار مصر کے حاکم کا بیٹا جو المسعودی، مروج: ۷: ۳۹۶ کے مطابق ۸۲۵/۸۲۶ء میں فوت ہوا) کے قبضے میں تھا۔ جس کی جگہ احمد بن طولون کے آزاد کردہ غلام لؤلؤ نے احمد بن مالک بن طوق کو مقرر کیا (ابن الاثیر، ۷: ۲۷۶ - الطبری، ۳: ۲۰۲۸ تا ۲۰۲۹)۔ اس احمد کو ابن ابی الساج نے وہاں سے نکال دیا اور ابن ابی الساج سے بعد میں یہ شہر اسحق بن کنڈا (حقیق) نے چھین لیا [رک بہ الرحبہ اور تغلب]۔ تقریباً ۸۲۸/۸۲۹ء میں عقیل اور دیگر قیسی قبائل نے عربستان میں قرامطہ کی طاقت کے بانی ابوسعید الجنابی کی روحانی اور دنیاوی قیادت کو تسلیم کر لیا۔ اس نے ان کی مدد سے ہجرہ اس کے بعد قطف اور تمام بحرین کو فتح کر لیا اور یہاں ایک ایسی حکومت قائم کی جو تمام اسلامی دنیا کے لیے زبردست خطرہ بن گئی؛ لیکن اس کے جلد ہی ٹکڑے ٹکڑے ہو گئے۔ اس سے پہلے ۸۲۵/۸۲۶ء میں جعفر بن فضل بشاشات والی مکہ نے عقیلی باغیوں سے جنگ کی، جنہوں نے جدے جانے والی سڑک کو کاٹ ڈالا تھا، جس کی وجہ سے مکے میں خوراک کی گرانی ہو گئی تھی (الطبری، ۳: ۱۶۴۴)۔

ملے، جس نے ان کی مدد سے قیس کو شکست دی اور شہر میں دوبارہ داخل ہو گیا (الطبری، ۱: ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۴: ابن الاثیر، ۲: ۲۸۷ تا ۲۸۹)۔ تقریباً ایک سو سال بعد جعفر بن علیہ العارثی نے جو اپنے دادا، یوم کلاب ثانی میں مذحج کے مشہور سردار، عبد یغوث کی طرح شاعر تھا، قدیم رسم کے مطابق عقیل پر لوٹ مار کی غرض سے حملے شروع کر دیے۔ اس خونریزی کی وجہ سے جو اس نے وادی سحبل میں کی، مکے کے گورنر نے اسے گرفتار کر کے قتل کر دیا (الآغانی، ۱۱: ۱۴۶ تا ۱۵۲: یاقوت، ۳: ۴۸: *Transl of Anc. : C. J. Lyall*، *Arab Poetry*، ص ۱۰ تا ۱۲، ۸۴ تا ۸۹)۔ الولید ثانی کی وفات (۸۱۲/۸۳۳ - ۸۴۳ء) کے بعد عقیل نے قشیر، جعذہ اور نمیر [رک باں] کے ساتھ مل کر بنو حنیفہ [رک باں] اور ان کے باجگزار بنو الدول سے سخت جنگ شروع کر دی۔ النشاش (یاقوت، ۲: ۱۱۷ میں النشاش ہے: اس سے پہلے الفلج کی پہلی اور دوسری جنگیں ہو چکی تھیں) میں بنو حنیفہ کے شکست کھانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک قیسی کو الیمامہ کا گورنر مقرر کر دیا گیا (ابن الاثیر، ۵: ۲۲۵ تا ۲۲۸)۔ تقریباً اسی زمانے میں عقیل کی ایک شاخ نے اندلس کی خانہ جنگی میں اور قرطبہ میں اموی امارت قائم کرنے میں حصہ لیا (ملاحظہ ہو *Hist. des Musul- : Dozy*، *mans d'Espagne*، طبع *Levi-Provençal*، ۱: ۱۸۵ بعد)۔ حکومت عباسیہ کے ابتدائی سالوں میں عامر بن صعصعہ کی ایک بڑی شاخ کے قبائل عربستان چھوڑ کر شام چلے گئے اور اس طرح عقیل نے تاریخ میں اپنے کارناموں کی وجہ سے اس وقت اہمیت حاصل کرنی شروع کی جب وہ عراق پہنچ گئے (ابن خلدون: العبر، ۶: ۱۱)۔ ہارون الرشید کی وفات کے بعد اس کے بیٹوں میں جو

ہو چکے ہیں۔ یہاں بھی دیگر مقامات کی طرح عیسائیت عقیلوں میں غالباً ان پڑوسی قبیلوں کے ذریعے سے داخل ہوئی، جو جزوی طور پر عیسائی تھے (مثلاً تغلب) [دیکھیے لوئیس شیخو: النصرانیہ و آدابہا بین عرب الجاہلیہ، بیروت ۱۹۱۲ تا ۱۹۲۳ء، ص ۹۹، ۱۳۶]۔

بنو عقیل کے مشہور شعرا میں سے مندرجہ ذیل کا ذکر مناسب ہے: توبہ بن الحُمیر، بنو خفاجہ [رک باں] میں سے اور اس کی محبوبہ شاعرہ لیلیٰ الاخیلیہ [رک باں] بنو عبادہ میں سے؛ ایک رائے یہ ہے کہ المجنون جو لیلیٰ اور مجنوں کے قصے کی وجہ سے اس قدر مشہور ہو چکا ہے، بنو عقیل میں سے تھا۔ بشار بن برد بھی بنی عقیل کا مولیٰ تھا (ابن قتیبہ: الشعر و الشعراء، طبع ڈخویہ، ص ۲۶۹، ۲۷۱، ۳۵۵، ۴۷۶؛ بشار کے لیے نیز دیکھیے بالخصوص الاغانی، ۳: ۲۰ تا ۲۳، ۵۴؛ توبہ کے لیے کتاب مذکور، ۱۰: ۷۲ تا ۷۵، ۸۲)۔

بنو عقیل کی زبان کی نہ صرف لغوی خصوصیات بلکہ نحوی خصوصیات بھی قلمبند کی گئی ہیں، مثلاً لعل (= شاید) کے بعد کے اسم کو وہ مجرور ٹھہراتے ہیں (Anthol. Gramin. : S. de Sacy، ص ۷۸، ۱۹۶، حاشیہ ۵۲: لعل کے بجائے وہ لعل، عل اور علی بھی کہتے ہیں) اور لُما کو الا کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں (جسے بعض مفسرین نے قرآن مجید، ۸۶ [الطارق]: ۴، کی تفسیر میں اختیار کیا ہے (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۸۱، ۲۰۲ تا ۲۰۳، حاشیہ ۶۶)، مزید برآں ان میں تلتلہ بھی تھا جو اگرچہ بھڑا کا خاصہ بتایا جاتا ہے، لیکن لیلیٰ الاخیلیہ کی زبان کا یہ بھی ایک خاص انداز ہے۔ تلتلہ علامت مضارع کی فتحہ کو کسرہ میں بدل دینے کو کہتے ہیں، مثلاً اَنْتَ تَعْلَمُ کے بجائے اَنْتَ تَعْلَمُ (الحریری: دُرّة الغواص، طبع

ابن الاثیر، ۷: ۱۱۱)۔ عباسیوں کے اکسانے پر تغلبی سردار ابوالحسن الاصغر نے ۵۳۷۸/۹۸۸-۹۸۹ء میں قرامطہ کو مغلوب کیا اور یکے بعد دیگرے بنو سلیم اور بنو عقیل کو بحرین چھوڑنے پر مجبور کیا [رک بہ تغلب]۔ عقیل عراق چلے گئے، جہاں سے غالباً انہوں نے عراق عرب (میسوپوٹیمیا) میں اپنے بھائیوں سے تعاون کیا، جو اس دوران میں الموصل میں عقیلی حکومت کی بنیاد رکھ چکے تھے۔ بنو عقیل کی مزید تاریخ کے لیے رک بہ حمدان (بنو)، عقیلیہ، الغضنفر، المقلد، خفاجہ، موصل، الرجبہ۔ بحرین میں واپس آ جانے کے بعد بنو عقیل نے وہاں کے بنو تغلب کو مطیع کیا اور بنو کلاب سے الیمامہ کا ایک حصہ بھی چھین لیا۔ اس علاقے کی حکومت بنو عصفور کے قبضے میں تھی، جو بنو عقیل ہی میں سے تھے اور بحرین سے آنے والے لوگوں کے بیان کے مطابق ۵۶۵۱/۱۲۵۳ء تک بھی الاحساء میں موجود تھے (ابن خلدون، ۲: ۳۱۳؛ القلقشنندی، ص ۲۹۸ = سونیدی، ص ۴۴)۔

عقیل کے بہت ہی ابتدائی زمانے میں وسیع پیمانے پر تقسیم ہو جانے کی تائید میں المسعودی (مروج، ۲: ۶۷ تا ۶۸) کے ہاں ایک بڑی دلچسپ کہانی ملتی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ صناریوں کی ریاست کی آبادی عیسائی تھی، جو عقیل کی ایک شاخ کی نسل میں سے ہونے کا دعویٰ کرتے تھے۔ وہ وہاں قدیم زمانے سے آباد چلے آتے تھے اور بہت سے لوگوں کو اپنا مطیع کر چکے تھے۔ المسعودی (م ۳۴۵ یا ۵۳۴۶/۹۵۶ یا ۹۵۷ء) کہتا ہے کہ اس نے یمن کے اندر مارب عقیلی دیکھے، جو اپنی طرز زندگی میں اپنے قفقازی بھائیوں سے مختلف نہ تھے۔ خود صناریہ بھی یہ کہتے تھے کہ وہ مدت دراز سے یمن کے عقیلوں سے جدا

Thorbecke، ص ۱۸۴؛ نیز دیکھیے G.W. Freytag : *Einleitung*، ص ۸۹۔

(۲) بنو عقیل (مقامی تلفظ عکیل) کے متعلق پہلا اور کسی قدر مفصل بیان J.L. Burckhardt نے دیا ہے (*Notes on the Bedouins and Wahabys*، لندن ۱۸۳۱ء، ۲ : ۲۸ تا ۲۹)۔ وہ کہتا ہے کہ بنو عقیل (عکیل)، جو کسی وقت بڑے طاقتور تھے، بنی ہلال کی نسل سے ہیں (یہاں اسے عامر بن صعصعہ کی ایک اور بڑی شاخ سے التباس ہو گیا ہے) اور اب یہ لوگ نجد کے قریوں میں بکھرے ہوئے رہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی سلطان مراد کے عہد حکومت سے ایک اور قبیلہ بنی عقیل کے نام سے نکل کھڑا ہوا ہے۔ نجد سے آ کر بغداد میں سکونت اختیار کر لینے والے سبھی عرب، خواہ ان کی اصل کچھ ہی ہو، اسی عقیل کے قبیلے میں شامل ہو جاتے ہیں اور بدویوں اور باغیوں سے جنگ کی صورت میں پاشا کے زبردست حامی ثابت ہوتے ہیں۔ ان بغدادی عکیلوں (عقیلیوں) کا سردار ہمیشہ دریہ کا (الدریہ: *Hand-book*، ۱ : ۹۴، کے مطابق: بریدہ کا) باشندہ ہوتا ہے، جس کا وہ خود انتخاب کرتے ہیں اور اس کے تقرر کی توثیق پاشا کر دیتا ہے۔ اسی طرح آگے چل کر وہ کہتا ہے کہ عقیل اپنی بہادری کی وجہ سے مشہور ہیں۔ وہ بغداد سے شام کو جانے والے قافلوں کی فیادت کرتے ہیں اور اکثر ایسا ہوا ہے کہ انہوں نے وہابیوں کی اپنے سے کہیں زیادہ طاقتور فوجوں کو پسپا کر دیا ہے۔ Burckhardt ان کی بغداد میں دو الگ الگ جماعتیں بتاتا ہے: (۱) ضغرتی [ضوگورتی یا ضوغورتی]: غریب افراد، جوانچے والے اور یومیہ مزدور اور (۲) جمامیل، یعنی کاروان سالار۔ ان دونوں قسموں کے عقیل میں بہت ہی مختلف قبائل اور مختلف بلکوں کے لوگ شامل ہیں، جو مثال کے

طور پر الحسا، العربیض، القسم اور جبل شمر سے آتے ہیں، لیکن السدیر اور وادی دواسر سے آنے والے لوگوں کو اس قبیلے میں شامل نہیں کیا جاتا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عکیل کوئی خاص قبیلہ نہیں ہے بلکہ مشترکہ تجارتی مفاد کی غرض سے وہ مختلف قسم کے عناصر پر مشتمل ایک گروہ بن گیا ہے، جو ایک آدمی کی قیادت میں کام کرتا ہے۔ طبعاً ان میں ان قبائل کے افراد کو شامل نہیں کیا جاتا جن کی آپس میں دشمنی ہو (مثلاً حرب اور عتیبہ [رکبان]: چنانچہ جہاں تک ممکن ہو عقیل کی قوم غیر جانبدار رہتی ہے۔ وسطی علاقے سے آنے والے جزیرۃ العرب کے مرکز سے آتے ہیں، خاص کر نجد اور القسم کے حضری قبائل بنی تمیم اور بنی خالد قبیلہ عقیل میں شامل ہونے کے لیے بہت مناسب لوگ ہیں (گو غیر ملکی، مثلاً ترک، مصری اور کرد بھی ان میں شامل کر لیے جاتے ہیں Doughty : کتاب مذکور، ۲ : ۸۰)۔ اس جملعت کا نام عراق ایران اور شام میں اکیل ہے اور بدوی لوگ انہیں الاکیلات کہتے ہیں (حوالہ مذکور، ۱ : ۱۱)۔ مؤخر الذکر نام (العقجلات، عقیلات کے ساتھ) بنی عطیہ کے ایک قبیلے کے لیے بھی مستعمل ہوتا تھا، جو زیادہ تر معان اور تبوک کے درمیان سامان لانے لیے جانے کا کام کرتے تھے، (*Hand-book*، ۱ : ۶۲ : Musil : *Northern Hegdz*، ص ۲۳۵ : فؤاد حمزہ : قلب جزیرۃ العرب، مکہ ۱۳۵۲ھ، ص ۱۸۲)۔ Doughty کے زمانے میں دمشق میں شامی اکیل کا شیخ سلیمان ابو داؤد ایک عنیزی خاندان میں سے تھا اور اپنے پیشرو کی طرح، جو بریدہ میں سے تھا، یہ بھی تاجر شتر تھا۔ بقول M. v. Oppenheim (کتاب مذکور، ۲ : ۷۴) عقیل کی اکثریت (۲۰۰،۰۰۰ بیت) نجد میں رہتی ہے اور بغداد میں ان کے صرف تقریباً ۳۰۰ گھر ہیں (علاوہ اور باتوں

سرحدوں کے قریب پر آشوب اضلاع میں ان کے رویے پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا تھا۔ ان کی حرص و آرزو شاید ان کا سب سے بڑا عیب تھا۔

موجودہ زمانے میں بنو عقیل کی بڑھی ہوئی اہمیت کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ معلوم کرنا بہت مفید ہوگا (جیسا کہ نولد کہ نے Z.D.M.G.، ۱۸۸۶ء، ۳۰: ۱۸۲ء، حاشیہ ۴ میں بتایا ہے) کہ وہ قدیم عقیل سے اور دوسری جانب ان کی اولاد متفق سے اپنے خیال میں اپنا کیا رشتہ قرار دیتے ہیں۔ ان کا بنی عطیہ (دیکھیے بیان بالا) کے اپنے ہمنام قبیلے کے ساتھ تعلق کا مسئلہ بھی ابھی تحقیق طلب ہے۔ اس سلسلے میں جو تحقیقات کی جائے گی اس سے ہو سکتا ہے کہ ان کی ابتدائی تاریخ پر، جو آج تک نامعلوم چلی آتی ہے، کچھ روشنی پڑے۔

مآخذ: (علاوہ ان تصانیف کے جن کا پورا حوالہ دیا جا چکا ہے) بنو عقیل کے متعلق دیکھیے نسب ناموں پر رسالے: (۱) F. Wüstenfeld: Register، ص ۳۶۲ و D. Tablles؛ (۲) ابن درید: کتاب الاشتقاق، طبع وٹسٹفلٹ، Gottingen ۱۸۵۴ء، ص ۱۸۱؛ (۳) القلقشنندی: نہایۃ الأرب فی معرفۃ انساب العرب، بغداد ۱۳۳۲ھ، ص ۲۹۷ تا ۲۹۸ (تمام مقامات پر تغلب کے بجائے تغلب پڑھے)؛ (۴) السویدی: سبائک الذهب فی معرفۃ قبائل العرب، بمبئی ۱۲۹۶ھ (طبع سنگی)، ص ۴۴؛ (۵) ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع وٹسٹفلٹ، Gottingen ۱۸۵۰ء، ص ۴۳، ۱۰۲؛ (۶) ابن عبد البر: الانباء علی قبائل الرأوه، قاہرہ ۱۳۵۰ھ، ص ۸۸، ۸۷، ۸۸؛ (۷) المسعودی: نیز دیکھیے (۸) الطبری؛ (۹) ابن الأثیر؛ (۱۰) مروج؛ (۱۱) کتاب الاغانی؛ الہمدانی (طبع D.H. Muller)؛ (۱۲) یاقوت؛ البکری: معجم (طبع وٹسٹفلٹ)، اشاریہ؛ نیز دیکھیے: (۱۳) J. G. Wetzstein، در Zeitschr. f. allgem. Erdkunde ۱۸۰ (۱۸۶۵) ۲۷۳، ۲۸۲، ۳۰۰

کے وہ لکھتا ہے کہ وہ بغداد اور دمشق کے درمیان ہرکاروں کا کام کرتے ہیں۔ وہ ان کے قافلوں کے عجیب و غریب طرز کی طرف توجہ دلاتا ہے، جن میں اونٹوں کو رسیوں سے ایک دوسرے سے باندھ دیا جاتا ہے (۱: ۲۵۵ یا ۳۲۵ - ۳۲۶ و ۲: ۹)۔ عقیل کئی لحاظ سے بڑے کام کے لوگ ہیں۔ بدویوں کے لیے وہ ناگزیر قسم کے صحرائی تاجر ہیں، جو اپنی غیر جانبداری اور پیشہ ور کاروان سالار اور دمشق اور بغداد کے بڑے بڑے تاجروں کے گماشتوں کی حیثیت سے ان بدوی قبائل سے اونٹ خرید کر لے جاتے ہیں اور واپسی پر اپنے ساتھ وہ سامان لاتے ہیں جس کی وسط عربستان میں ضرورت ہوتی ہے۔ (عقیل (نیز اکثر نسبتاً عقیلی) کی اس کارگزاری کا بہت اچھا بیان Manners: Musail، ص ۲۷۸ تا ۲۸۱، میں موجود ہے، جو ان کا مقابلہ البحرہ کے عباد سے کرتا ہے [رک بہ تنویر]، Northern Negd: ص ۱۷۹، حاشیہ)۔ حکومت کی افواج کے لیے امدادی فوج کا کام دینے کے علاوہ ترکوں کے عہد میں ان لوگوں کی ایک بڑی قاعدہ رسالہ فوج تھی۔ وہ خاجیوں کے قافلے کے لیے بدرقہ کا کام لیتے اور حج کے راستے میں قیام گاہوں کی حفاظت کرتے تھے۔ وہ اجنبیوں کے لیے بھی بہت کارآمد تھے کیونکہ کاروان سالار ہونے کی حیثیت سے وہ انہیں ہر جگہ امن و امان کے ساتھ لے جاتے تھے (اس جگہ اگیل سلبہ: [Solubba] کے یا زیادہ عام لفظ رفیق کے تقریباً مترادف ہے: Handbook، ۱: ۹۵ اور ۲۱) تقریباً تمام یورپی سیاحوں نے ان کی خدمات حاصل کی ہیں اور بہت سے سیاحت نامے ان کے ذکر سے بھرے پڑے ہیں۔ یہ سچ ہے ان کے ساتھ سفر کرنے میں کچھ نقصانات بھی تھے، کیونکہ جہاں یہ جانا چاہتے تھے سیاح کو وہیں جانا پڑتا تھا۔ علاوہ ازیں

تھے، جو زمانہ گزرنے پر اپنے اصل وطن یعنی وسطی عرب سے مختلف سمتوں میں پھیل گئے۔ ان کے زیادہ معروف ذیلی قبیلوں میں سے بنو خثاجہ (رک باں) اور متفق (رک باں) تھے۔ چوتھی صدی ہجری میں بنو عقیل شام اور عراق میں بنو حمدان کے باجگزار تھے اور جب مؤخرالذکر کی حکومت الموصل میں قائم نہ رہی تو یہ شہر بنو عقیل کے قبضے میں چلا گیا۔ کرد سردار باذن، جو خاندان مروانیہ کا بانی تھا، الموصل کو اپنے ماتحت لانے کی کوشش کی، جس پر دونوں حمدانی بھائیوں، یعنی ابو طاہر ابراہیم اور ابو عبد اللہ الحسین نے بنو عقیل کے سردار ابو الذؤاد محمد بن المسیب سے امداد کی درخواست کی۔ ابو الذؤاد نے فوراً امداد پر اپنی آمادگی کا اعلان کر دیا اور انعام کے طور پر اسے جزیرہ بن عمر، نصیبین اور بلد کا شہر دے دیا گیا۔ جب باذن جنگ میں کام آ گیا (۵۳۸ھ/۹۹۰-۹۹۱ء) تو اس کے خواہر زادے ابو علی الحسن نے کامیابی سے لڑائی جاری رکھی۔ ابو عبد اللہ جنگ میں قید ہو گیا اور جب ابو طاہر نصیبین میں ابو الذؤاد کے ہاں پناہ لینے آیا تو آخرالذکر نے اسے اس کے بیٹے اور کئی رفیقوں سمیت قید کر لیا اور پھر انہیں موت کے گھاٹ اتار کر الموصل پر قابض ہو گیا۔ اس کے بعد ابو الذؤاد نے بوہبی بہاء الدولہ [رک باں] کی برائے نام اطاعت قبول کر لی اور اسے الموصل میں اپنا کوئی نمائندہ روانہ کرنے کی ترغیب دی، لیکن یہ نمائندہ کوئی لائق ذکر کام انجام نہ دے سکا؛ چنانچہ بہاء الدولہ کی یہ مساعی کہ موصل میں اپنا اثر محسوس کرائے، اس کے حسب مرضی کامیاب نہ ہوئیں۔ وہاں کا اصلی حکمران ابو الذؤاد ہی رہا۔ اس کی وفات پر جو ۵۳۸ھ/۹۹۶ء یا ۵۳۸ھ/۹۹۷ء میں واقع ہوئی اس کا بھائی المقلد [رک باں] اس کا جانشین ہوا۔ المقلد صفر ۵۳۹ھ

حاشیہ ۳: ۴۶۹، ۴۶۴، ۴۶۹ (۱۴) ابن خلدون: القبر، بولاق ۱۲۸۳ھ، ۲: ۳۱۲ تا ۳۱۳ و ۶: ۱۱ بعد؛ (۱۵) H. C. Kay نے J.R.A.S. ۱۸ (۱۸۸۶ء): ۴۹۱ تا ۵۲۶ میں *Notes on the History of Banu Okayl* کے نام سے ایک خاص مقالہ لکھا ہے۔

”عقیل“ کے متعلق دیکھیے: (۱) C. Niebuhr: *Beschreibung Von Arabien* Copenhagen ۱۷۷۲ء، ص ۳۹۹: (۲) C. M. Doughty: *Travels in Arabia*: (۳) J. Euting: *Deserta Tagbuch einer Reise in inner Arabien* لاہنڈن ۱۸۹۶ء، ۱: ۱۳۲ تا ۱۳۳: (۴) M. von Oppenheim: *Zum Persischen Golf* برلن ۱۸۹۹-۱۹۰۰ء، ۱: ۲۸۰ تا ۲۸۱، ۲۵۵، ۳۲۵ تا ۳۲۶ و ۲: ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱

کو بطور جاگیر دیا تھا، اس سے حاصل کرایا اس کے بعد سلجوقی شہزادے قتش نے ابراہیم سے مطالبہ کیا کہ وہ اسے سلطان تسلیم کرے اور جب ابراہیم نے انکار کیا تو فیصلہ تلوار پر آن ٹھیرا۔ ربیع الاول ۵۴۸ھ / اپریل ۱۰۹۳ء میں الموصل کے قریب دونوں فوجوں کے درمیان جنگ ہوئی۔ ابراہیم قید ہو کر قتل کر دیا گیا اور الموصل پر قتش کا قبضہ ہو گیا، جہاں اس نے علی بن مسلم کو حاکم مقرر کر دیا، مگر جلد ہی اس کے بھائی محمد بن مسلم نے اس کے تسلط میں رخنہ ڈالنے کی کوشش کی۔ محمد نے امیر کربقہ سے بھائی کے خلاف مدد مانگی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ وہ خود تو مارا گیا اور علی کو الموصل سے ہاتھ دھونا پڑے (ذوالقعدہ ۵۴۸ھ / اکتوبر و نومبر ۱۰۹۶ء)۔

تاریخ میں الموصل کے امیروں کے علاوہ متعدد سربر آوردہ عقیلیوں کا تذکرہ آتا ہے۔ ۵۴۹ھ / ۱۰۸۶ء - ۱۰۸۷ء میں سلیم بن مالک بن بدران ابن المقلد نے حلب کو سلطان ملک شاہ کے حوالے کر دیا اور اس کے عوض اسے جعفر [رک باں] کے قلعے کے علاوہ الرقہ بھی دے دیا گیا۔ ان شہروں پر اس کے اخلاف بغیر لسی وقفے کے ۵۶۴ھ / ۱۱۶۸ء - ۱۱۶۹ء تک قابض رہے جب کہ اس کے پوتے مالک بن علی بن سلیم نے انہیں نورالدین محمود بن زنگی کے حوالے کر دیا۔

عقیلیوں کی ایک اور شاخ تکریت [رک باں] میں متمکن تھی۔ بقول ابن الاثیر (۱۰: ۲۸۹)، جس نے شہر کی تاریخ کا مختصر خاکہ ۵۰۰ھ / ۱۱۰۶ء - ۱۱۰۷ء تک دیا ہے، ۵۴۷ھ / ۱۰۳۶ء میں رافع ابن الحسین عقیلی کی وفات تکریت کے فرمانروا کی حیثیت سے ہوئی۔ پھر یہاں کی حکومت اس کے بھتیجے ابو منعمہ خمیس بن التغلب کو وراثت ملی۔ ۵۴۵ھ / ۱۰۳۳ء - ۱۰۳۴ء میں ابو منعمہ کی وفات پڑ

(دسمبر ۱۰۰۰ء یا جنوری ۱۰۰۱ء) میں قتل کر دیا گیا اور اس کا بڑا بیٹا قرواش، الموصل کا امیر تسلیم کر لیا گیا۔ پچاس سال حکومت کرنے کے بعد وہ ۵۴۴ھ / ۱۰۵۰ء - ۱۰۵۱ء میں اپنے بھائی ابو کامل برکہ [رک بہ قرواش] کے ہاتھوں معزول کر دیا گیا۔ اگلے سال ۵۴۳ھ / ۱۰۵۱ء - ۱۰۵۲ء میں ابو کامل کی وفات پر امارت اس کے بھتیجے قریش بن بدران [رک باں] کے ہاتھوں میں چلی گئی۔ ۵۴۳ھ / ۱۰۶۱ء میں اس کا بیٹا مسلم [رک باں] باپ کا جانشین ہوا، جس کے عہد میں عقیلیوں کے مقبوضات کی وسعت اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔ اس کے بعد ان کی طاقت بڑی تیزی سے زوال پذیر ہو گئی۔ مسلم کی وفات (۵۴۸ھ / ۱۰۸۵ء) پر اس کے بھائی ابراہیم نو جو سالہا سال سے قید میں پڑا ہوا تھا، آزاد کر کے الموصل کا امیر بنا دیا گیا، مگر ۵۴۸ھ / ۱۰۸۹ء - ۱۰۹۰ء میں سلطان ملک شاہ سلجوقی نے اسے اپنے انتظامی امور کی روداد پیش کرنے کے لیے مدعو کیا اور جونہی وہ سامنے آیا اسے قید خانے میں ڈال دیا اور اس کی جگہ فخرالدولہ بن جہیر کو الموصل کا حاکم بنا کر روانہ کر دیا۔ ابراہیم، ملک شاہ کی وفات (شوال ۵۴۵ھ / نومبر ۱۰۹۲ء) پر ہی آزاد ہوا اور بھائی پا کر الموصل آ گیا۔ اسی دوران میں مسلم کی بیوہ صفیہ نے جو ملک شاہ کی خالہ بھی تھی، ابراہیم سے نکاح کر لیا تھا۔ وہ ملک شاہ کی وفات پر اپنے بیٹے علی سمیت، جو مسلم سے تھا، الموصل چلی گئی، لیکن چونکہ مسلم کا ایک اور بیٹا محمد بھی شہر حاصل کرنے کی ہوس رکھتا تھا، اس لیے وہاں کے باشندے دو جماعتوں میں بٹ گئے اور جب نوبت لڑائی پر پہنچی تو محمد بھاگ نکلا اور الموصل پر علی کا قبضہ ہو گیا۔ ابراہیم نے یہ سنتے ہی صفیہ سے نامہ و پیام شروع کیا اور بلد کا شہر جو ملک شاہ نے صفیہ

• **عک:** ایک قدیم عربی قبیلہ۔ جو غالباً وہی تھا جسے بطلمیوس نے *Αρχιταλ* (*Architai*) لکھا ہے (۶: ۲، پیرا ۲۳) - H. Reckendorf کے خیال میں عک کسی مقام کا نام تھا، لیکن ثمودی کتبوں میں یہ شخصی نام کی حیثیت سے مذکور ہے۔ ساتویں صدی عیسوی کے آغاز میں قبیلہ عک کا علاقہ تہامذ یمن میں سردد کے اوپر سے گزرتے ہوئے وادی مور سے شروع ہو کر وادی سہام تک پھیلا ہوا تھا (یعنی موجودہ لَحیہ اور حَدِیدہ کے مابین) جہاں وہ قبیلہ اشعر کے علاقے سے جا ملتا تھا۔ اس وقت یہ قبیلہ مکے والوں کی طرح بت پرست تھا۔ اس سے پہلے عک کی ایک بستی عقیق (تَمْرہ) - وادی الذوایسر میں موجود تھی۔ ان کے اسلام لانے کے متعلق کوئی اطلاع نہیں ملتی۔ *الأسود العنسی* نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حیات طیبہ کے آخری سال میں بغاوت کی، تو یہ لوگ اس کے مخالفین میں شامل تھے اور اسی لیے مسلمانوں کی طرف سے طاہر بن ابی ہالہ ان کے علاقے میں قیام کر سکے۔ دوسری طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے انتقال کے بعد عک اور اشعر کے کچھ لوگ صُحار (عک کے اسی نام کی ایک شاخ کا علاقہ) کے قریب اغلب میں جمع ہو گئے، لیکن طاہر اور خود عک کے ایک سردار نے ان سب کو نیست و نابود کر دیا۔ اسلامی فتوحات کے ساتھ اس قبیلے کی بعض جماعتیں شام چلی آئیں (ان لوگوں نے وادی اردن میں سکونت اختیار کر لی) اور پھر وہاں سے مصر اور المغرب، نیز کوفے اور ایران تک پہنچ گئیں۔ اس قبیلے کے لوگوں نے مصر کی فتح اور صفین کی جنگ میں (شامیوں کی طرف سے) نمایاں حصہ لیا۔ عرب میں اس قبیلے نے اپنے قدیم علاقے کو بدستور محفوظ رکھا بلکہ اسے شمال اور جنوب کی سمت مزید وسعت دی۔

Wüstenfeld کی مرتبہ فہرست A 2 میں عک

اس کا بیٹا أَبُو غَشَّام اس کا جانشین ہوا - ۵۴۴ / ۱۰۵۲-۱۰۵۳ء میں اس کے بھائی عیسیٰ نے دفعۃً حملہ آور ہو کر اسے قید کر لیا اور حکومت چھین لی۔ ۵۴۸ / ۱۰۵۶-۱۰۵۷ء میں عیسیٰ وفات پا گیا۔ اس کا بیٹا نصر بھی جلد ہی مر گیا۔ اس کے بعد اس کی بیوہ امیرہ نے ابو غَشَّام کو، جو اب تک قید میں تھا، قتل کروا دیا اور ایک شخص أَبُو الْغَنَائِم کو تکریت کا حاکم نامزد کیا، لیکن اس نے شہر کو سلطان طُغْرُل بیک سلجوقی کے حوالے کر دیا۔

کبھی کبھی عقیلیوں کا نام دوسرے شہروں، مثلاً عانہ، حَدِیدہ، ہیت اور عکبرہ کے حاکموں کی حیثیت سے بھی آتا ہے۔ جب خاندان کا شام اور العراق میں خاتمہ ہو گیا تو عقیلی ہٹ کر بحرین میں چلے آئے۔

مآخذ: (۱) ابن الأثیر: الکامل، طبع Tornberg،

ج ۲ تا ۱۰، بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابوالفداء، طبع

Reiske، ۲: ۵۴۳، ۵۹۳، ۶۰۰؛ ۳: ۱۳۵ بعد؛ (۳)

ابن خلدون: العبر، ۴: ۹۱ بعد؛ (۴) ہلال الصابی:

کتاب الوزراء، طبع Amedroz، ص ۴۱۷ تا ۴۱۹، ۴۴۵

تا ۴۵۳، ۴۶۹ تا ۴۷۲؛ (۵) Amedros و Margoliouth:

The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate، بمدد

اشاریہ؛ (۶) *The Mohammadan*: Lane-Poole

Dynasties، ص ۱۱۶ تا ۱۱۷؛ (۷) *de Zambaur*:

Manuel de Généalogie et de Chronologie، ص ۱۳۵؛

(۸) خلیل ادھم: دُولِ اسلامیہ، ص ۱۵۹ بعد؛ (۹)

Die Geschichte der 'Oqailiden: Tiesenhausen

Dynastie، در *Mémoires Présentés à l'Acad. Impér.*

des Sciences de Pétersbourg par divers savants

ج ۸ (۱۸۵۹ء)؛ (۱۰) *Notes on the History of*: Kay

the Banu 'Okayl، در *JRAS*، سلسلہ جدیدہ، ۱۸

(۱۸۸۶ء)؛ ۴۹۱ تا ۵۲۶۔

(K. V. ZETTERSTEN)

یہی اجتماعات، جہاں شعرا اپنی نظمیں پڑھنے آتے تھے، بڑے بڑے میلے بھی لگتے تھے، جن میں اشیائے تجارت کا مبادلہ ہوتا تھا۔ عکاظ کے بعد مَجَنَّة (ذوالقعدة کے آخری دس دن) اور ذوالمَجَاز (یکم سے آٹھ ذوالحجہ) کے میلے نیز وہ میلے جو بڑے حج کے موقع پر منائے جاتے تھے، شروع ہو جاتے تھے۔ زمانہ جاہلیت میں یہ ہفتے عرب کی قومی زندگی کی معراج تھے اور مقدس مہینوں کے ایام صلح میں قبائل حجاز کے سیاسی مسائل پر بحث و تبصرے کا موقع نکل آتا تھا۔ تمیم اس میں شرکت نہیں کرتے تھے۔ اسلام نے ان پشتینی اور شخصی نزاعات کی مذمت کی تھی جس کی وجہ سے موسم پر زوال آ گیا [رک بہ موسم]۔

ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے چند اصحاب کے ہمراہ عکاظ کے میلے کی طرف جا رہے تھے [لیکن شرکت کیے بغیر راستے سے لوٹ آئے] کہ مقام نخلہ میں جن قرآن مجید کی تلاوت سن کر مبہوت ہو گئے، جیسا کہ قرآن مجید [: قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ (۲۲) [الجن] : (۱)] وَاِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ (۳۶) [الاحقاف] : (۲۹)] اور البخاری : کتاب الاذان، باب ۱۰۵، اور تفسیر سورة الجن، باب ۱ : مسلم، کتاب الصلوة، حدیث ۱۴۹ : الترمذی، ابواب التفسیر، بذیل سورة الجن، حدیث (۱) میں مذکور ہے۔

عکاظ اس لڑائی کے لیے بھی مشہور ہے جو اسلام کے آغاز میں وہاں لڑی گئی۔

مآخذ: (۱) یاقوت : معجم، بذیل مادہ؛ (۲) لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۳) تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۴) الآزرقی، طبع Wüstenfeld، ص ۱۲۹؛ (۵) البخاری، کتاب الحج، باب ۵۰، و کتاب التفسیر، بذیل سورة البقرة، باب ۳۴؛ (۶) Freytag : Einleitung in das

تارکین وطن کی اور طرفة الآساب میں تیرھویں صدی میں اس قبیلے کی وہ شاخیں، جو اپنے ابتدائی مسکن میں مقیم تھیں، دکھائی گئی ہیں۔ مدنی روایات میں (ابن اسحق) عک کو بنو عدنان میں شمار کیا گیا ہے اور خراسانی روایات میں ان کا شمار آزد شنوہ میں کیا گیا ہے [نیز دیکھیے ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۳۲۸، بعنوان بنو عک بن عدنان]۔ ان دونوں بیانوں کو سمجھ لینا چنداں دشوار نہیں، کیونکہ جب کوفے کی بنا رکھی گئی تو عک کو ایاد (بن نزار بن معد بن عدنان) کی ساتویں شاخ سے منسوب کیا گیا تھا اور خراسان میں انہیں آزد میں جگہ دی گئی تھی۔

مآخذ: (۱) الآزرقی : اخبار مكة، قاہرہ ۱۸۱۳۵۲ :

۱۱۷ : (۲) الہمدانی : [صفة جزيرة العرب]، ص ۶۸، ۱۱۲ :

بعد: (۳) ابن هشام : السيرة، ص ۶ : (۴) عمر بن يوسف

بن رسول : طرفة الآساب فی معرفة الأنساب، دمشق

۱۸۳۸ء، ص ۶۴ بعد: (۵) الطبری، ۱ : ۱۸۵۵ء، ۱۹۸۵

بعد، ۲۴۹۵ : (۶) Lankester Harding و E. Littmann :

Some Thamudic Inscriptions، لائڈن ۱۹۵۱ء : (۷)

Le Poesle di an Nābigah al Gardi : M. Nallino

روم ۱۹۵۳ء، ۳ الف : ۸۷

(W. CASHEL)

• عکاظ: طائف اور نخلہ کے درمیان ایک نخلستان کا نام۔ عرب ماہرین لسانیات اس نام کو مادہ [عَظَظَ يَعْظُظُ = حَسَّ يَحْسِسُ] بمعنی ”روکنا“، ”جمع ہونا“ یا اجتماع کے معنوں سے مشتق کرتے ہیں۔ یہ دونوں تعبیریں اس پر مبنی ہیں کہ عکاظ کی شہرت دراصل اس کے سالانہ میلے کی وجہ سے تھی جو ذوالقعدة کی پہلی سے بیس تاریخ تک منایا جاتا تھا اور اسی کے ساتھ ”مفاخرہ“ کی باضابطہ تقریب ہوتی تھی، یعنی اس موقع پر قبائل، بلکہ ایک ہی قبیلے کے مختلف گروہ اور افراد جمع ہوتے اور ہر فرد اپنی ذاتی شہرت اور اپنے قبیلے کی عظمت کے اظہار کے لیے شعر پڑھا کرتا تھا۔

یہ شہر بڑا تھا اور بے قاعدہ طور پر پھیلا ہوا تھا، اس میں بہت سے کھیت تھیں، ایک نفیس اور محفوظ بندرگاہ تھی، اور اس کی آبادی مختلف اقوام و مذاہب پر مشتمل تھی۔ جب سلطان صلاح الدین نے قرنِ حطین کی جنگِ عظیم میں فتح پائی تو ۵۸۳ھ/۱۱۸۷ء میں عکاظ اس کے قبضے میں آ گیا۔ عیسائیوں کے خیال میں عکاظ پر اپنا قبضہ رکھنا ان کی زندگی کے لیے ضروری تھا، اس لیے انہوں نے پھر اس کا محاصرہ کر لیا۔ یہ محاصرہ دو سال تک قائم رہا، بالآخر ۱۱۹۱ء میں فلپ آگسٹس Philippe Auguste اور رچرڈ شیر دل Richard Coeur de Lion کے پہنچنے پر عکاظ پھر عیسائیوں کے قبضے میں آ گیا۔ ۱۲۲۹ء/۱۲۲۶ء کے بعد کے سالوں میں عکاظ فلسطین کے علاقے میں عیسائیوں کا خاص مرکز رہا۔ پھر یہاں یروشلم کے سینٹ جان St. John کے سوراؤں (Knights) نے ایک عظیم الشان گرجا تعمیر کیا اور اس کے بعد سے اس کا نام Saint - Jean d'Acre ہو گیا۔ ۱۲۹۱ء میں سلطان الملک الاشرف نے عکاظ پر قبضہ کر لیا اور فلسطین میں عیسائیوں کے غلبے کا خاتمہ کر دیا۔ اس وقت یہ شہر کلیۃً برباد کر دیا گیا اور ایک زمانے تک یہاں عمارتی ملبے کے ڈھیروں اور چند باشندوں کے سوا اور کچھ نظر نہ آتا تھا۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے وسط کے قریب اس کی حالت میں پھر ایک تغیر رونما ہوا، یعنی جب شیخ ظاہر نے جو الجلیل Galilee میں اپنی سلطنت قائم کر چکا تھا، عکاظ کو اپنا دارالسلطنت بنایا۔ شہر از سر نو تعمیر کیا گیا اور احمد الجزار کے خوفناک دور حکومت (۱۷۷۵ء تا ۱۸۰۰ء) کے دوران میں اس نے اور بھی زیادہ ترقی کی۔ اس کے زمانہ حکومت میں نپولین نے اس شہر کا ناکام محاصرہ کیا کیونکہ اس وقت برطانیہ کا بحری بیڑا اس کی حفاظت کر رہا تھا۔

Studium der arabischen Sprache، بون ۱۸۶۱ء، ص ۲۷۳؛ (۷) Snouck Hurgronje : Het mekkaansche feest، ص ۱۹ (Verspr. Geschriften)؛ (۸) Wellhausen : Reste arab.؛ (۱۶) تا ۱۷؛ Heiduntums، بار دوم، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۸۸ بعد؛ (۹) Altarabisches Beduinenleben : G. Jacob، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۱۳۷ تا ۱۳۸؛ (۱۰) I. Guidi : Tables alphabétiques du Kitāb al-agāni، اشاریہ ۴، بذیل مادہ؛ (۱۱) سعید افغانی : آواق العرب۔

(A. J. WENSINCK)

عکاظ : جسے عہد نامہ عتیق میں آکو (عکاظ)

کہا گیا ہے اور جسے یونانی Ptolemais کہتے تھے اور فرانسیسی Acre، فلسطین کے سمندر کے کنارے کا ایک شہر۔ عربوں نے شرحبیل بن حسنہ کی قیادت میں عکاظ فتح لیا تھا۔ بوزنطیوں سے لڑائیوں میں اس شہر کو نقصان پہنچا تھا، اس لیے امیر معاویہؓ نے اسے از سر نو تعمیر کرایا اور اس پر جہازوں کے لیے گودیاں بنوائیں، جنہیں بعد ازاں ہشام نے صور (Tyre) میں منتقل کر دیا۔ ابن طولون نے اس بندرگاہ کے گرد بڑے بڑے سنگین پستے تعمیر کرائے۔ المقدسی نے، جس کے دادا کی نگرانی میں یہ پستے تیار ہوئے تھے، ان کی بابت بعض دلچسپ واقعات بیان کیے ہیں۔ یہ بندرگاہ آگے چل کر ملک شام میں فاطمیوں کی بحری قوت کا ایک مرکز بن گئی۔ صلیبی لڑائیوں نے اس شہر کی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز کیا۔ ایک ناکام حملے کے بعد بالدون اول Baldwin I بالآخر ۱۱۰۴ء/۱۱۰۷ء میں اس اہم بندرگاہ پر قابض ہونے میں کامیاب ہو گیا اور اس کے بعد یہ "ارض مقدس [فلسطین]" میں مسیحی مقبوضات کا مرکز بن گیا۔ الاذریسی نے عکاظ کی بابت جو کچھ لکھا ہے، وہ اسی زمانے سے تعلق رکھتا ہے، یعنی یہ کہ

گزارا، جہاں وہ ابو دلف العجلی (رک بان)، حمید بن عبد الحمید الطوسی اور وزیر الحسن بن سہل (رک بان) کا مدح خواں رہا۔ ان میں سے پہلے دو شخصوں کی مبالغہ آمیز اور تقریباً ملحدانہ مداحی کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ المأمون ناراض ہو گیا اور اس نے شاعر کی زبان کھنچوا دی۔ العکوک یہ برداشت نہ کر سکا اور ۸۲۸/۵۲۱۳ء میں فوت ہو گیا۔ اس کا دیوان جو خاصاً ضخیم تھا (دیکھیے الفہرست، ص ۱۶۴، س ۱۳)، ہم تک نہیں پہنچا اور اس کی شاعری سے متعلق ہماری معلومات کا انحصار صرف انہیں اشعار پر ہے جو بعض مؤلفین اشعار نے نقل کیے ہیں۔ ایک طویل قصیدہ جو الثعالی نے یتیمۃ الدھر (مطبوعہ دمشق، ج ۳) میں نقل کیا ہے العکوک کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، لیکن یہ امر مشکوک معلوم ہوتا ہے۔ الجاحظ اس کے شعر پڑھنے کے انداز کا بہت مداح تھا (دیکھیے الخطیب البغدادی اور ابن خلیکان)، لیکن اس کثیر التصانیف مصنف نے اپنی کتاب البیان میں العکوک کے صرف ایک جگہ کچھ اشعار نقل کیے ہیں۔ اس کے مقابلے میں الجاحظ کے معاصر ابن قتیبہ اور ابو الفرج الاصفہانی العکوک کو مخصوص خوبی کا شاعر خیال کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن قتیبہ: الشعر، ص ۵۵ تا ۵۵۳؛ (۲) الاغانی، ۱۸: ۱۰۰ تا ۱۱۴؛ (۳) ابن عبد ربہ: العقد، طبع عربان، ۱: ۲۳۸، ۲۳۳؛ (۴) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۱: ۳۵۹؛ (۵) ابن خلیکان، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۳۳۸؛ قاہرہ ۱۹۳۸ء، عدد ۳۳۳؛ (۶) براکلمان، تکملہ، ۱: ۱۲۰۔

(R. BLACHÈRE)

- **علاء:** (ع) = بلندی، اس سے تعظیمی لقب علاء الدولہ اور علاء الدین وغیرہ۔ (۱) لاٹڈن، باراول

عکة الجزار کے جانشینوں کے ہر سکون عہد حکومت میں برابر خوش حال رہا، لیکن ۱۸۴۰ء میں اسے ابراہیم پاشا نے فتح کر کے تباہ کر دیا: تاہم بعد میں اس نے پھر ترقی حاصل کی، مگر آخر کار ترکوں کے سمندری بیڑے نے جس فی امداد پر آسٹریا اور برطانیہ کی قوت تھی، اس پر ۱۸۴۰ء میں بمباری کی۔ اس کے بعد اس شہر نے کسی قدر ترقی کی ہے۔

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح، ص ۱۱۶ تا ۱۱۷؛ (۲) المقبسی، ۳: ۱۶۲ تا ۱۶۳ (دیکھیے ZDPV، ۲: ۱۵۵، ۱۵۶)؛ (۳) الادریسی (= کتاب مذکور، ۸: ۱۱۱)؛ (۴) یاقوت، ۳: ۷۰ تا ۷۰۹؛ (۵) ناصر خسرو (طبع Schefer)، ص ۸۸ بعد، دیگر بیانات کا ترجمہ G. Le Strange نے Palestine under the Moslems میں دیا ہے، ص ۳۲۸ تا ۳۴۴؛ (۶) Neue biblische: E. Robinson؛ (۷) Forschungen، ص ۱۱۵ تا ۱۲۹؛ (۸) Galilée، ۱: ۵۰۲ تا ۵۰۳؛ (۹) Gaudefroy-Demombynes، ۱: ۱۶۰ تا ۱۶۷؛ (۱۰) La Syrie à l'époque des Mamlouks، پیرس ۱۹۲۳ء؛ (۱۱) Guide Bleu de Syrie, Palestine، پیرس ۱۹۳۲ء؛ (۱۲) Géographie de la، F. M. Abel؛ (۱۳) Palestine، پیرس ۱۹۳۳ء تا ۱۹۳۸ء (بالخصوص، ۲: ۱۳)؛ (۱۴) Histoire de la Palestine، ویعی مصنف؛ (۱۵) arabe، پیرس ۱۹۵۰ء؛ (۱۶) A. S. Marmadji؛ (۱۷) Textes géographiques arabes sur la Palestine، پیرس ۱۹۵۱ء، ص ۱۳۳ تا ۱۳۸۔

(F. BUHL)

- **العکوک:** بمعنی گٹھے ہوئے بدن کا ٹھنگنا۔ شاعر علی بن جبیلہ کا لقب، العکوک ۸۱۶/۷۷۶ء میں خراسانی موالی کے ایک گہرانے میں پیدا ہوا۔ اس نے اپنی عمر کا زیادہ تر حصہ غالباً العراق میں

علاء الدولہ : رَکَہ کا کویہ (بنو)۔

علاء الدولہ السمنانی : رکن الدین ابوالمکارم

احمد بن شرف الدین محمد بن احمد البیابانکی، نامی گرامی صوفی جو ذوالحجہ ۶۵۹ھ / نومبر ۱۲۶۱ء میں خراسان میں سمنان کے ایک مشہور اور دولتمند گھرانے میں پیدا ہوئے۔ پندرہ برس کی عمر میں انہوں نے وطن کو خیر باد کہا اور سرکاری ملازمت اختیار کر لی۔ ان کے والد ایلخان ارغون کے عہد میں بغداد اور کل عراق کے حاکم مقرر ہوئے اور چچا وزارت کے اور ماموں قاضی الممالک کے عہدے پر فائز ہوئے۔ ۶۸۳ھ / ۱۲۸۳ء میں ارغون کے چچا کے خلاف ایک مہم کے دوران میں قزوین میں السمنانی پر اگلے جہان (کے حقائق) منکشف ہونے لگے اور اگرچہ وہ وسط شعبان ۶۸۵ھ / آغاز اکتوبر ۱۲۸۶ء تک ایلخان کی ملازمت میں رہے، تاہم بعد ازاں ان کو رخصت پر سمنان جانے کی اجازت مل گئی، جہاں انہوں نے اپنے ضمیر کا جائزہ لیتے ہوئے اہل سنت کے عقائد سے وابستگی کے ساتھ ساتھ تصوف کا مسلک اختیار کیا۔ ابو طالب المکی کی تصنیف قوت القلوب سے استفادہ کرتے ہوئے انہوں نے ریاضت و مجاہدہ میں بڑی سرگرمی دکھائی، حتیٰ کہ ان کو اخی شرف الدین سعد اللہ سے تعارف حاصل ہوا، جنہوں نے ان کو ذکر کی ایک خاص قسم کی تلقین کی (یعنی سر کو تیزی سے ادھر ادھر ہلانا)۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صرف ایک ہی رات میں ان پر انوار و تجلیات کا ورود شروع ہو گیا۔ انہوں نے شیخ نورالدین عبدالرحمن الکسرقی الأسرانی کے حلقہ ارادت میں داخل ہونے کا فیصلہ کیا کیونکہ انہیں کے حکم سے سعد اللہ مذکور نے ان سے ملاقات کی تھی۔ وہ محرم ۶۸۶ھ / فروری - مارچ ۱۲۸۷ء میں بجائے تبریز واپس آنے کے صوفیانہ لباس میں بغداد کو روانہ ہو گئے جہاں الکسرقی رہتے تھے، لیکن ہمدان میں ارغون کے

کارندوں کے ہاتھ پڑ گئے، جو ان کو شریاز لے گئے، جہاں ارغون شہر سلطانیہ کی تعمیر و تشکیل میں مشغول تھا (اس کے بعد الجایتو نے شہر کی تکمیل کی)۔ بدھ راہبوں (بخشیوں < بیکشوں) سے بحث مباحثے کے بعد جو دربار میں خاص اثر و رسوخ کے مالک تھے، وہ ایلخان کا غصہ فرو کرنے میں کامیاب ہو گئے، یہاں تک کہ ان سے کہا گیا کہ وہ کم از کم ایک صوفی کی حیثیت سے دربار ہی میں قیام کریں، گو وہ بادل ناخواستہ اسی دن تک وہاں ٹھہرے رہے، لیکن اس کے بعد اپنے وطن سمنان کو نکل بھاگے، جہاں وہ رمضان ۶۸۶ھ / اکتوبر ۱۲۸۷ء میں وارد ہوئے۔ ایلخان ارغون نے جب یہ تحقیق کر لیا کہ وہ بغداد نہیں گئے، تو ان کا خیال ترک کر دیا۔ شوال ۶۸۷ھ / نومبر ۱۲۸۸ء میں سعد اللہ جو اس دوران میں بغداد پہنچ چکے تھے، ان کے لیے سمنان ہی میں کسرقی کا خرگاہ لے کر آئے جن کے نام پر وہ شوال ۶۸۷ھ / نومبر - دسمبر ۱۲۸۸ء میں سمنان [رک باں] میں خلوت گزریں ہو گئے۔ والد کی برطرفی اور چچا کے قتل کے بعد وہ بغداد پہنچنے میں کامیاب ہو گئے، جہاں انہوں نے اپنے مرشد شیخ کسرقی سے پہلی دفعہ ذاتی طور پر ملاقات کی (رمضان ۶۸۸ھ / ستمبر ۱۲۸۹ء)۔ السمنانی نے مسجد خلیفہ میں خلوت اختیار کی اور حسب الحکم شیخ مذکور زیارت حرمین کے لیے روانہ ہو گئے۔ محرم ۶۸۹ھ / جنوری ۱۲۹۰ء میں بغداد واپس آئے اور (مسجد شونیزیہ میں) دوبارہ خلوت نشین ہو گئے۔ اس کے بعد وہ سمنان کو لوٹے، جہاں خانقاہ سکاکہ میں صوفیوں کی تعلیم و تربیت میں مشغول ہو گئے۔ آخر کار تعلیمی و ادبی سرگرمیوں کے ایک طویل دور کے بعد انہوں نے اپنی خانقاہ ”صوفی آباد خداداد“ میں، جو سمنان ہی میں تھی، ۲۲ رجب ۷۳۶ھ / ۶ مارچ ۱۳۳۶ء وفات پائی۔

السمنانی سنی المذہب تھے اور صوفی کی حیثیت سے وہ کُبْرَوی سلسلے سے منسلک تھے (سمنانی - کسبرقی م ۵۷۱۷ / ۱۳۱۷ء - احمد الجورفانی (گورپانی) م ۵۶۶۹ / ۱۲۷۰ء - رضی الدین علی اللّٰلا م ۵۶۴۲ / ۱۲۴۴ء - نجم الدین الکُبْرٰی م ۵۶۱۸ / ۱۲۲۱ء)، لیکن اس سلسلے کے علاوہ اور مشائخ بالخصوص ابو حفص عمر السہروردی (م ۵۶۳۲ / ۱۲۳۴ء) کے بھی معتقد تھے۔ وہ کبروی مجد الدین البغدادی (م ۵۶۱۶ / ۱۲۱۹ء) کو بھی قابل تقلید سمجھتے تھے جن کا نام انہوں نے بعض اوقات لالا اور کبری کے درمیان درج کیا ہے۔ جلال الدین رومی سے وہ متاثر ضرور تھے، لیکن احتیاط کا مشورہ دیا کرتے تھے۔ وہ الغزالی کے بھی مداح تھے، لیکن ان کی تصنیف میں تجربے و مشاہدے کے مقابلے میں نظریاتی مسائل کی کثرت کو مستحسن نہیں سمجھتے تھے اور ان کی بعض کتابوں میں جو فلسفیانہ خیالات (مثلاً بو علی سینا کے) کی بھرمار ہے اسے بھی پسند نہیں کرتے تھے۔ السمنانی کے سب سے بڑے حریف ابن عربی تھے جن کے وحدۃ الوجودی نظریے کے خلاف انہوں نے مسلسل مناظرات جاری رکھے، نہ صرف اپنی تصانیف میں، بلکہ کمال الدین عبدالرزاق الکاشی (م ۵۷۳۰ / ۱۳۳۰ء) کے نام اپنے خطوط میں بھی [تفحات، ص ۵۵۷ بعد]۔ وہ ابن عربی پر یہ الزام عائد کرتے تھے کہ انہوں نے ”وجود“ اور خدا کو ایک ہی چیز مان کر ایک فعل کو معبود بنا لیا ہے۔ خود وہ ”وجود“ کو محض ایک ”صفت“ یا عرض گردانتے تھے جو اگرچہ ابدی طور پر ذات الہی میں مضمحل ہے، تاہم اس کی ذات (یا جوہر) سے علیحدہ ہے، اس لیے مالک طریقت کی انتہائی منزل ”توحید“ نہیں بلکہ ”عبودیت“ ہے۔ انسان کو اگر کوئی حصہ الوہیت میں مل سکتا ہے، تو وہ نقطہ صفائے باطن کی

توفیق ہے، جس کے ذریعے وہ مظاہر عالم بالا کا آئینہ دار بن سکتا ہے۔ ان معنوں میں آئینہ صفت ہونا انسان و تصوف کا منتہا مقصد ہے۔ السمنانی کے اس عقیدے کی تکمیل و تشریح بعد ازاں شیخ احمد سرہندی اُرک بآں (م ۵۱۰۳۵ / ۱۶۲۰ء) نے کی جنہوں نے ”وجودیت“ کے عقیدے کے مقابلے میں ”شہودیت“ کا جدید عقیدہ پیش کیا۔

السمنانی میں کُبْرٰی کی طرح واسطہ روحانی بننے کی بڑی صلاحیت تھی اور وہ تجربے کو پسند کرتے تھے اور اس کی اہلیت بھی رکھتے تھے اور اپنے گرد و پیش کی روحانی کیفیات کے بارے میں وہ بے حد حساس تھے۔ بعض موقعوں پر جب وہ ”توجہ“ کے ذریعے سابقہ برگزیدہ ہستیوں کی ارواح سے رابطہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے تو انہیں اپنے تجربے کی خفیف سے خفیف جنبش کا بھی احساس ہو جاتا تھا۔ بیشتر کبروی مشائخ کی طرح انہوں نے بھی جنید کے ”احوال ہشت گونہ“ کو قبول کر لیا تھا (دیکھیے Meier : فوائح، بمدد اشاریہ) جن کی بابت ان کے مختلف بیانات موجود ہیں۔ الکسبرقی کے مخصوص ”ذکر“ (دیکھیے اوپر) کے علاوہ وہ ایک اور ذکر پر بھی عامل تھے، یعنی کلمۃ لا اِلهَ اِلَّا اللّٰہ کا چار ضربوں کے ساتھ ادا کرنا: لا کو گویا ناف سے کہینچ کر نکالنا، اِلّٰہ کو سینے کے دائیں پہلو میں نیچے اتارنا، اِلّا کو وہاں سے اٹھانا اور اللہ کو سینے کے بائیں پہلو، یعنی دل میں پیوست کر دینا (اس قسم کے ذکر کو دو ضربوں میں پورا کرنے کے طریقے کے لیے دیکھیے نجم الدین الدایہ: مرصاد العباد، تہران ۱۳۱۲ ہجری شمسی/ ۱۳۵۲ ہجری قمری، ص ۱۵۱: اور ایک اور طریقے کے لیے عزیز نسفی، در ۱۷۲۸، ۱۹۵۳ء، ص ۱۶۵)۔ السمنانی موسیقی سننے (سماع) کے بھی عادی تھے، اور راہ چلتے مسافروں کو اپنی خانقاہ میں

کھانا کھلایا کرتے تھے۔ انہوں نے اپنے مال کا بیشتر حصہ اپنے سلسلے کے صوفیہ کے لیے وقف کر دیا۔ وہ اس راے کے قائل نہ تھے کہ صوفیہ کے پاس دنیوی مال و متاع نہیں ہونا چاہیے، اگرچہ وہ یہ تقاضا کرتے تھے کہ ہر فرد کو اپنا تمام اثاثہ خیرات کر دینا چاہیے۔ وہ درپوزہ گری کے سخت مخالف تھے اور عام طور پر بنی نوع انسان کے فائدے کے لیے زمین کو اچھی طرح کاشت کرنے کے حامی تھے۔ اس بارے میں بھی وہ کبریٰ اور ان کے مرید سیف الدین الباخری کے ہمناظر نظر آتے ہیں۔

السمنانی بہت سے لوگوں کو مرید کرنے کے خواہشمند تھے، اس امید میں کہ ان میں سے کم از کم ایک برگزیدہ انسان ثابت ہو۔ ان کے نہایت اہم اور کچھ عرصے کے لیے محبوب ترین، مرید تقی الدین علی دوستی تھے جن سے بعد میں علی ہمدانی نے کسب طریقت کیا [نفعات، ص ۵۱۴، ۵۱۵]۔ دیکر مریدوں کے نام السمنانی کے اس مجموعہ اقوال میں مل سکتے ہیں جسے اقبال سیستانی نے مرتب کیا ہے اور جہاں سے وہ جامی کی نفعات الانس، ص ۵۱۰ تا ۵۲۴ اور ابن حجر العسقلانی کی الدرر الكامنة، ۱: ۲۵۱ میں نقل ہوئے۔ ان میں سے کئی ایک کا لقب ”اخی“ تھا۔

اب تک السمنانی کے متعلق کوئی تنقیدی فہرست مآخذ موجود نہیں اور نہ ان کی کوئی تصنیف ہی شائع ہوئی ہے۔ فارسی تصنیفات کے لیے دیکھیے، مشہور کتاب خانوں کے مخطوطات کی فہرستیں، اور عربی تصنیفات کے لیے براکلمان، ۲: ۲۶۳، تکملہ، ۲: ۲۸۱، (بحذف الوارد الشارد وغیرہ و تحفة السالکین)۔ مَشارِعُ آبوابِ الْقُدُس، العروة لأهل الخلوة اور صفوة العروة دراصل ایک ہی تصنیف کے مختلف نسخے ہیں اور ان کی تاریخ

تصنیف صحت سے متعین ہو سکتی ہے : چنانچہ پہلے نسخے کا سال تصنیف ۵۱۱ھ/۱۳۱۱ء ہے (مخطوطہ کتاب خانہ شہید علی، عدد ۱۳۲۸، نہیں بلکہ ۱۳۷۸)، دوسرے کی تاریخ رمضان ۵۲۰ھ/اکتوبر ۱۳۲۰ء تا ۲۳ محرم ۵۲۱ھ/۲۲ فروری ۱۳۲۱ء ہے اور تیسرے کی جمادی الآخرہ ۵۲۸ھ/اپریل ۱۳۲۸ء تا ۱۸ ذوالحجہ ۵۲۸ھ/۲۴ اکتوبر ۱۳۲۸ء ہے۔ باقی مآخذ بعض مخطوطات نہایت عمدہ حالت میں ہیں۔ عروۃ کا مخطوطہ عشر افندی، عدد ۴۸۲ خط مصنف سے منقول ہے۔ صفوة کا مخطوطہ لالہ لی، عدد ۱۴۴۲ صوفی آباد میں بتاریخ ۵۳۳ھ/۱۳۳۳ء تحریر ہوا (گویا مصنف کے حین حیات اور غالباً ان کی نگرانی میں لکھا گیا)۔ کتاب فضل الشریعة، (نسخہ فیض اللہ، عدد ۲۱۳۵ نہ کہ ۲۱۳۳) کا نام غالباً ”فضل الطریقة“ زیادہ صحیح ہوگا۔ حصہ اول کے ذیلی عنوان کے مطابق خود السمنانی نے اس کا ذکر ایک جگہ ”تبيين المقامات و تعیین الدرجات“ کے نام سے کیا ہے اور اس کا سال کتابت ۵۱۲ھ/۱۳۱۲ء ہے۔ رسالہ ’مالا بد فی الدین‘ فارسی میں ہے اور جو رسالہ سمنانی کے سلسلہ مشائخ سے متعلق ہے، وہ بھی فارسی ہی میں ہے (مخطوطہ پیرس، عدد ۱۵۹، ۱۰)۔ اس کا صحیح نام تذکرۃ المشائخ ہے، نہ کہ تذکرۃ المشائخ۔ سمنانی کے سوانح حیات نیز ان کی صوفیانہ تعلیمات کے متعلق ان کے وہ ملفوظات بہت اہم ہیں جنہیں ان کے مرید اقبال بن سابق سیستانی نے مرتب کیا تھا اور جس کے کئی نسخے ”چہل مجلس“ یا ”ملفوظات شیخ علاء الدولہ سمنانی“ وغیرہ کے ناموں سے محفوظ ہیں، حامی کی نفعات الانس، ص ۵۰۴ تا ۵۱۵، کا بیشتر حصہ بھی انہیں ملفوظات پر مبنی ہے [فتوة میں ایک فارسی رسالہ جو سمنانی سے منسوب کیا جاتا ہے، عکسی شائع ہوا ہے۔

اس کے ساتھ عبدالباقی گول پکاری کا ترکی ترجمہ اسلام و ترک ایلرندہ قزو تشکیلاتی، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۱۷۳ بعد بھی چھپا ہے۔

مآخذ: (۱) خود نوشت حالات در مشارع، عروہ وصفوۃ؛ (۲) اقبال سیستانی و جامی، دیکھیے اوپر؛ (۳) نور الدین جعفر بدخشی: خلاصۃ المقامات (مخطوطہ برلن، در Pertsch، شماره ۶، ۶، مخطوطہ اوکسفرڈ، در Etbe، شماره ۱۲۶۴)؛ (۴) دولت شاہ ص ۲۵۱، ۲۵۲؛ (۵) علی بن الحسین واعظ کاشفی: رشحات عین الحیات، چاپ سنکی لکھنؤ ۱۹۰۵ء، ص ۳۵؛ (۶) اسلات و مناوہات با خواجہ علی رامینی؛ (۷) عبدالحسین نواتی: رجال کتاب حبیب السیر، تہران ۱۳۲۴ھ، ص ۲۹-۳۰؛ (۸) رضا قلی خان ہدایت: ریاض العارفین، تہران ۱۳۱۶ھ، ص ۱۷۸؛ و دیگر کتب تراجم؛ (۹) W. Ivanow در جرنل ایشیائک سوسائٹی آف بنگال، ۱۹۲۳ء، ص ۲۹۹ تا ۳۰۳؛ (۱۰) عبدالحمید: فہرست مخطوطات عربی و فارسی در اورینٹل پبلک لائبریری بانک پور، ج ۱۳ عدد ۹۰۵؛ (۱۱) میر ولی الدین در Islamic Culture ۱۹۵۱ء، ص ۳ تا ۵۱؛ (۱۲) F. Meier در Isl. Die ۱۹۳۷ء، ص ۱۴ بعد؛ (۱۳) وحی مصنف: 'Fawā'ih al-gamāl des Nagmad Din al-Kubrā Mainz ۱۹۵۶ء، اشارید۔

(F. MEIER)

• علاء الدین: رک بہ غوری •

• علاء الدین بیگ: (المعروف بہ علاء الدین

پاشا)، سلطنت عثمانیہ کے بانی عثمان کا بیٹا۔ ابتدائی عثمانی تواریخ کی سخن سازی اور ایک حد تک افسانوی نوعیت نیز قابل وثوق دستاویزات کے فقدان کی وجہ سے اس کی شخصیت ایک معما چلی آتی ہے۔ انہیں اسباب سے ابتدائی عثمانی تواریخ کی اور بہت سی باتیں غیر یقینی ہو گئی ہیں۔ بعض مآخذ میں اس کا نام ارڈن علی (ابن تغری بردی اور ابن حجر)

یا علی ہے۔ مؤرخین کہتے ہیں کہ وہ اور اورخان [رک باں] ایک ہی ماں، مل خاتون کے بطن سے پیدا ہوئے تھے جو اخی ادبلی [ادب علی] کی بیٹی تھی۔ لیکن ۵۷۲ھ / ۱۱۷۴ء کی ایک تحریر کے مطابق مل (یا مالی) خاتون عمر بے نامی ایک شخص کی بیٹی تھی۔ اس طرح یہاں بظاہر کوئی غلطی واقع ہو گئی ہے۔ اس بارے میں کہ آیا وہ اورخان کا بڑا بھائی تھا یا چھوٹا، متضاد بیانات پائے جاتے ہیں۔

مؤرخین بیان کرتے ہیں کہ عثمان کی وفات پر اورخان نے علاء الدین کو، (جس کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ اپنے باپ کی زندگی میں وہ بیلہ جک میں ادبلی کے پاس رہتا تھا) سلطنت کا کار و بار سنبھالنے کی پیش کش کی تھی۔ علاء الدین نے یہ پیش کش مسترد کر دی اور اپنی جاگیر میں جو کوترا (یا گدرا) میں بروسہ اور مخالف کے درمیان کتہ نامی ضلع میں واقع تھی گوشہ نشین ہو گیا۔ حاجی حسام الدین نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ فی الواقع دونوں بھائی تخت سلطنت کے لیے حریف دعوے دار تھے۔ لیکن تاریخی روایات میں اس حقیقت کو عمدًا بگاڑ دیا گیا ہو گا۔ (ابن تغری بردی اور ابن حجر لکھتے ہیں کہ "ارڈن علی اپنے باپ کا جانشین ہوا")۔

روایت کے مطابق علاء الدین کچھ عرصے کے لیے وزیر اور سپہ سالار افواج کے منصب پر فائز رہا تھا۔ درحقیقت اس کے ایک وقفہ [وقف نامہ] میں جس کی تاریخ ۵۷۳ھ / ۱۱۷۴ء ہے، اس کے نام کے ساتھ ایسے القابات درج ہیں جو کسی فوجی منصب ہی کے لائق ہیں۔ حاجی حسام الدین کا خیال ہے کہ علاء الدین سپہ سالار تو تھا لیکن وزیر کبھی نہیں بنا تھا، بلکہ اس کو اسے ایک اور علاء الدین پاشا سے ملتے ملے کر دیا گیا ہے، جو فی الواقع عثمان اور اورخان کا وزیر تھا (اس وزیر کا ذکر اورخان

اشاریہ: (۱۱) حسین حسام الدین : علاء الدین بے، *TOEM*، ۱۴ : ۳۰۷، بعد، ۳۸۰، بعد، ۱۵ : ۱۲۸، بعد، ۲۰۰، بعد (غیر مطبوعہ مآخذ کے اقتباسات بھی شامل ہیں)؛ (۱۲) اوزون چارشیلی : غازی اور خان بے وقفہ سی (۱۳) *Beil.* ۱۹۳۱ء، ص ۲۷۶، بعد؛ (۱۳) *و* ترکی بذیل مادہ (از اوزون چارشیلی)۔

(S. M. STERN)

علاء الدین حسین پاشا: رک بہ حسین شاہ۔

علاء الدین محمد بن حسن : (رک بہ

الموت)۔

علاء الدین محمد خاجی: رک بہ خلجی۔

علاقہ: رک بہ الآئیہ۔

علاقہ: رک بہ نسبتہ، در *و* لائیڈن، بار دوم۔

العلاقہ: نوبہ زیرین کی ایک وادی کا نام جو

دریائے نیل اور ساحل بحیرہ احمر کے درمیان اسوان سے ۶۲ میل جنوب میں واقع ہے۔ چونکہ یہاں سونے کی کانیں تھیں جن میں حبشی غلام بطور مزدور کام کرتے تھے اس لیے ازمئہ وسطیٰ میں یہ چھوٹی سی وادی ایک گنجان اور ترقی پذیر شہر کی شکل اختیار کر چکی تھی۔ الیعقوبی (بلدان، ص ۳۳۴) نے لکھا ہے کہ [کھودنے کے بعد کچے] سونے کے ڈلے زرنیخ زرد (*Sulkshide Arsenic*) کی شکل میں دستیاب ہوتے ہیں، پھر انہیں پگھلا کر سلاخوں کی شکل میں ڈھال لیا جاتا ہے۔“۔ الادریسی اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز معلومات دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”سونا تلاش کرنے والے رات کے وقت اپنے مورچے سنبھالتے تھے تاکہ سنہری خاک رات کی تاریکی میں چمکتی ہوئی نظر آ جائے اور ان جگہوں پر نشان لگا دیتے تھے تاکہ اگلے دن انہیں پہچان لیں۔ پھر اس سونا ملی ہوئی ریت کو اکھٹا کروا کر لے جاتے تھے اور پانی کی ناندوں میں دھو ڈالتے تھے تاکہ سونا الگ ہو جائے۔ پھر اس

کی بیوی اسپورجہ خاتون کے ایک وقفہ مؤرخہ ۵۷۳ھ ۱۳۲۳ء میں آیا ہے)۔

چند عثمانی ترکوں کے بعض دستوروں کی تاسیس علاء الدین سے منسوب کی جاتی ہے۔ مثلاً سفید نمڈے کی مخروطی ٹوپی کا سرکاری لباس کے طور پر استعمال اور چنڈرلی زادہ قرۃ خلیل کے ساتھ مل کر عثمانی پیادہ سپاہ یابہ کی تنظیم۔ بعد کے مؤرخین ایک نئے عثمانی سکے کی ترویج کا سہرا بھی اس کے سر باندھتے ہیں (قُب مادۃ اورخان)۔ علاء الدین نے ۱۳۳۳ء کے قریب وفات پائی۔ متاخرین (مثلاً نشانجی اور بلیغ) نے اس کی موت کے بارے میں جو مختلف حالات بیان کیے ہیں وہ قابل اعتبار نہیں ہیں۔ اس کی قبر بروسہ میں عثمان کے مقبرے میں ہے۔

علاء الدین کے اخلاف کا ذکر پندرھویں صدی کے نصف آخر میں نشری اور عاشق پاشا زادہ نے کیا ہے اور ان کا ذکر سولھویں صدی عیسوی کے مالگذاری کے کاغذات میں ان اوقاف کے سلسلے میں بھی آیا ہے جو ان کے مورث اعلیٰ (علاء الدین) نے قائم کیے تھے۔ علاء الدین نے بروسہ کے قووقورتلی محلے میں ایک تکیہ (تکۃ) اور قاپلیجہ کے قلعے میں دو مسجدیں تعمیر کرائیں۔

مآخذ: (۱) عاشق پاشا زادہ: تاریخ، استانبول

۱۳۳۲ھ، ص ۲۱، ۳۶، بعد؛ (۲) نشری (طبع *Taechner*)

بمدد اشاریہ؛ (۳) اروج: تواریخ آل عثمان (طبع

Babinger)، ص ۵، بعد؛ (۴) تاریخ آل عثمان (طبع

Giese)؛ (۵) لطفی پاشا: تاریخ استانبول ۱۳۴۱ھ، ص

۲۷، بعد؛ (۶) سعد الدین: تاج التواریخ، استانبول

۱۲۷۹ھ، ۱ : ۲۱، بعد؛ (۷) عالی: گنہ الاخبار، ۵ :

۳۲؛ (۸) صولاق زادہ: تاریخ، استانبول ۱۲۹۷ھ، ص

۱۸، بعد؛ (۹) محمد رُعیم: تاریخ (قُب *TOEM*)، ۲ :

۳۶ تا ۴۴۵؛ (۱۰) *Hammer-Purgstall*، بمدد

جائے لگا جو نہ مثنیٰ والی سیاہی سے لگائی جاتی ہے، نویں / پندرھویں صدی کے آغاز میں وقائع نگار الولید بن الأحمر نے ان کلمات کی توثیق [علامہ] کے متعلق ایک مخصوص مختصر نیا رسالہ مستودع العلامة کے نام سے لکھا تھا (قب Hespérus، ۱۹۳۴ء، ص ۲۰۰)۔

مآخذ: (۱) Un recueil: E. Lévi-Provençal

de lettres officielles almohades، پیرس ۱۹۳۲ء،

ص ۱۷ تا ۱۱۹: (۲) وعی مصنف: Arabica occidentalia

(در Arabica، ج ۲، ۱۹۵۵ء، ص ۲۷۷: بغداد کے

عباسی خلیفہ المستظهر باللہ کی علامہ کے متعلق): (۳)

Les signes des validation des: H. de Castries

Hespérus، Chérifs saadiens، ۱۹۲۱ء، ص ۲۳۱ بعد

(E. Lévi-Provençal)

- علام: (ع)، عالم سے مبالغے کا صیغہ بہت علم والا [رک بہ علم]۔ عالم سے مبالغے کا صیغہ علامہ بھی ہے بمعنی بہت جاننے والا۔ یہ لقب بہت عالموں کے نام کے شروع میں استعمال ہوا۔ علامہ اور علامی جیسے القاب جید علما کو اس لیے دیے گئے تاکہ اسماء الحسنیٰ میں علام (جو خدائے تعالیٰ کی صفت علم ہے) سے مماثلت یا التباس پیدا نہ ہو۔

- علامی: رک بہ ابوالفضل۔

- ⊗ علامی: سعد اللہ خان: جملۃ الملک

مدارالعہام علامی فہامی سعد اللہ خان بن شیخ امیر بخش چنیوٹی ثم لاہوری متوفی ۲۲ جمادی الاولیٰ ۱۱۰۶ھ / ۱۶۵۶ء اپنے زمانے کی ایک نادر و ممتاز شخصیت تھا جو گمنامی و بے حیثیتی کی تاریکی سے نکل کر شاہجہان کے عہد میں سلطنت مغلیہ کے وزیر اعظم کے عہدے پر فائز ہوا۔ وہ ۱۱۰۸ھ / ۱۶۰۹ء نے لگ بھگ مغربی پاکستان کے ضلع جہنگ، تحصیل چنیوٹ کے شمال میں پانچ کوس کے فاصلے پر موضع پترا میں پیدا ہوا (مآثر الامراء،

میں پارہ ملا کر اسے پگھلا لیا جاتا تھا)۔

سونے کی ان کانوں کو جن سے قدیم زمانے میں استفادہ کیا جاتا تھا ازمٹہ وسطیٰ کے آخر میں ترک کر دیا گیا۔ لیکن پرانی کھدائیوں کے نشانات اب بھی نظر آتے ہیں۔ اس علاقے میں سونے کی کان کئی ابھی حال ہی میں پھر شروع کی گئی ہے (ام غریات)۔

مآخذ: (۱) الیعقوبی: معجم البلدان ص ۳۳۳

تا ۳۳۶: فرانسیسی ترجمہ از Wiet، ص ۱۸۸

تا ۱۹۲: (۲) ابن رستہ، ص ۱۸۳: فرانسیسی ترجمہ از

Wiet، ص ۲۱۱: (۳) الادریسی (ڈوزی و ڈخوبہ)،

ص ۲۶ تا ۲۷: (۴) Renaissance: Mez، ص ۳۱۵:

(ترجمہ از خدا بخش، ص ۳۰۰) (۵) Egypt: Baedeker

مطبوعہ ۱۹۰۸ء، ص ۳۷۹، ۳۸۱۔

(G. Wiet)

- علامہ: نشان توثیق یا امضای مختصر (initials)

جو اسلامی مغربی ممالک میں خاندان مومنیہ کے زمانے سے دفتر خانے (chancery) کے تمام سرکاری کاغذات پر استعمال ہونے لگی تھی۔

یہ علامہ اصولی طور پر خود بادشاہ کے خط میں اس جگہ جو اس مقصد کے لیے کسی دستاویز کی پیشانی پر بسم اللہ کے نیچے خالی چھوڑ دی جاتی تھی، لکھی جاتی تھی، اور حمد و ثنا کے کلمات پر مشتمل ہوتی تھی جو مختلف شاہی خاندانوں کے وقت میں مختلف تھے یعنی مومنیہ اور سعدیہ خاندانوں کے زمانے میں "الحمد"۔ حنفیہ خاندان کے دور میں "الحمد للہ و الشکر للہ" اور غرناطہ کے ناصر خاندان کے زمانے میں "لا غالب الا اللہ" لکھا جاتا تھا۔ رفتہ رفتہ علامہ کی جگہ مخصوص عربی نقش و نگار (arabesque) کی طرز کی ایسی امضائے مختصر نے لے لی جو پڑھنے میں نہیں آتی تھی اور زمانہ حال میں اس کی جگہ ایک سہر سے کام لیا

۲ : ۴۴۴ : مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۳ : سعید احمد مارہروی : حیات صالح، ص ۱۵ کی تصریح کے مطابق سعد اللہ خان جنیوٹ کے شیخ زادوں میں سے تھا اور نسل و نسب کے اعتبار سے قبیلہ قریش کی شاخ بنو تمیم (اصلش از بنی تمیم قریش) سے تھا۔

شیخ سعد اللہ خان نے اپنے زمانے کے رواج کے مطابق تعلیم کی ابتدا کی اور تحصیل علم کی خاطر پنجاب کے علمی مراکز سے فیض حاصل کرتا رہا۔ حفظ قرآن مجید کے علاوہ عقلی و نقلی علوم میں مہارت و کمال حاصل کر لیا۔ اس کے اساتذہ میں مولانا یوسف لاہوری بھی شامل تھے جنہوں نے پچاس سال تک مسلسل درس و تدریس اور وعظ و ارشاد فریضہ انجام دیا (مآثر الامراء، ۲ : ۴۴۴)۔

سعد اللہ خان ایک مدت تک جامع مسجد وزیر خان کے مدرسے میں تعلیم و تدریس میں مشغول رہا (نزہۃ الخواطر، ۵ : ۱۵۴)۔ مغل بادشاہ شاہجہان ہمیشہ جوہر قابل کی تلاش میں رہتا تھا اور اہل علم کا بے حد قدردان تھا۔ شیخ سعد اللہ خان کے علم و فضل کی شہرت اس تک پہنچ چکی تھی۔ چنانچہ اپنی تخت نشینی کے چودھویں سال (۱۶۴۰ء میں) جب وہ لاہور آیا تو صدرالصدور موسوی خان کو حکم دیا کہ شیخ کو دربار شاہی کی ملازمت کے لیے طلب کیا جائے (مآثر الامراء، ۲ : ۴۴۴ : نزہۃ الخواطر، ۵ : ۱۵۴)۔ عبدالحمید لاہوری (بادشاہ نامہ، ۲ : ۲۲۰) کے بیان کے مطابق شاہجہان سن چکا تھا کہ ”سعد اللہ فضائل و کمالات عقلی و نقلی سے متصف و مزین اور قرآن مجید کا حافظ ہے۔ اس کے علاوہ حسن تقریر، لطف تحریر، ذہن روشن اور فکر نکتہ رس کے ساتھ ساتھ معلومات و ترتیب مقدمات میں کوئی اس کا ہمسر و ہم پلہ نہیں۔“ یہی وجہ ہے کہ بادشاہ نے دیکھتے ہی اس جوہر قابل کو بھانپ لیا اور زمرہ بندہٴ خاص میں شامل کر لیا۔

خلعت خاص اور طویلہ شاہی سے ایک گھوڑا عطا ہوا اور ”عرض مکرر“ کا عہدہ سپرد کیا گیا جو بادشاہ کے معتمدین ہی کو دیا جاتا تھا (مآثر الامراء، ۲ : ۴۴۴ : نزہۃ الخواطر، ۵ : ۱۵۴ : بادشاہ نامہ، ۲ : ۲۲۰ : مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۳)۔ خداداد صلاحیت اور حسن کارکردگی کے طفیل بادشاہ نے ایک سال کے اندر اندر (یعنی پندرہویں سال جلوس میں) ”خان“ کا خطاب عطا کرنے کے علاوہ ایک عزاری و دو صد سوار کا منصب بھی دیا اور ”دولت خاندان خاص“ کی داروغگی پر سرفراز کیا۔ یہ عہدہ صرف صادق العینیت اور مخلص دولت خواہوں ہی کو عطا ہوتا تھا (حوالہ سابق)۔ اس کے بعد سعد اللہ خان کی ترقی کا سلسلہ شروع ہوا جو اسے بڑی تیزی کے ساتھ وزارت عظمیٰ کے منصب تک لے گیا، چنانچہ ۱۷ رمضان المبارک ۱۰۵۰ھ / ۲۱ دسمبر ۱۶۴۰ء کو جو شخص ملا سعد اللہ خان کی حیثیت سے مسجد وزیر خان میں ایک مدرس تھا، وہ مختلف مناصب پر فائز ہوتا ہوا، ۲۰ رجب ۱۰۵۰ھ / یکم ستمبر ۱۶۴۰ء کو یعنی تقریباً پانچ سال کے عرصے میں مغل شاہنشاہ کا وزیر اعظم بن گیا اور علامی فہامی، جملة الملک اور مدارالمہام کے خطابات سے نوازا گیا (مآثر الامراء، ۱ : ۱۶۷ : ۱۹۹ : ۲ : ۴۴۴ تا ۴۵۲ : مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۵)۔ علامی سعد اللہ خان سے پہلے یہ منصب اسلام خان مشہدی کے سپرد تھا لیکن شاہجہان کا اعتماد سعد اللہ پر بڑھتا جا رہا تھا اور وہ یہ سوچنے لگا تھا کہ وزارت عظمیٰ کے منصب کے لیے اس سے بہتر کوئی شخص نہیں۔ اسلام خان ایسا دانشمند اور زیرک انسان بھی اس صورت حالات سے پوری طرح باخبر تھا۔ چنانچہ خان دوران کی وفات کے بعد دکن کی صوبیداری کا منصب خالی ہو گیا تو اسلام خان نے از خود راستے سے ہٹ جانے کا فیصلہ کر لیا۔

نظام الملک آصف جاہ اول والی حیدرآباد دکن اسی لڑکی کے بطن سے تھا۔ میر نظام الملک کی شادی سعد اللہ خان کی ایک پوتی سے ہوئی تھی۔ اس طرح گویا علامی سعد اللہ خان کی دختری اولاد ۱۹۳۸ء تک دکن کی اسلامی مملکت کی تاجدار رہی۔ (مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۱۲)۔

شاہنواز خان کا بیان ہے کہ علامی سعد اللہ خان ذی علم ہونے کے علاوہ خلیق و متواضع انسان تھا اور معاملات سلجھانے اور مقدمات کا فیصلہ کرنے میں انصاف پسند و دیانتدار تھا۔ سرکاری محاصل اور خراج کی وصولی کے سلسلے میں وہ اس بات کا روادار نہ تھا کہ رعایا یا اہکایوں پر کسی قسم کا ظلم یا زیادتی کی جائے (مآثر الامراء، ص ۳۵۱ تا ۳۵۲)۔ خانی خان (منتخب اللباب، ص ۱: ۵۸۱ بعد) نے بھی سعد اللہ خان کے علم و فضل، تدبیر و احتیاط، دیانت و امانت، حسن انتظام، عدل گستری نیز مردم آزاری و تعدی سے اجتناب کی بے حد تعریف کی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اگر اس میں یہ اوصاف نہ ہوتے تو نہ شاہجہان جیسا جوہر شناس اسے یہ مرتبہ و اعتماد بخشا، نہ وہ دارا شکوہ کے حسد و رقابت کے علاوہ دیگر امرا و اعیان کی نگاہ رشک کے ہوتے ہوئے اس بلند منصب کو کامیابی سے نباہ سکتا (مآثر الامراء، ص ۲: ۳۵۲؛ منتخب اللباب، ص ۱: ۵۸۱ بعد؛ نزہۃ الخواطر، ص ۵: ۱۵۵؛ مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۱۲ تا ۱۶)۔ وہ کہا کرتا تھا کہ لفظ ”دیوان“ میں ”الف“ کو قلم اور ”ن“ کو دوات تصور کرو، جو دیوان فرشتوں کی سی صفات سے مزین نہ ہو اسے ”دیو“ سمجھو جس نے قلم دوات سامنے رکھ چھوڑی ہے (رقعات عالمگیری، مطبوعہ مطبع مصطفائی، ص ۱۰۸)۔ وہ شاہجہان جیسے رعایا پرور بادشاہ کو بھی اصول انصاف اور انداز حکمرانی سے آگاہ کرنے سے باز

اور شاہجہان کی خدمت میں خود یہ تجویز پیش کی کہ وزارت عظمیٰ کے منصب کے لیے سعد اللہ خان موزوں ترین آدمی ہے اور میں اس سے دست کش ہو کر دکن کی صوبیداری سنبھالنا مناسب خیال کرتا ہوں۔ بادشاہ نے یہ تجویز بڑی خوشی سے قبول کر لی اور بقول غلام رسول مہر (مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۶) ”کم و بیش پچیس سال کی عمر میں پنجاب کا ایک گمنام فرد، جسے شاہی ملازمت میں منسلک ہوئے صرف چار سال گزرے تھے، شاہجہانی سلطنت کا دیوان دل، یعنی وزیر اعظم بن گیا“۔

سعد اللہ خان کو قولنج کی بیماری لاحق تھی، شاہنواز کے بیان کے مطابق جو بیماری اس کا مرض الموت ثابت ہوئی وہ ”از تناول وادی قولنج طاری شدہ بود“ (مآثر الامراء بحوالہ مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۱۱)۔ تاہم جب تک وہ کام کے قابل رہا، اپنے فرائض انجام دیتا رہا۔ جمادی الاولیٰ ۱۰۶۶ھ / فروری ۱۶۵۶ء میں مرض اس قدر بڑھ گیا کہ وہ دربار میں حاضری کے قابل بھی نہ رہا۔ شاہجہان اپنے بیٹے دارا شکوہ کے ہمراہ اس کی عیادت کے لیے کئی بار اس کے گھر گیا (مآثر الامراء، ص ۲: ۳۵۱؛ منتخب اللباب، ص ۱: ۲۳۶؛ مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۱۰)۔ بالآخر ۲۲ جمادی الآخرہ ۱۰۶۶ھ / اپریل ۱۶۵۶ء کو بروز دوشنبہ علم و فضل اور تدبیر و دیانت کا یہ پیکر وفات پا گیا (حوالہ سابق)۔ وفات کے وقت اس کے بیٹے اگرچہ بہت کم عمر تھے، مگر بعد کے ادوار میں انہوں نے بڑی ناموری اور نیک نامی حاصل کی (منتخب اللباب، ص ۱: ۲۳۹؛ مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۱۲)۔ علامی سعد اللہ خان کی ایک بیٹی تھی جو میر شہاب الدین مخاطب بہ غازی الدین خان فیروز جنگ سے بیاہی گئی تھی۔ میر قمر الدین خان

نہیں آتا تھا (مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان مخلص)، ص ۱۶)۔

شاہجہان کے عہد میں رعایا کو جو خوش حالی نصیب ہوئی اور اہل علم کی جو قدر و منزلت ہوئی، نیز جو تاریخی عمارات بنائی گئیں، ان میں اس کے وزیر اعظم سعد اللہ خان کا بھی بہت بڑا حصہ ہے۔ جامع شاہجہانی (دہلی کی شاہی مسجد) بھی سعد اللہ خان کی نگرانی میں تعمیر ہوئی، آگرے اور متھرا کے قریب جھرنا ندی کے کنارے اس نے ایک قصبہ بھی آباد کیا تھا، جو اسی مناسبت سے سعد آباد کہلایا اور آج کل یہ ضلع متھرا کی ایک تحصیل ہے۔ لاہور میں رنگ محل بھی سعد اللہ خان نے بنوایا تھا۔ اس سے متصل اس کے فرزند حفیظ اللہ خان (معروف بہ میاں خان) کی حویلی بھی تھی (غلام رسول مہر: مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۱۰)۔ علم و ہنر کی خدمت اور اہل علم کی پرورش و سرپرستی کے علاوہ سعد اللہ خان نے کچھ مکتوبات اپنی یادگار چھوڑے ہیں جو اس کے علم و فضل کا مرتبہ متعین کرنے میں مدد دینے کے علاوہ سلطنت مغلیہ کے مالی و انتظامی امور کے سلسلے میں بھی ایک قیمتی مواد مہیا کرتے ہیں۔ یہ مکتوبات غلام رسول مہر کے عالمانہ مقدمے کے ساتھ ادارہ تحقیقات پاکستان جامعہ پنجاب لاہور نے جولائی ۱۹۶۸ء میں شائع کر دیے ہیں۔

مآخذ: (۱) عبدالحی لکھنوی: نزہۃ الخواطر، دکن ۱۹۵۵ء؛ (۲) محمد صالح: عمل صالح، مطبوعہ مجلس ترقی ادب، ۱۹۵۰ء؛ (۳) غلام رسول مہر: مکتوبات سعد اللہ خان، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۴) سعید احمد سارہروی: حیات صالح، مطبوعہ دہلی؛ (۵) شاعنواز خان: مآثر الامراء، مطبوعہ کلکتہ، اردو ترجمہ، لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۶) بختاور خان: مرآۃ العالم، مخطوطہ کتاب خانہ دانشگاہ پنجاب، لاہور؛ (۷)

طامس ولیم: مفتاح التواریخ، لکھنؤ ۱۸۶۷ء؛ (۸) عبدالحمد لاہوری: پادشاہ نامہ، مطبوعہ کلکتہ؛ (۹) عالمگیر: رقات عالمگیری، مطبوعہ لاہور؛ (۱۰) خافی خان: منتخب اللباب، کلکتہ ۱۸۶۹ء؛ (۱۱) محمد صالح کنہو: عمل صالح، لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۱۲) مستعد خان: مآثر عالمگیری، کلکتہ ۱۸۷۱ء؛ (۱۳) عبدالباقی نہاوندی: مآثر رحیمی، کلکتہ ۱۹۲۳ء؛ (۱۴) بشیر الدین احمد: واقعات دارالحکومت دہلی، دہلی ۱۹۱۹ء؛ (۱۵) رحمٰن علی: تذکرہ علمائے ہند (اردو)، کراچی ۱۹۶۱ء؛ (۱۶) آزاد بلگرامی: مآثر الکرام، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۱۷) وہی مصنف: سرو آزاد، لاہور ۱۹۱۳ء؛ (۱۸) علم الدین سالک: سعد اللہ خان علامی در مجلہ نقوش (شخصیات نمبر)، لاہور۔

(ظہور احمد اظہر)

عَلْث: (یا اَلْعَلْث)، بغداد کے شمال میں ایک قصبہ جو دریائے دجلہ کی قدیم گزرگاہ کے مشرقی کنارے پر عکبری اور سامرا کے درمیان واقع ہے چونکہ دجلہ اپنی گزرگاہ بدل چکا ہے [رک بہ دجلہ] اس لیے عَلْث اب مغربی کنارے، یعنی الشَّطِیْطۃ پر واقع ہے۔ اس شہر کے وسیع کھنڈر اب بھی عَلْث ہی کہلاتے ہیں۔ یہ کھنڈر جدید قصبہ بلد سے تقریباً ساڑھے چار میل شمال مغرب میں واقع ہیں۔ بطلمیوس (۵: ۲۰) نے بھی اس شہر کا ذکر Altha کے نام سے کیا ہے۔ قرون وسطی کے جغرافیہ نگاروں کے بیان کے مطابق العراق کے سواد کی شمالی حد کی تشکیل عَلْث سے جو دجلہ کے مشرق میں تھا، اور حربہ سے ہوتی تھی، جو اس کے مغرب میں تھا۔ یہ قریہ علویوں یعنی اولاد حضرت علیؑ بن ابی طالب کے لیے وقف تھا (یا قوت)۔ چھٹی اور ساتویں صدی ہجری کے بعض ممتاز محدثین عَلْث کی طرف منسوب ہیں۔ اس قصبے کے قریب دجلہ پر پتھروں کا ایک بند تعمیر کیا گیا تھا، لیکن اب اس کا کوئی

۳۰ : ۱۷۷)؛ صحیح ترین قول تو یہی ہے کہ قرآن مجید کی سب سے پہلی سورت یہی ہے، لیکن بایں عہد جابرؓ بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ سب سے پہلے سورۃ المدثر نازل ہوئی، بعض نے کہا ہے کہ سورۃ الفاتحہ سب سے پہلے نازل ہوئی۔ جابر بن زید سے مروی ہے کہ سب سے پہلے سورۃ العلق پھر ن، پھر المزمل، پھر المدثر اور پھر الفاتحہ نازل ہوئی (روح المعانی، ۳۰ : ۱۷۸؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، ۱ : ۸ و ۳۰ : ۳۲۰، قاہرہ ۱۳۲۸ھ)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم غار حرا میں اللہ کی عبادت میں مشغول تھے کہ حضرت جبریلؑ سورۃ العلق کی پانچ آیات کی شکل میں پیغام ربانی لے کر حاضر ہوئے اور عرض کیا : اِقْرَأْ (پڑھ)۔ آپؐ نے فرمایا : میں تو پڑھنا لکھنا نہیں جانتا۔ آپؐ فرماتے ہیں کہ تب جبریلؑ نے مجھے اپنے بازوؤں میں بھینچا جس سے میں نڈھال ہو گیا، پھر کہا پڑھ، تین مرتبہ ایسا ہی ہوا (البخاری، ۱ : ۳۰؛ لباب التأویل، ۳ : ۳۲۱؛ روح المعانی، ۳۰ : ۱۷۸؛ فتح البیان، ۱ : ۲۹۶؛ اسباب النزول، ص ۵ بعد؛ فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۱۹۶)؛ اس سورت کے مقابل کی سورت کے ساتھ ربط و تعلق کے لیے دیکھیے روح المعانی، ۳۰ : ۱۷۸؛ البحر المحیط، ۸ : ۴۹۲؛ تفسیر المصاغی، ۳۰ : ۱۹۷)؛ اس سورت میں جن علوم اور حکمتوں کا اشارہ ملتا ہے، ان کے لیے دیکھیے الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۵ : ۲۰۳ تا ۲۴۳)؛ حکمت و تصوف کے اسرار کے لیے تفسیر ابن العربی (۲ : ۲۰۱) فقہی احکام اور دینی مسائل کے استنباط کے لیے ابن العربی الاندلسی؛ احکام القرآن (ص ۱۹۴)، اعجاز بیان، ادبی اسلوب اور فکری اور اجتماعی مسائل کے لیے فی ظلال القرآن (۳۰ : ۱۹۶ تا ۲۰۸)۔

سورت کی ابتدائی پانچ آیات میں اس اعجاز

نشان باقی نہیں۔ عث ہی کے قریب راہبات کی ایک خانقاہ (Convent) دیر العث یا دیر العذاری تھی جس کا ذکر، علاوہ اور شعرا کے جعنه البرمکی نے کیا ہے۔

مأخذ : (۱) المندسی، ص ۱۲۳؛ (۲) یاقوت، ص ۷۱۱، ۷۱۲ : ۶۷۹؛ (۳) شایستی : دیارات (طبع G. Awad)، ص ۶۲ تا ۶۳؛ (۴) ابن عبد الحق : مرآید، ۲ : ۲۷۵؛ (۵) العمری : مسالک الأبصار، ۱ : ۲۵۸؛ بعد؛ (۶) السیوطی : لب اللباب، ص ۱۸۱؛ (۷) تاج العروس، ۱ : ۶۳۴؛ (۸) Ruyy Sāmarra : A. Sousa، بغداد ۱۹۴۸ء، ۱۸۳ تا ۲۱۸؛ (۹) J.F. Jones : Memoires، بمبئی ۱۸۵۷ء، ص ۲۵۷؛ (۱۰) M. Streck : Babylonien nach d. arab. Geographen، در M. Wagner (۱۲) : ۵۰، Le Strange، در Göttinger Ges. d. Wissensch، ۱۹۰۲ء، ص ۲۵۶ (G. AWAD)

⊗ **العلق :** (لفظی معنی لو تھڑا یا منجمد خون)، قرآن مجید کی ایک سورت کا نام، جو ترتیب تلاوت کے لحاظ سے ۹۶ ویں سورت ہے، سورۃ التین [رک باں] کے بعد اور سورۃ القدر [رک باں] سے قبل، تیسویں پارے میں آتی ہے، ترتیب نزول کے اعتبار سے قرآن مجید کی سب سے پہلی سورت ہے، جس کے بعد سورۃ القلم [رک باں] نازل ہوئی (الاتقان، ۱ : ۱۰؛ الکشاف، ۳ : ۶۳۴، ۷۷۵، الخازن، ۱ : ۸؛ بعد؛ روح المعانی، ۳۰ : ۱۷۸)؛ مکی سورتوں میں یہ سب سے پہلی سورت ہے۔ اس سورت میں انیس آیات ہیں (روح المعانی، ۳۰ : ۱۷۸)؛ الخازن (۳ : ۲۲۰) کے بیان کے مطابق اس سورت میں ۹۲ کلمات اور ۲۸۰ حروف ہیں؛ اس سورت کو سورۃ اِقْرَأْ بھی کہتے ہیں (فتح البیان، ۱۰ : ۲۹۶؛ روح المعانی،

ربانی کا تذکرہ ہے جو انسان کی تخلیق اور پھر اسے زہر تعلیم سے آراستہ کرنے میں کارفرما ہے۔ قرآن مجید کی سب سے پہلی سورت کی ابتدائی آیات میں تخلیق کے ساتھ تعلیم کا ذکر اپنے اندر جو اسرار و رموز اور حکمت رکھتا ہے، اسے صرف ارباب بصیرت ہی سمجھ سکتے ہیں (فی ظلال القرآن، ۳: ۱۹۶ بعد) سب سے پہلے یہ فرمایا گیا کہ اللہ جل شانہ نے اپنی حکمت کاملہ اور قدرت مطلقہ سے انسان کو ایک جھوٹے سے جرتومے سے تخلیق فرمایا اور پھر یہی انسان کائنات ارضی کا مالک و حکمران بن گیا، اس کے بعد انسان پر اللہ کے دوسرے احسان عظیم کا ذکر کیا گیا ہے جس کے باعث وہ جہالت کی تاریکیوں سے نکل کر علم کی روشنی میں آ گیا اور اسی علم کی روشنی کے طفیل انسان نے کائنات پر اختیار حاصل کیا: اس نے بعد انسان کی غفلت و ناشکرگزاری کا ذکر ہے کہ وہ اپنے خالق و محسن کو فراموش کر دے، ہدایت و اصلاح کے صراط مستقیم پر جھوٹ کر، سر نشی و نافرمانی پر اتر آیا اور نہ بھول بٹھا کہ اللہ کی دی ہوئی ان عارضی نعمتوں کو جھوٹ کر پھر اسی کے حضور میں اسے من مونا ہے۔ پھر بتایا گیا کہ تخلیق و تعلیم کے اس احسان ربانی کو فراموش کرنے والے انسان نے سر نشی و نافرمانی پر بس نہ کی، بلکہ بندگان حق کی ابدارسائی اور اللہ کے بھیجے ہوئے رسولوں کی تکذیب و دل آزاری پر بھی کمر بستہ ہو گیا۔ پھر اللہ نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو نافرمانوں کی ابدارسائی پر صبر کی تلقین فرمائی اور یہ تسلی دی کہ ان نافرمانوں اور سرکشوں کو ایک دن پیشانی پکڑ کر ذلت و رسوائی کے ساتھ گھسیٹ کر عذاب الیم میں مبتلا کیا جائے گا، اس لیے آپؐ یاد الہی اور پیغام حق کے کام کو جاری رکھیے اور ان کی پروا نہ کیجیے (تفسیر المرائی، ۳: ۲۰۴ تا

۲۰۰: فی ظلال القرآن، ۳: ۱۹۶ بعد)؛ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مروی ہے کہ جس نے سورت العلق کی تلاوت کی، اس کو اتنا اجر ملے گا جتنا تمام مفصلات (طویل سورتیں) پڑھنے والے کو ملتا ہے (الکشاف، ۴: ۷۷۹؛ تفسیر البیضاوی، ۲: ۳۱۱)۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادۃ ع ل ق؛ (۲) السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۳) وہی معنف: الدر المنثور، قاہرہ ۱۳۱۴ھ؛ (۴) الخازن: لباب التأویل، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۵) الألوسی: روح المعانی، مطبوعۃ قاہرہ؛ (۶) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۷) صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعۃ قاہرہ؛ (۸) المرائی: تفسیر المرائی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۹) ابوالحسن نساہوری: اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۱۰) سید قطب: فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۱۱) ابو حیان الفرناطی: البحر المحیط، مطبوعۃ الرياض؛ (۱۲) البیضاوی: تفسیر البیضاوی، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۱۳) ابوبکر ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء۔

(ظہور احمد اظہر)

- **علقہ: بن عبدة التیمی، ملقب بہ الفحل** (= شترنر)، قدیم عرب شاعر، جو چھٹی صدی عیسوی کے نصف اول میں گزرا ہے اس کا شاعرانہ کلام ان لڑائیوں کے متعلق ہے جو لخم اور بنو غسان کے درمیان ہوئیں۔ کہتے ہیں کہ اس نے اپنا [باثیہ] قصیدہ [طحابک قلب فی الحسان طروب] (العقد الثمین، لندن ۱۹۱۳ء، ص ۱۰۵) غسانی بادشاہ الحارث بن جیلہ (حدود ۵۲۹ تا ۵۶۹ء) کی مدح میں کہا اور اس میں اپنے بھائی شاس کی رہائی کی درخواست کی، جسے بادشاہ نے قید کر رکھا تھا؛ چنانچہ بادشاہ نے اسے اور دیگر تمیمیوں کو رہا کر دیا۔ عربی روایت میں علقہ اور امرؤ القیس [حدود ۵۵۴ء] کا ایک واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے امرؤ القیس کے خلاف ایک ادبی

العقد الثمین میں حرف متن شائع کیا؛ پھر محمد بن شنب نے الجزائر سے متن، مع شرح الأعلام الشتمری، شائع کیا (الجزائر ۱۹۲۷ء)؛ نیز دیکھیے (۲) الاغانی، ۲: ۱۲۷ تا ۱۲۸ و ۲۱: ۱۷۱ تا ۱۷۵؛ (۴) *Le Diwan d' Amro'l Knis : de Slane*، پیرس ۱۸۳۷ء، ص ۸۰: (۵) *Essal : Caussin de Perceval* (۶) *G. E. von Grunebaum*، در *Orientalia*، ۱۹۳۹ء، ص ۳۲۸ تا ۳۴۰؛ (۷) (۸) البغدادی: خزائن الأدب، ۱: ۵۶۵ تا ۵۶۶؛ (۸) ابن قتیبہ: الشعر والشعراء، ص ۵۸؛ (۹) النجمی: طبقات الشعراء، ۱۱۵ تا ۱۱۷: (۱۰) البکری: سطر اللآلی، ص ۴۲۲۔

(G. E. von GRUNEBAUM)

العلقمی: قدامہ اور المسعودی جیسے نامور مصنفوں کے بیان کے مطابق تیسری - چوتھی صدی ہجری / نویں - دسویں صدی عیسوی میں دریائے فرات کی اس مغربی شاخ کا نام جو موجودہ ہندیہ بند (Hindiyya Barrage) کے مقام پر یا اس کے قریب (طول بلد ۴۴ درجے ۱۶ دقیقے مشرقی، عرض بلد ۳۶ درجے ۴۰ دقیقے شمالی) دریا سے جدا ہو کر قرون وسطی کی وسیع دلدل (البطیحة) میں مدغم ہو جاتی تھی۔ فرات کے پانی کا وہ حصہ جو اس شاخ میں یا مشرقی شاخ (یعنی السوراء: موجودہ: حلد) میں بہتا تھا، قرون وسطی و حاضرہ میں وقتاً فوقتاً باعتبار مقدار کم و بیش ہوتا رہا ہے۔ لیکن بیسویں صدی کے آغاز سے مغربی شاخ سبقت لے گئی ہے اور مشرقی شاخ ایک ضمنی نہر ہو کر رہ گئی ہے۔ غالباً علقمی شاخ ہی کو اصل دریا سمجھنا چاہیے، اگرچہ ضروری نہیں کہ اس کی گزرگاہ وہی ہو جو موجودہ ”ہندیہ دریا“ کی ہے۔ العلقمی بڑے بڑے شہروں، القنطرہ (جو دونوں کناروں پر آباد تھا) اور کوفی (دائیں کنارے

مقابلے میں کامیابی حاصل کی، جس کے نتیجے میں امرؤ القیس نے اپنی زوجہ جندب کو، جو حکم بنائی گئی تھی، طلاق دے دی اور علقمہ نے اس سے شادی کر لی۔ ان دونوں کے اسلوب کلام سے ضرور کچھ اسی قسم کے فن کارانہ ارتباط کا گمان گزرتا ہے جو اس کہانی سے مترشح ہوتا ہے۔ علقمہ کے قصیدہ اول (در طبع اہلورد) [ذہبت من الہجران فی غیر مذهب الخ] اور امرؤ القیس کے قصیدہ چہارم (در طبع اہلورد) [خلیی رأبی علی ام جندب الخ] میں جس مشابہت کا اکثر ذکر کیا جاتا ہے وہ اس بات کی دلیل ہے کہ راویوں نے ان دونوں ادبی شخصیتوں کو ایک حد تک آپس میں ملتیس کر دیا ہے؛ چنانچہ اہلورد (Ahlwardt) *Bemer Kuigen*، ص ۶۸ (بعد) نے بھی کہا ہے کہ غالباً علقمہ کا قصیدہ قدیم تر ہے۔ علقمہ اور امرؤ القیس دونوں نسبتاً طویل اور سالم بحریں استعمال کرنے کی طرف مائل ہیں۔ اس کے علاوہ اسلوب بیان اور نفس مضمون میں مشابہت بھی اس بات کی متقاضی ہے کہ دونوں ایک جدا گانہ دبستان شاعری کے نمائندے تسلیم کر لیے جائیں۔ بایں حمد وصف نداری کے سلسلے میں اسالیب کا تنوع زیادہ تر علقمہ کے ہاں ملتا ہے۔ [علقمہ کے دو قصیدے (عدد ۸ و ۱۲)، در طبع اہلورد جعلی ہیں، اس لیے ان کی بنا پر جو تاریخی یا زمانی نتائج نولدیکہ (Die Noldike) *Ghasānī:hen Fürsten aus dem Hause Gafna's*, *Abh. kat. d. Wissensch*، برلن ۱۸۸۷ء، ص ۳۶)، اور اس کے تتبع میں براکلمان (Brockelmann) (۳۸: ۱) نے اخذ کیے ہیں انہیں رد کر دینا چاہیے۔ عربی نقادان فن علقمہ کو تحول یعنی صف اول کے شعرا میں شامل کرتے ہیں۔

ماخذ: (۱) دیوان علقمہ، جسے سب سے پہلے،

A. Socin نے جرمن ترجمے سمیت شائع کیا، لایپزک

۱۸۶۷ء؛ اس کے بعد اہلورد (Ahlwardt) نے مجموعہ

معلوم ہوتے ہیں (وہی کتاب ۵ : ۲۶۸ شماره ۵۳۵۷، ۲۶۹ شماره ۱۵۳۵۸)۔ ”رایہ“ کا استعمال صرف مسلمانوں ہی میں محدود نہیں سمجھا جاسکتا کیونکہ جنگ بدر میں حضرت طلحہؓ کے ہاتھ میں بت ستوں کا ”رایہ“ تھا (وہی کتاب، ص ۲۶۹ شمارہ ۵۳۶۵)۔

زمانہ مابعد میں جھنڈوں کے استعمال کو مسلمانوں میں بہت اہمیت ہو گئی۔ بنی امیہ نے اپنے جھنڈے کے لیے سفید رنگ منتخب کیا اور بنی عباسؓ نے سیاہ۔ شیعیوں کا جھنڈا سبز رنگ کا ہوتا تھا۔ جھنڈوں کی تصویریں بھی مختلف اشیا پر، بالخصوص میناتوری تصاویر میں، بکثرت نظر آتی ہیں۔ اس کا قدیم ترین نمونہ ایک مجلہ ایرانی برتن پر ملتا ہے جو بلاشبہ دسویں صدی عیسوی کا ہے (Surrey، لوحہ ۵۷۷)۔ جھنڈوں کے ان نقوش کے لیے جو بعد کو رائج ہوئے دیکھیے Kralchowskaya، در Ars Islamica ۴ : ۲۶۸ تا ۳۶۹ - علاوہ ازیں دسویں صدی کے بربری جھنڈے سے بھی مقابلہ کیجیے جو کلیسائے طلیطلہ میں آج تک محفوظ ہے (Maurische Kunst : Kühnel، لوحہ ۱۴۹)۔ سوار فوج کے پرچم اور بیرق عہدِ ممالیک میں بھی مصر اور شام میں استعمال ہوتے تھے (دیکھیے Leo A. Mayer : Mamluk Costume، بذیل Banners؛ المقریزی : خطط، ۱ : ۲۳ بعد : خزائن النبوت)۔ ممکن ہے اس زمانے میں مختلف الفاظ کے استعمال میں، جو جھنڈے کے معنوں میں آئے ہیں، کچھ امتیاز ہو۔ علم کتبات میں قایت بای کے ایک کتبے میں سیف و قلم کو سجع میں بند و علم کے مقابل استعمال کیا ہے، جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ”بند“ عسکری لواء کے معنوں میں ہے اور ”علم“ مذہبی جھنڈے کے لیے استعمال ہوا ہے (دیکھیے Catalogue général du Musée arabe : J. David-Weill

بر) کے پاس سے گزرتی تھی۔ ابن العلقمی [رک باں] مشہور وزیر کی نسبت اسی ندی کے نام سے مأخوذ ہے۔

مأخذ : (۱) Le Strange، ص ۷۴ : (۲)

Four Countries of Modern Iraq : S. H. Longrigg
اؤکسفورڈ، ۱۹۲۵ء، ص ۳۱۱ : نیز رک بہ الفرات۔

(S. H. LONGRIGG)

* **عَلَم :** (ع : جمع : أعلام)؛ بمعنی نشان مقام و راہ، پرچم؛ یہ لفظ بد مفہوم ثانی عربی زبان کے لواء اور رایہ کا مترادف ہے (فارسی : بند، دَرَفَش؛ ترکی : بیرق = لواء، سَنَجَاق [رک باں] نیز دیکھیے لاطینی : Signa)۔

یہ معلوم ہے کہ ظہور اسلام سے قبل قریش جب کسی قبیلے سے لڑے تو انہوں نے قصی کے ہاتھوں سے لواء پایا۔ یہ ایک سفید کپڑا تھا، جسے قصی نے خود ایک نیزے سے باندھا تھا (Caussin de Essai : Perecval، ۱ : ۲۳۷ تا ۲۳۸)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانہ حیات میں جھنڈوں کے لیے عام طور پر لواء یا رایہ کا لفظ استعمال ہوتا تھا اور علم کا استعمال ان معنوں میں کم کیا جاتا تھا، مگر حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے علم کو ”عقاب“ کہا جاتا تھا۔ دوسری احادیث میں رایہ (آپؐ کا سیاہ جھنڈا) اور راہ (آپؐ کا سفید جھنڈا) میں فرق دکھایا گیا ہے (کنز العمال ۴ : ۱۸ شماره ۳۴۶، ۴۵ شماره ۹۹۵)۔ ایک دوسری حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو مشورہ دیا گیا تھا کہ مسلمانوں کو نماز کے لیے بلانے کے لیے رایہ کو بلند کر دیا جائے، لیکن آپؐ نے اس طریق کو ناپسند فرمایا (وہی کتاب، ۴ : ۲۶۴ شماره ۵۴۶۱)۔ کچھ ایسی احادیث بھی ہیں جن سے کہ ”لواء“ اور ”رایہ“ مرادف

علم : (ع) : علم مادے سے: جہل کی ضد۔ ⑤۔
 مفردات میں ہے : العلم ادراک الشیء بحقیقته
 (= کسی شے کی حقیقت کا ادراک علم ہے)۔ یہ دو طرح
 سے ہو سکتا ہے : اول، ادراک ذات الشیء (= ذات
 شے کا ادراک)؛ دوم، العلم علی الشیء بوجود
 شیء : هو موجود له أو نفی شیء : هو
 منفی عنه۔ اسی مادے سے علیم اور علام
 (بطور مبالغہ) اور عالم کے الفاظ قرآن مجید میں
 آئے ہیں۔ ان کی تشریحات مختلف تفاسیر میں ملتی
 ہیں اور آئے چل کر اس مقالے میں بھی ان کی
 مختصر تشریح آ رہی ہے۔

اسلامی ادبیات میں علم کے مختلف معنی
 آئے ہیں (آگے دیکھیے)۔ قرآن مجید میں علم
 کے ساتھ حکمة [رک باں] کی اصطلاح بھی آئی
 ہے اور ظاہر ہے کہ حکمة میں علم سے زائد معانی
 موجود ہیں۔ امام غزالیؒ نے احیاء میں علم کے
 ساتھ فضل (فضیلة [رک باں]) کی اصطلاح کا ذکر
 کر کے لکھا ہے کہ یہ علم سے زائد اور برتر حقیقت
 ہے۔ علم کے مرادفات میں ادراک، شعور اور معرفہ،
 جیسے الفاظ بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں، لیکن
 کبھی محدود مفہوم میں فن [رک باں] اور صناعة
 کو بھی علم کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے۔
 سرسری طور پر ہر ادراک (بشمول حسی)
 علم کہلا سکتا ہے، لیکن لفظ عالم کا
 اطلاق ان انسانوں پر ہوتا ہے جو ادراکات کے
 کسی منظم سلسلے میں مزاولت (طول الملاسة)
 اور ممارست کے بعد درجہ خاص یا امتیاز خاص
 حاصل کر ایتے ہیں؛ امام غزالیؒ نے اس
 تخاطب (انسانوں) کے لیے لفظ عالم کے استعمال پر
 اس بنا پر اعتراض کیا ہے کہ جو الفاظ خدا تعالیٰ
 کے لیے استعمال ہوئے ہیں (مثلاً عالم الغیب

du Caire, Bois à épigraphes depuis l'époque mamlouke
 ص ۵۷ تا ۵۸؛ ابن فضل اللہ : مسالک الابصار فی
 ممالک الامصار، طبع Gaudefroy Demombynes،
 ص xlv تا lvi و ۲۶)۔ بہت سے جھنڈے،
 جن پر مذہبی نقوش ہیں، مختلف عجائب خانوں
 میں محفوظ ہیں۔ وہ عام طور پر سترھویں اور
 اٹھارھویں صدی سے متعلق ہیں اور زیادہ تر
 مشرق وسطیٰ اور شمالی افریقہ کے ممالک سے
 لیے گئے ہیں (اسی سلسلے میں ایک ترکی
 جھنڈے کے لیے دیکھیے Malmö Musci : C. J. Lamm
 Malmö، En Turkish Fana : ۱۹۴۰، Arsbook، Vanners
 ۱۹۴۰ء)۔ بعض قسم کے جھنڈے اب بھی مذہبی
 جلوسوں میں استعمال کیے جاتے ہیں۔

ترکی بیرق کے لیے رک بہ طوغ، نیز سنجاق؛ پرچم
 پر ہلال کے نشان کے لیے رک بہ ہلال؛ شیر اور
 سورج کے نشان کے لیے رک بہ شیر و خورشید؛
 نشانہائے امارت کے لیے رک بہ شعار و تمغہ، در
 اول، لائیڈن، بار دوم۔

مآخذ : متذکرۃ بالا حوالوں کے علاوہ دیکھیے :

- (۱) Einleitung : Freytag، ص ۲۶۲ بعد؛ (۲) Jacob :
 Altarabisches Beduinenleben، بار دوم، ص ۱۲۶؛
 (۳) Renaissance : Mez، ص ۱۳۰ تا ۱۳۱؛
 (۴) De opkomst der Abbasiden : G. van Vloten
 ص ۱۳۷ بعد؛ (۵) وہی مصنف : Les drapeaux en
 usage à la fête de Huçeln à Téhéran، در Intern.
 Archiv für Ethnographie، ۱۸۹۲ء، ص ۱۰۹ بعد؛ (۶)
 On the customs of the Moosulmans of : Herklots
 India، ص ۱۷۶ بعد؛ (۷) A. Sakisian، در Syria،
 ۱۹۳۱ء، ص ۶۶ تا ۸۰؛ (۸) Phyllis Ackermann، در
 Survey of Persian Art : A. U. Pope، ۲ : ۲۷۶ تا

۰۲۷۸۲

(J. DAVID-WEILL)

وَالشَّهَادَةُ) ان کا اطلاق انسانوں پر درست نہیں (احیاء، کتاب اول، باب ۳)۔

شعور اور ادراک ایک سطح پر اگرچہ علم کہلا سکتے ہیں اور اسی طرح معرفۃ اور فقہ کو بھی علم کہا جاسکتا ہے، مگر ایک خاص دائرہ استعمال کی وجہ سے عالم اور عارف و فقیہ [رک باں] میں فرق ہے۔ [نیز رک بہ علما]۔

شعور کے معنی ہیں ادراک جزئیات: اس لیے شاعر کے معنی ہوئے ادراک جزئیات کرنے والا (جو ضروری نہیں کہ کلیات کا بھی مدبر ہو)۔ فقیہ کا مطلب ہے معلومات و مدبریات کا عقلی تجزیہ کرنے والا (رک بہ مقالہ علم، از ڈی۔ بی۔ میکڈانلڈ، در لا لائیدن، بار اول)۔ اسی لیے فقیہ عاقل و دانا شخص، یا کسی علم کی اصول بندی کرنے والے کو بھی کہتے ہیں۔ مرور زمانہ سے فقیہ صرف قانون شریعت کے عالم کو کہا جانے لگا اور عالم اور فقیہ کچھ ہم معنی سے الفاظ بن گئے۔

علم کے اس مفہوم میں جب وسعت ہوئی اور حکمت (فلسفہ اور سائنس Science) اس کے دائرے میں آ گئی تو ایسے علم کا عالم حکیم (اور بعض اوقات محقق) کہلایا۔ عمومی طور سے علم میں وسعت اور فوقیت زائد رکھنے والے کو فاضل کہنے لگے، تاہم قانون شریعت کے جاننے والوں اور علوم دینیہ میں دسترس رکھنے والوں کو عالم کہنے کا رواج ہر دور میں غالب نظر آتا ہے۔

معرفۃ اور علم میں جزوی مترادف پایا جاتا ہے؛ چنانچہ القشیری نے اپنے رسالہ میں لکھا ہے: "المعرفة.... هو العلم"۔ اس کے باوجود القشیری ہی نے ان دونوں لفظوں کے امتیاز پر خاصا لکھا ہے۔ موصوف کے یہ فقرے خاص طور سے قابل ذکر ہیں: العارف فوق ما يقول والعالم دون ما يقول (۔ "در اصل عارف وہ شخص ہے جو براہ راست، یعنی

حواس و عقل کے واسطے کے بغیر، روحانی واردات کے طور پر علم حاصل کرتا ہے اور عالم وہ شخص ہے جو حواس و عقل کے ذریعے بعض حقائق کا ادراک کرتا ہے")۔

متکلمین میں سے جن بزرگوں نے علم و معرفۃ میں امتیاز کیا ہے وہ علم کو مرکبات اور معرفۃ کو بسائط کے لیے استعمال کرتے ہیں (الجرجانی: تعریفات)۔

علم کی اقسام اور مختلف صورتوں کی بحث آگے آتی ہے۔ یہاں جملہً یہ اشارہ کافی ہو گا کہ علم کی بحث کے بنیادی طور پر دو بڑے عنوانات ہیں: (۱) ذات باری کا علم (اس کا عالم الغیب والشہادۃ، علیم اور علّام ہونا)؛ (۲) وہ علم جو انسان کے لیے میسر کیا گیا ہے۔ عقائد نسفی اور مواقف میں علم کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں: علم قدیم اور علم حادث (یہ بحث آگے آئے گی)۔

ان تمام علوم کو جو کسی اصولی نظام کے تحت ضبط تحریر میں آئے علوم مدونہ کہا جاتا ہے، جن میں سے نمایاں شاخوں پر اس مقالے میں بحث کی جائے گی (علوم مدونہ کے لیے دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل علم)۔

(D.B. MACDONALD)

[مذکورہ بالا بحث میں ڈی۔ بی۔ میکڈانلڈ کے ماحولہ بالا مقالے (در لا لائیدن، بار اول) سے استفادہ کیا گیا ہے، لیکن موضوع کی اہمیت کے پیش نظر اسلام کی علمی تاریخ میں علم کے پھیلے ہوئے موضوعات پر قدرے تفصیل سے بحث مناسب خیال کی گئی ہے؛ چنانچہ اس مقالے میں جملہ علوم کو شامل کر کے اعم علوم سے ہر ایک پر مستقل مقالہ درج کیا گیا ہے تاکہ مسلمانوں کے علم اور علوم کا مجموعی تصور اور نقشہ قارئین کے سامنے آ سکے۔ ادارہ]۔

مباحث کی ترتیب : اس طویل اور مبسوط مقالے کی (جو ہمارے مد نظر ہے) ترتیب یہ ہو گی (علوم سے متعلق مقالات کی ترتیب آگے کہیں آ رہی ہے۔ یہاں فقط لفظ علم کے مباحث درج کیے جا رہے ہیں) :

- ۱۔ علم کی باضابطہ تعریفیں۔
- ۲۔ علم کے مختلف تصورات: قرآن مجید، حدیث (و محدثین)، متکلمین، صوفیہ اور حکما کے زاویہ ہائے نظر۔
- ۳۔ مسلمانوں کی علمی تحریک کے خصائص۔
- ۴۔ اس علمی تحریک کا مغرب پر اثر۔
- ۵۔ دور جدید میں مسلمانوں میں احیائے علوم کی تحریک۔
- ۶۔ متفرق تصریحات۔

ان مباحث کے بعد علوم (اور علوم مدونہ) کی بحث آئے گی اور پھر ایک خاص ترتیب کے ساتھ علم کی ہر بنیادی شاخ پر مقالات آئیں گے۔

علم کی باضابطہ تعریفیں

علمائے علم کی کسی قطعی اور جامع و مانع تعریف سے بالعوم احتراز کیا ہے (جیسا کہ آگے چل کر بیان ہو گا): تاہم ان کی پیش کردہ صدها تعریفات کو اگر مجمل صورت دے دی جائے تو بھی ان کی تعداد خاصی ہو جاتی ہے۔ یہاں ان میں سے چند نمایاں تعریفات دی جا رہی ہیں:-

علم ایک صفت ہے، جس کے ذریعے کسی شے کا ادراک حاصل ہوتا ہے: اس لحاظ سے یہ ایک ذہنی عمل (المعہود الذہنی) ہے (الایچی: مواقف)، یا صفت اضافیہ ہے عالم اور معلوم کے مابین (الآمدی: الابکار)۔ علم معرفۃ شے علی من ہو بہ ہے (الغزالی: المستصفی)۔ علم ادراک یا تحصیل یا وجدان حقیقت ہے۔ علم اذعان النفس ہے۔ علم ثبوت ہے۔ علم احاطہ (علی من ہو علیہ) ہے۔ علم معنی النفس

ہے۔ علم نام ہے بیان و اثبات، یا تمیز اور قطع کا، یا تبیین کا اور یہ صفت النفس ہے۔ علم شکل ذہنی (تصور اور تصدیق) ہے۔ علم ارتسام ہے (یعنی ذہن میں رسم و نقش ہے معنی کا)، یا علامت ہے معنی کی، یا مطابقت الشیء بالشیء فی النفس ہے۔ علم ہیئت برہانیہ ہے (کتاب السعادة)۔ علم صورة الشیء فی الذہن ہے۔ علم صورة الشیء فی العقل ہے۔ علم وصول الروح علی المعنی ہے۔ علم تحقق ہے۔ علم افادہ ہے۔ عقل معانی فطرت کا نزول ہے اور علم ان معانی کا اکتساب ہے۔ علم متخیلات و متصورات کی تحقیق ذہنی ہے۔ علم ایمان ہے (معتزلہ)۔ علم اعتقاد ہے (علی ما ہو بہ)۔ علم ایمان یا اعتقاد مع سکون النفس الیہ ہے۔ علم اعتقاد جازم ہے مطابق الموجب کے لیے۔ علم تذکر فی النفس ہے۔ علم معلوم کا خیال ہے نفس عالم میں، یا تعرف ہے شے معلوم کا۔ علم رائے ہے، جو کنہ حقائق کے بارے میں ظاہر کی جاتی ہے۔ علم ظل المدرک ہے فی نفس المدرک۔ علم حرکت نفس کا نام ہے۔ علم مضاف بالقیاس ہے۔ علم ضد جہل ہے۔ علم وجدان ہے اور اسے اشراقیین اور صوفیہ تجلی کہتے ہیں۔ علم کلیات کی بصیرت کا نام ہے۔ علم نور ہے، جو خدا کی طرف سے دل پر ڈالا جاتا ہے (ابو طالب المکی: قوت القلوب)۔ علم شہادت ہے خدا کے وجود کی اور اس کی حقیقت کی۔ علم بدیہی بھی ہے اور اکتساب بھی۔ علم کشف سر ہے، جو نفس کی گہرائیوں میں موجود ہے۔ علم: ہو اعتقاد الشیء علی ما ہو بہ۔ علم: معرفة المعلوم علی ما ہو بہ۔ علم: ادراک المعلوم علی ما ہو بہ (الاشعری)۔ علم: ہو ما یصح لمن قام بہ اتقان الفعل۔ علم: تبیین المعلوم علی ما ہو بہ۔ علم: اثبات المعلوم علی ما ہو بہ۔ علم: الثقة بان المعلوم علی ما ہو بہ۔ علم: حصول صورة الشیء فی العقل۔ علم: الصورة

سے نشان دہی کی جا سکتی ہے۔

امام فخر الدین الرازیؒ کا قول ہے کہ علم (بدیہی اور ضروری دونوں) کی تعریف علم ہی سے کی جا سکتی ہے اور یہ دور ہے، جو محال ہے؛ لہذا علم کی تعریف کی کوشش لا حاصل ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ علم ایمان و ایقان اور ذوق اور کشف کا نام ہے، جو ہوتا سرور ہے، مگر اس کی تعریف نہیں کی جا سکتی۔ اس کے باوجود، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، تعریف کی گئی ہیں۔

علم کی تعریفوں کے لیے جدید ترین مآخذ Knowledge Triumphant: Rosenthal، لائیڈن، ۱۹۷۰ء، ہے۔ قدیم مآخذ کے بارے میں دیکھیے (۱) ابن سبعین (م ۵۶۶۹/۱۲۷۰ء) : بدالعارف (یہ ایک مستقل کتاب ہے اور اس پر علم کلام کا نقطہ نظر غالب ہے)؛ (۲) الآمدی (م ۴۶۳۱/۱۲۳۰ء) : ابکار الافکار (اس میں بھی متکلمین کا نقطہ نظر ہے)؛ (۳) امام الحرمین الجونی (م ۵۴۷۸/۱۰۸۳ء) : کتاب الارشاد؛ (۴) البرزوی؛ (م ۵۴۹۳/۱۰۱۰ء) : اصول الدین؛ (۵) احمد بن محمود الصابونی (م ۵۵۸۰/۱۱۸۳ء) : الکفایہ فی شرح البدایہ؛ نیز عقائد کی کتابوں میں (۶) الایجی (م ۵۷۰۶/۱۳۵۵ء) : موافق اور (۷) النسبی : عقائد؛ بعد کی کتابوں میں (۸) تھانوی (م ۱۱۵۸/۱۷۴۵ء) : کشف اصطلاحات الفنون؛ (۹) طاش کپری زادہ : مفتاح السعاده؛ (۱۰) حاجی خلیفہ : کشف الظنون؛ (۱۱) صدیق حسن خان : ابجد العلوم، وغیرہ۔

تعریفوں کی کثرت کا سبب : علم کی تعریفوں کی اس کثرت کا سبب نقطہ ہائے نظر کا اختلاف ہے — کہیں دینی، کہیں متکلمین کا، کہیں منطقیوں کا، کہیں حکماء، کہیں تصوف کا۔ ظاہر ہے کہ زاویہ نظر تعریف کو معین شکل دینے میں کارفرما ہوا کرتا ہے اور اس کے نتیجے

الحاصلة عند العقل - علم : تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك - علم : هو صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض - علم : هو تمييز معنى عند النفس تمييزاً لا تحتمل النقيض بوجه - علم : ان العلم نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم (متكلمين) - علم : حصول معنى في النفس حصولاً لا يتطرق اليه في النفس احتمال كونه على غير وجه الذي حصل فيه - علم : حصول المعنى في النفس تمييزه في النفس عما سواه (الآمدی) - علم : حصول معنى في النفس حصولاً يتطرق اليه في النفس تمييزه في النفس عما سواه - علم : صفة يتجلى بها المدرك للمدرك (مزيد تعريفات کے لیے دیکھیے الشوکانی : ارشاد)۔

علم کی نسبت زیادہ جامع اور مقبول تعریفیں یہ ہیں :-

(۱) اعتقاد الشيء على ما هو به (یہ بعض متکلمین (معتزلہ) کی رائے ہے)؛ (۲) معرفة المعلوم على ما هو به (قاضی ابوبکر الباقلائی)؛ (۳) ادراك المعلوم على ما هو به (امام الاشعری)؛ (۴) تبين المعلوم على ما هو به؛ (۵) اثبات المعلوم على ما هو به؛ (۶) الثقة بان المعلوم على ما هو به (۷) حصول صورة الشيء في العقل او الصورة الحاصلة عند العقل؛ (۸) تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك؛ (۹) هو صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض؛ (۱۰) هو تمييز معنى عند النفس تمييزاً لا يحتمل النقيض بوجه۔

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، ان کثیر تعریفوں کے باوجود علم کی صحیح اور قطعی تعریف نہیں ہو سکتی؛ چنانچہ امام غزالیؒ نے المستصفیٰ میں اور الآمدی نے ابکار اور احکام میں قطعی تعریف پیش کرنے سے احتراز کیا ہے، البتہ انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ تعریف کے بجائے مثال اور تجزیہ

(صدیق حسن خان : ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ھ، ص ۲۲)۔

جن علما نے علم کو صورت قرار دیا ہے ان کے نزدیک بھی علم دو طرح کا ہے : ایک گروہ وہ ہے جو صور عقلیہ کو اسباح یا مثل قرار دیتے ہیں، مگر انہیں ماہیت علم میں شامل نہیں کرتے : ان کے خیال میں اشیا کے لیے وجود ذہنی حقیقی نہیں مجازی ہے۔ دوسرا گروہ ان صور کو بھی ماہیات میں شمار کرتا ہے (صدیق حسن خان : ابجد العلوم، ص ۲۲، ۲۳)۔

علم کے مختلف نصورات

قرآن مجید :

قرآن مجید میں لفظ علم مختلف اشتقاقی صورتوں میں ۷۷ مرتبہ وارد ہوا ہے۔ ان مواقع پر علم کی دونوں شکلیں مد نظر ہیں : اول، وہ علم جو ذات باری کی وہ صفت خاص ہے جو علیم، اور عالم اور علام وغیرہ صورتوں میں موجود ہے : دوم، وہ علم جو مخلوق، خصوصاً انسان، کو بھی ارزانی ہوا ہے۔

قرآن مجید میں اس مادے کے اشتقاقیات جس کثرت سے آئے ہیں ان سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں کہ قرآن مجید کی رو سے علم کو غیر معمولی بلکہ فوق الكل اہمیت حاصل ہے اور جب یہ لفظ جزوی ترادف کے ساتھ دوسرے مرادفات (مثلاً تَعْلَمُونَ، يَتَدَبَّرُونَ، تَفْقَهُونَ، تَشْعُرُونَ وغیرہ) کے ساتھ مل کر یا ان کی جگہ آتا ہے تو ان سے علم کے طریقوں، غایتوں اور جہتوں کا پتا چلتا ہے۔ مغربی حکما بڑے زمانے تک یہی باور کراتے رہے کہ انسانی علم کے بارے میں اسلام کا رویہ محض نظری اور داخلی ہے، یعنی عملی و تجربی (Empirical) نہیں : لیکن یہ خیال درست نہیں۔ اسلام میں علم کی بڑی غایت جہاں معرفت ذات و صفات باری ہے

میں تعریف خود بخود مختلف ہو جاتی ہے۔ صرف علم کی ماہیت کے بارے میں اٹیائے گئے سوالات کو دیکھا جائے تو کثرت تعریفات کی علت سمجھ میں آ جاتی ہے، مثلاً یہ کہ کیا علم کا وجود ذہن میں مستلزم ہے (جیسا کہ حکما خیال کرتے ہیں)، یا یہ ذہن میں عالم و معلوم کے تعلق کا نام ہے (جیسا کہ متکلمین کا خیال ہے)۔

صورت اول کے بارے میں کچھ زیادہ اختلاف نہیں، لیکن اختلاف اس امر میں ہے کہ آیا یہ ذہن میں شبح (صورت) کا نام ہے، یا اس کی صورت کے ارتسام کا، یا ظل کا؟

پھر یہ سوال بھی ابھرتا ہے کہ کیا یہ محض انفعال نفس ہے صورت کو قبول کرنے کے لیے، یا یہ فعل نفس ہے جس میں اس کے قبول کے لیے کوئی مثبت قوت موجود ہے؟

بہر اختلاف اس امر میں بھی ہے کہ آیا یہ کیف ہے، یا انفعال ہے، یا اضافہ ہے؟

اس قسم کے امتیازات کی وجہ سے علم کی تعریفیں بکثرت ظہور میں آ گئیں یا ان کی تعریفوں کی روشنی میں علم کی اقسام میں بھی کثرت آ گئی۔

مثال کے طور سے اگر علم ”الحضوری ہو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها“ ہے تو یہ قسم علم حضوری کہلاتی ہے اور اگر یہ ”فالحصولی ہو بحصول صورة الشيء عند المدرك و يسمى بالعلم الانطباعی ایضاً لان حصول غذا العلم بالشيء انما يتحقق بعد انتقاش صورة ذلك الشيء في الذهن لا بمجرد حضور ذلك الشيء عند العالم“ ہے تو یہ قسم علم حصولی کہلائی گئی : تاہم بعض علما نے علم حضوری سے انکار کیا ہے اور حضوری کو بھی حصولی ہی کہا ہے : ومنهم من انكر العلم الحضوري و قال ان العلم بانفسنا و صفاتنا النفسانية ايضاً حصولی

وہاں فلاح و خیر انسانی بھی ہے۔ اس کا ایک مقصد افادہ ہے۔ یہ تصور قرآن مجید کی آیات سے مترشح ہوتا ہے، مگر اس کی اساسیات محض مادی نہیں۔ مغرب کے فلسفہ عملیت یا نتائجیت (Pragmatism) کے برعکس اس میں مادی اور این جہانی نتائج کے علاوہ روحانی نفع اور آخرت کی خیر بھی شامل ہے۔ یہ قرآن مجید ہی کے اثباتی اور مشاہداتی رجحان کا نتیجہ تھا کہ ازمئہ مظلمہ کے خالص داخلی تصور علم کے بعد یورپ میں پہلے ذوق مشاہدہ و تحقیق اور پھر ذوق تجزیہ پیدا ہوا (یہ بحث آگے پھر آتی ہے)۔

قرآن مجید میں علم سے متعلق جو آیات موجود ہیں ان سے خدائے تعالیٰ کے علم کی صفات خاص کا تعلق ہوتا ہے، مثلاً:

(۱) علم کا مصدر و منبع (مبدأ) صرف خدا کی ذات ہے اور اس سے زیادہ جاننے والا بھی کوئی نہیں (وہ علیم و علام ہے)۔ خدا کا علم وسیع و محیط ہے (واسع علیم)۔ وہ انفس و آفاق کے علم کا مالک اور عالم الغیب والشہادۃ ہے۔ وہ دلوں کی وہ باتیں بھی جانتا ہے جنہیں لوگ چھپاتے ہیں: وَمَا تَخْفَىٰ صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ (۳ [آل عمران: ۱۱۸])۔ زمینوں اور آسمانوں کے اسرار اور بر و بحر میں چھپی ہوئی جتنی حکمتیں ہیں خدا کا علم ان سب پر محیط ہے اور مفاتیح الغیب اسی کے ہاتھ میں ہیں: وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ (۶ [الانعام: ۵۹])۔ جو کچھ آئندہ آنے والا ہے وہ اسے بھی جانتا ہے۔ یوم الساعة کا علم بھی اسی کے پاس ہے: (وَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ) (۳۳ [الزخرف: ۸۵])۔

(۲) علام اور علیم کے ساتھ جب دوسرے اسما بطور تاکید و اضافہ آتے ہیں تو ان سے اللہ تعالیٰ کے علم کی دوسری وسعتیں ظاہر ہوتی ہیں، مثلاً علیم حکیم، سمیع علیم، حفیظ علیم، واسع

علیم، عزیز العلیم جیسی تراکیب میں اللہ تعالیٰ کے علم غیر متناہی کے ساتھ ساتھ اس کی جملہ نوعیتیں اور اس کی جملہ ظاہر اور مخفی صورتیں، جو شان خداوندی کے دوسرے اوصاف سے متعلق ہیں، ظاہر ہوتی ہیں؛ مثلاً جب علیم کے ساتھ حکیم کا لفظ آتا ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ خدائے تعالیٰ عرشے کا علم رکھنے کے علاوہ اس کے جملہ اسباب اور اس سے متعلق جملہ منافع و خواص اور تاثیرات اور اسی کے عملی نتائج سے بھی باخبر ہے اور انہیں بروئے کار لانے والا بھی ہے [رک بہ حکمت] اور چونکہ انسان کو تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللہ کی ہدایت ہوئی ہے، اس لیے ایک لحاظ سے انسان کے لیے اصول ہدایت بھی یہی ہے کہ علم کے ساتھ عمل اور تدبیر اور تنظیم کار کا علم بھی ہو۔ اگرچہ انسان ضعیف البیان، جسے ظلم و جہول کہا گیا ہے، خدا کے علم و حکمت کے محض کناروں ہی کو چھو سکتا ہے اور انسان کو (ان معنوں میں) خدا کے علم محیط سے نسبت یا مثال دینا بھی غلط ہے: تاہم اپنی محدود حد تک انسان علم و حکمت کے انہیں نشانات کو جمع کر کے مفید عملی نتائج حاصل کر سکتا ہے۔

اسی طرح علیم کے ساتھ واسع، حفیظ، سمیع اور عزیز جیسی توسیعات سے علم خداوندی کی غایتیں، جہتیں اور وسعتیں ظاہر ہوتی ہیں، جنہیں وہ کارخانہ عالم کی تنظیم کے لیے اپنی مشیت اور قانون کے تحت استعمال کرتا ہے۔

(۳) انسان جو علم حاصل کرتا ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ ہی نے دیا ہے اور اس کی حقیقت، اس کے نتائج اور اس کے مضمرات کا صحیح علم بھی اسی کو ہے۔ انسان کو جو علم حاصل ہوا وہ وہی بھی ہے اور اکتسابی بھی، مگر منبع ہر حال میں خدا کی ذات ہی ہے۔

الہامی و وجدانی بھی ہے اور عقلی و تجربی بھی۔ غرض صحیح غایتوں اور نتیجوں تک پہنچنے کے لیے جس جس رہنمائی کی ضرورت ہے وہ مد نظر ہے۔ اکثر موقعوں پر یقین اور ادراک حقیقت اور صحیح نتیجے تک پہنچنے اور اس سے سبق حاصل کرنے کو علم و ہدایت بتایا گیا ہے۔

(۹) قرآن مجید میں آیا ہے کہ آدمؑ کو خدا نے اسماء سکھائے۔ ظاہر ہے کہ یہ پوری کائنات کا علم اشیاء ہی ہو سکتا ہے، اس کے مادی حصے کو سائنس کی بنیاد کہا جاسکتا ہے؛ مگر اس میں ذات و صفات کے دوسرے علم بھی شامل ہو سکتے ہیں، جو باطن میں ہیں یا آئندہ سے متعلق ہیں۔ یہ اسرار الہی ہیں، جو انسان کو خدا کی طرف سے ملتے ہیں یا مل سکتے ہیں۔

(۱۰) قرآن مجید میں آیا ہے کہ خدا نے انسان کو ”بیان“ [رک باں] سکھایا۔ اس سے جملہ بیانی اظہارات کی رہنمائی ہوتی ہے اور ادھر قرآن مجید کو بیان للناس (۳ [آل عمران]: ۱۳۸) قرار دیا، جس کے معنی یہ ہوئے کہ بیان علم و حکمت کا ذریعہ ہے۔ (۱۱) علم و تعلیم میں قلم و تحریر کے جملہ علوم شامل ہیں: الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (۹۶ [العلق]: ۴)۔

(۱۲) خداوند تعالیٰ نے نفوس کے اسرار اور ان کے اندر کے مخفی مضمرات خیر و شر کا ذکر فرمایا ہے۔ اس سے علم النفس کی تحقیق کی ترغیب ہوئی ہے، جسے علم احوال النفس یا مہیۃ النفس یا تشخیص و طب روحانی کہا گیا ہے (جیسا کہ امام غزالیؒ نے معارج القدس میں بیان کیا ہے)۔

(۱۳) جب قرآن مجید میں مختلف آیات کے ساتھ يَتَذَكَّرُونَ، يَتَفَكَّرُونَ، يَتَعَقَّلُونَ اور تَعْقِلُونَ جیسے افعال آتے ہیں تو ان سے علم اولیٰ کے بعد کی منزلیں (مثلاً تدبیر، تفکر، تجزیہ، تجربہ) سامنے آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ قرآن مجید سے متاثر ہونے

(۴) اللہ تعالیٰ نے انسان کو انبیا کے ذریعے علم بھی دیا اور حکمت بھی عطا کی۔ ظاہر ہے کہ یہ حکمت، علم کے اوپر (یا اس کے علاوہ) شے زائد ہے۔ (۵) بعض انبیا کے سلسلے میں خدا کی طرف سے حکمت اور علم کے عطا ہونے کا ذکر آیا ہے۔ اس طرح علم کا حکمت [رک باں] سے رابطہ پیدا کر کے اسے نظام تمدن یا کسی نظام فائق کی اساس بنا دیا ہے؛ چنانچہ معاش و سیاست و ریاست کے لیے جہاں علم کا ہونا ضروری ہے وہاں حکمت یا تدبیر کار کا جاننا بھی لازم ہے۔

(۶) قرآن مجید میں انبیا کی ایک صفت بَسْطَةُ فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ (۲ [البقرة]: ۲۴۷) بیان کی گئی ہے، جس سے علم کے ساتھ بدنی صحت کی فضیلت واضح ہوتی ہے۔ گویا اسے بھی سیاست و ریاست کے بنیادی اصولوں اور تقاضوں میں جگہ حاصل ہے۔

(۷) علم کے ساتھ رَحْمَةٌ کا لفظ بھی آیا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ علم خدا کی طرف سے ایک رحمت ہے اور رحمت کائنات اور انسان کے جملہ مصالح و معاملات میں نظم و ارتباط پیدا کرنے کا ذریعہ ہے۔ اس میں خدا کی صفت ربوبیت بھی شامل ہے۔ اس میں ایک لحاظ سے انسان کے لیے بھی رہنمائی ہے کہ وہ علم جو انسان کے لیے وسیلہ خیر و فلاح و ارتقا نہیں بنتا، ناقص ہوگا۔

(۸) علم کے ساتھ هُدًى و رَحْمَةٌ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ اس سے دنیا اور آخرت کی کامل رہنمائی مقصود ہے۔ اس میں فوز و فلاح اور سعادت انسانی کی ترغیب ہے؛ مگر ہدایت کا لفظ کئی معانی کا حامل ہے: کہیں محض رہنمائی ہے، کہیں رہنمائی کے ساتھ ذرائع و وسائل کی نشاندہی بھی ہے۔ یہ ہدایت دنیوی بھی ہے اور دینی بھی،

والی قوم نے اس پر عمل کیا۔
(۱۴) قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ
(۶ [الانعام: ۹۸] - يعلمون سے مراد وہ لوگ ہیں، جو علم رکھتے ہیں، یا خدا کی طرف سے علم کی صلاحیت لیے کر آئے ہیں، یا علم کے خواہش مند ہیں۔ علم کی یہ خواہش تقویٰ اور طلب علم کی دعا سے پیدا ہوتی ہے۔ اس سے اہل علم اور اہل ذکر کی خصوصیت و فوقیت کا احساس پیدا کیا گیا ہے۔
(۱۵) (۱۵) آلاء اللہ، آیات اللہ اور آیام اللہ (یعنی اقوام سابقہ کی تاریخ کا علم) بھی علم کا ایک حصہ ہے اور اس کے تحت سیاحت عالم (بفرض مشاہدہ و عبرت) اور اس سے ہدایت کے راستوں کی جستجو کی جو ترغیب ہوئی ہے وہ قرآن مجید کے مطالعے اور اس کی آیات پر تدبیر کرنے ہی سے پیدا ہوئی ہے۔

ان سب تفصیلات سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں کہ مسلمانوں میں علم کی تحریک ان کے اسی دہنی منبع (یعنی قرآن مجید) سے پیدا ہوئی اور وہ انہیں راستوں پر آگے بڑھی جو مسلمانوں نے مطالعہ قرآنی اور احکام الہی کی پیروی میں اختیار کیے (یہ بحث آگے بھر آتی ہے)؛ چنانچہ دینی علوم کے علاوہ مختلف دوسرے علوم؛ مثلاً جغرافیہ، تاریخ، رجال، تذکرہ اور نظری و تجربی علم، مثلاً سائنس و ریاضیات، نہز علم الاشیا، مثلاً طبیعیات و فلکیات وغیرہ اسی رہنمائی کی رہیں منت ہیں۔ فاضل مصنف روزنٹال Rosenthal (جس نے مسلمانوں کے علمی تصورات پر ایک عمدہ کتاب Knowledge Triumphant لکھی ہے اور جس سے اس مضمون میں بعد شکریہ استفادہ کیا گیا ہے) کا یہ بیان کہ قرآن مجید نے علم پر یہ غیر معمولی زور بعض عیسائی رسائل دینی و علمی کے زیر اثر دیا ہو گا اس لیے قابل قبول نہیں کہ مذکورہ رسائل کی موجودگی کے باوجود عیسائیوں (اور یہودیوں) کی علمی تحریک اس زمانے میں

(یا اس سے قبل) اس نہج پر نہیں چلی جس پر مسلمانوں کے یہاں بڑھی اور پھیلی اور اگر کوئی تحریک تھی بھی تو وہ اتنی زور دار نہ تھی کہ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اتنے اثر پذیر تھے جتنا کہ فاضل موصوف نے ظاہر کیا ہے۔ حقیقت وہی ہے جس کا قرآن مجید میں ذکر آیا ہے: وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا اور خدا نے تم پر (آنحضرتؐ پر) کتاب اور دانائی اتاری ہے اور تمہیں وہ باتیں سکھائی ہیں جو تم نہیں جانتے تھے اور خدا کا تم پر بڑا فضل ہے (۱۱۳: [النساء])۔ یہ مغرب کی مادہ پرستی اور حواس پرستی ہے کہ وہ علم لدنی کا قائل نہیں، ورنہ انبیاء تو درکنار عام انسانوں کے علم کا ایک بڑا حصہ بھی ہدایت ربانی کا فیضان ہے۔ جس طرح خود حیات ایک فیضان الہی ہے، اسی طرح علم بھی فیضان ایزدی ہے (اس کی عقلی تفصیل الفارابی نے اپنے نظریہ فیض یا فیضان کی صورت میں پیش کی ہے، مگر ان کا بیان حکیمانہ ہے، اس لیے الجھ گیا ہے)۔

بہر حال قرآن مجید میں علم کی غایتوں اور وسعتوں کا جو ذکر ہے اس کے زیر اثر علم کی چند بڑی نوعیتیں معین ہوئی ہیں:

(۱) علم کی وسعت: خدا کی صفت واسع علیم ہے۔ اس تصور کی تحریک سے مسلمانوں کے یہاں دائرہ علمی وسعت پذیر ہوا اور انسان بھی اپنے خالق کے سرچشمہ علم سے زیادہ سے زیادہ مستفید ہونے پر مائل ہوا۔
(۲) یقین کی دولت: مسلمانوں نے یقین اور ظن میں فرق کیا اور ظن و تخمین کی حوصلہ شکنی کی۔ اہل فکر کا ایک گروہ شک (ریب: doubt) کو علمی ترقی کی بنیاد ماننا ہے [اور بقول روزنٹال مسلم علما میں سے بھی بعض اس موقف سے متفق تھے، دیکھیے Knowledge Triumphant، Rosenthal، ص ۲۹۹]،

زندگی کو جزوی طور پر دیکھنے کا قائل نہیں۔
(۲) علم کا مقصود معرفت الہی اور معرفت نفس ٹھہرا، جس سے لذت یقین اور سعادت دنیا و آخرت حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس ارتیائیت (Scepticism) کی ضد ہے جو یونانی فکر کا ایک مستقل دبستان ہے اور جس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی علم یقینی یا صحیح نہیں۔ یہ اس جزئییت (Dogmatism) کے بھی خلاف ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر علم صحیح ہے۔ یہ نظریہ حواس کی لغزشوں کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

علم مسلمانوں کے لیے عین دین ہے [جیسا کہ روزنتال نے بھی تسلیم کیا ہے]۔ دین انسان کی کل زندگی پر حاوی ہے اور حواس و روح، دنیا اور آخرت، سب اس میں شامل ہیں (باقی بحث حدیث کے تصورات کے تحت آتی ہے)۔

غرض جہاں تک قرآن مجید کا تعلق ہے علم انسانی سے مراد محض تصور ہی نہیں، اس کی تصدیق بھی اس میں شامل ہے۔ حواس سے محسوس کرنے کے بعد اسے پرکھنا، تجزیہ کرنا، حقیقت تک رسائی حاصل کرنا اور اس پر عمل کر کے اسے سعادت دارین کا ذریعہ بنانا غایت اصلی ہے۔ ان نتائج کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے۔

علم حدیث کی رو سے

اور اہل حدیث کی نظر میں قرآن مجید کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی احادیث آتی ہیں جو قرآن کی تشریح و تفسیر کا درجہ رکھتی ہیں۔

صحاح ستہ میں علم (علماء، تعلیم، تعلم) کی اہمیت و فضیلت پر وافر مواد موجود ہے۔ احادیث کے اکثر مجموعوں میں علم کو پہلے چند ابواب میں جگہ دی گئی ہے۔ صحیح بخاری میں بدء الوحی اور کتاب الایمان کے بعد کتاب العلم

لیکن یہ مغالطہ ہے۔ دراصل وہ شک جو یقینی حقیقتوں کے بارے میں کیا جاتا ہے مجہولیت اور لایعنیت پر ختم ہو جاتا ہے۔ جس طرح یقینی سائنسی تجربے پر شک نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح یقینی روحانی تجربوں پر بھی شک نہیں ہونا چاہیے۔ یہ الہامی واردات بھی قطعی ہیں، البتہ مادیات کے نادیدہ خواص کے بارے میں شک کرنے سے تحقیق و یقین کی ضرورت پڑتی ہے۔ ایسے شک سے یقین کا حصول ممکن ہوتا ہے: لہذا یہ شک برحق ہے۔ جو علم یقین نہیں پیدا کر سکتا وہ انتشار کا موجب ہو گا اور اس سے سکون نفس پیدا نہیں ہوگا۔ قرآن مجید نے اسی لیے ظن پر یقین کو ترجیح دی ہے بلکہ ارشاد ہوا ہے کہ بعض گمان گناہ ہیں: اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ (۴۹ [الحجرت]: ۱۲)۔

(۳) مشاہدہ و تجزیہ: آیات الہی کائنات میں پھیلی ہوئی ہیں۔ قرآن مجید میں ان کے مشاہدہ و تجزیہ پر زور دیا گیا ہے: چنانچہ بر و بحر اور ارض و سموت کے حقائق کے مطالعہ و تحقیق کی بار بار تاکید آئی ہے۔

(۴) تدبیر: تفکر کے ساتھ تدبیر پر زور دیا اور ظاہر ہے کہ تدبیر تفکر کی تنظیم کا نام ہے۔ اس تنظیم کے بغیر تفکر کی تکمیل نہیں ہوتی۔

(۵) علم و عمل: علم اور عمل کو لازم و ملزوم قرار دیا اور علم کے ساتھ حکمت [رک باں] کا تذکرہ کر کے علم کی ان منزلوں کی نشاندہی کی جن کا تعلق حقائق عالیہ اور زندگی اور معاشرے کی عملی تنظیم سے ہے۔

(۶) علم کو انسان کے ظاہر و باطن اور دنیا و عقبی دونوں کے لیے مفید اور سودمند قرار دیا۔ اس سے اسلام کے نظریہ علم میں کُلّیت پیدا ہو گئی ہے۔ اسلام کلی حقیقتوں میں یقین رکھتا ہے اور

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان میں علم کی دوسری شاخیں بلکہ حقائق کائنات، مشاہدات اور صانع حقیقی کی صنعتوں کے علم کی طرف اشارے اور ان کے مطالعے کی ترغیب بھی موجود ہے۔

ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے علم قرآن کے حصول کو رحمت الہی کا موجب قرار دیا ہے، نیز طلب علم کو جنت کا ذریعہ ٹھہرایا ہے۔ ایک دوسری حدیث میں آپ ﷺ نے اس علم و ہدایت کو جو آپ ﷺ کو خدا کی طرف سے ملا فراوان بارش سے تشبیہ دی ہے (جو ٹہراؤر ہوتی ہے)۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے رفاہ عامہ کی خاطر بے غرض حصول علم اور بے غرض اشاعت علم کو بہت سراہا ہے۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم خلیل اللہ ﷺ سے بذریعہ وحی فرمایا کہ میں علیم ہوں اور ہر صاحب علم سے محبت کرتا ہوں۔ ایک حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ علم کا سیکھنا اور سکھانا ذکر خدا کی طرح فضیلت رکھتا ہے؛ نیز آپ ﷺ نے فرمایا کہ خود مجھے اللہ تعالیٰ نے علم کتاب سکھانے کے لیے بھیجا ہے۔

ایک حدیث میں رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: علم حاصل کرو، کیونکہ اللہ کی خوشنودی کے لیے علم کی تعلیم لازمی ہے؛ علم کی طلب عبادت ہے؛ علم کی تلاش جہاد ہے؛ بے علموں کو علم سکھانا صدقہ ہے؛ مستحق لوگوں کو علم سکھانا اللہ تعالیٰ کے تقرب کا ذریعہ ہے؛ علم حلال و حرام (کے مابین امتیاز) کا نشان ہے، جنت کے راستوں پر روشنی کا ستون ہے، تنہائی میں مونس ہے، پردیس میں رفیق ہے، خلوت میں ندیم ہے، دشمن کے مقابلے میں ہتیار ہے، دوستوں میں زینت ہے؛ علم کے ذریعے بلندی اور امانت ملتی

لائی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ حدیث اور محدثین کی نظر میں علم کی فوقیت کیا ہے۔ صحیح بخاری کے چند عنوانات سے، جو درج ذیل ہیں، امام بخاریؒ کے اپنے تصور علم کا بھی اندازہ ہو سکتا ہے:

(۱) باب: العلم قبل القول والعمل؛
(۲) باب: ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعة والعلم كني لا ينفروا؛ (۳) باب: الفهم في العلم؛ (۴) باب: الاغتباط في العلم والحكمة؛ (۵) باب: الخروج في طلب العلم؛ (۶) باب: فضل من علم و علم؛ (۷) باب: فضل العلم؛ (۸) باب: تحريض النبي ﷺ وقد عبد القيس على أن يحفظوا الإيمان والعلم؛ (۹) باب: الرحلة في المسئلة النازلة و تعليم اهله؛ (۱۰) باب: التناوب في العلم؛ (۱۱) باب: كيف يقبض العلم؛ (۱۲) باب: ليبلغ العلم الشاهد الغائب؛ (۱۳) باب: كتابة العلم؛ (۱۴) باب: حفظ العلم؛ (۱۵) باب: الحياة في العلم؛ (۱۶) باب: ذكر العلم والفتيا في المسجد۔
صحیح بخاری کی طرح احادیث کے دوسرے مجموعوں میں بھی علم کی اور تعلیم و تعلم کے اصول و طرق کے بارے میں واضح ارشادات موجود ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کتب احادیث، بمدد مفتاح كنوز السنة؛ نیز Wensinck: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوی، بذیل مادة علم؛ Rosenthal: Knowledge Triumphant، لائیڈن، ۱۹۷۱ء)۔ ظاہر ہے کہ احادیث میں حکما کی فلسفیانہ اور متکلمین کی استدلالی تعریفات موجود نہیں، اگرچہ ان میں علم کے جملہ عملی مقاصد و غایات کے اصول آگئے ہیں اور باضابطہ علوم کی سمت نمائی بھی ہے۔ بہر کیف ان میں علم سے مراد بدرجہ اول قرآن مجید اور احادیث رسول ﷺ کی روایت و حفاظت کا علم ہے، لیکن

ہے: علم اہل علم کی سیرت کو [مکمل کر کے اسے دوسروں کے لیے] نمونہ بنانا ہے اور ان کے لیے بر و بحر کے رہنے والے دعا کرتے ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: ہر چیز کا کوئی نہ کوئی ستون ہوتا ہے اور اس دین [اسلام] کا ستون علم ہے۔ سفیان الثوریؒ فرمایا کرتے تھے کہ نیت نیک ہو تو طلب علم سے افضل کوئی عمل نہیں۔ ایک حدیث میں طلب علم کے دوران میں موت کو شہادت قرار دیا گیا ہے۔ دوسری حدیث میں عالم کو شہید پر فضیلت دی گئی۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے نزدیک مسجد میں بیٹھ کر فرائض و سنت کی اور علم دین کی تعلیم دینا جہاد سے افضل عمل ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: جو متعلم (طفل) طلب علم اور عبادت میں نشو و نما پاتا ہے اور بڑا ہو جاتا ہے اور اپنی اس حالت پر استوار رہتا ہے، اسے ستر صدیقوں کا ثواب ملتا ہے۔ ایک روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ بوڑھا آدمی جو ان سے علم حاصل کرنے میں نہ شرمائے۔

ایک حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: علم سے مؤمن کو کبھی سیری نہیں ہوتی؛ وہ علم حاصل کرتا ہی رہتا ہے یہاں تک کہ جنت میں پہنچ جاتا ہے۔

ایک روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ علم کی آفت نسیان ہے اور علم کی تباہی یہ ہے کہ نااہل کے حوالے کر دیا جائے۔

یہ ماننا پڑے گا کہ دنیا کی سب سے بڑی علمی تحریک دور اسلامی میں پیدا ہوئی۔ منجملہ دوسری احادیث کے مندرجہ ذیل حدیث میں ان خاص ترغیبی اثرات کا پتا چلتا ہے جن سے یہ

تحریک فروغ پذیر ہوئی: طَلِبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ [بعض جگہ و مسلمہ بھی ساتھ آیا ہے۔ یوں مسلم میں بھی مسلمہ شامل ہے]۔ فاضل روزنتال یہ نتیجہ نکالنے میں حق بجانب ہے کہ احادیث میں باب العلم کی تدوین نے ایک طرف علم حدیث کے مختلف طریقوں اور ان کی حفاظت کی ضرورت کے لیے ایک اصول کار متعین کیا اور دوسری طرف یہ رہنمائی بھی دی کہ قرآن مجید کو حدیث ہی کی مدد سے سمجھا جاسکتا ہے۔ بلاشبہ علم ایک دینی فریضہ ہے، مگر اس میں کائنات پر غور و فکر اور حکمت کے مطالعے کا عمومی رخ بھی شامل ہے۔ اسی طرح علم حدیث ہی کی رہنمائی سے علوم و معارف کا استخراج ہوا اور اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ قرآن مجید کے زیر اثر اور روایت حدیث کی جستجو نے مسلمانوں کے لیے کئی دوسرے علوم و فنون کی راہیں کھول دیں۔ رجال، سیر، علم معرفت شخصیت، تاریخ، جغرافیہ، جغرافیہ طبعی، علم الانساب والقبائل، علم درایت و فقہ و کلام (تنقید عقلی)، سیاحت و سفر بلکہ خود ایجاد و اکتساب و انکشاف کا ذوق، یہ سب علوم قرآن و حدیث کے رہین منت ہیں۔

یہ قدرتی امر تھا کہ قرآن و حدیث کی اس رہنمائی میں محدثین، صحابہ و تابعین نے تحصیل علم پر خاص زور دیا۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود لڑکوں کو پڑھتے دیکھتے تو فرماتے: ”شاباش! تم حکمت کے سرچشمے ہو، تاریکی میں روشنی ہو۔ تمہارے کپڑے پھٹے پرانے ہوں تو کیا، مگر دل ترو تازہ ہیں۔ تم علم کے لیے گھروں میں مقید ہو، مگر تم ہی قوم کے مہکنے والے پھول ہو“۔

حضرت عبداللہؓ بن مبارک سے پوچھا گیا: ”آپ کب تک علم حاصل کرتے رہیں گے؟“ جواب دیا: ”موت تک“۔ سفیان بن عیینہؒ سے پوچھا گیا:

”طلب علم کی ضرورت سب سے زیادہ کسے ہے؟“
جواب دیا: ”جو سب سے زیادہ صاحب علم ہے۔“
ایک قول یہ بھی ہے کہ علم گم شدہ متاع ہے،
جہاں ملے، لے لو۔ علم سیکھنے میں عیب نہ سمجھو۔
آپس میں ملو جلو اور علم کا چرچا کرو ورنہ
علم جاتا رہے گا۔ حدیث کا مذاکرہ کرو، کیونکہ
علم مذاکرے سے بڑھتا ہے۔ قرآن کا قول ہے:
”مجھے دو آدمیوں پر بڑا رحم آتا ہے: ایک اس پر جو
علم حاصل کرنا چاہتا ہے، مگر سمجھ نہیں رکھتا
اور پھر اس پر جو سمجھ رکھتا ہے، مگر علم حاصل
کرنا نہیں چاہتا۔“ پھر فرمایا: ”ان لوگوں پر بڑا
تعجب ہے جو علم حاصل کرنے کی قدرت اور طاقت
رکھتے ہیں مگر علم حاصل نہیں کرتے۔“

محدثین کے نزدیک علوم کی تقابلی فضیلت کی
تفصیل میں تھوڑا بہت اختلاف ہے۔ اسحق بن
راہویہ کے نزدیک علم کا مطلب یہ ہے کہ وضو،
نماز، زکوٰۃ، حج وغیرہ ضروریات دین کا علم حاصل
کرنا لازمی ہے۔ امام مالکؒ نے فرمایا کہ آدمی
کو اتنا علم ضرور حاصل کرنا چاہیے کہ اپنے دین
سے فائدہ اٹھا سکے۔ عبد اللہ بن مبارکؒ کے نزدیک
اس کے معنی یہ ہیں کہ آدمی کو کسی بات میں
شک ہو تو اس کے ازالے کے لیے سوال کرے۔ سفیان
بن عیینہؒ کہتے ہیں کہ تحصیل علم اور جہاد
مسلمانوں کی جماعت پر فرض کفایہ ہے، جسے اگر
ایک گروہ بھی ادا کر دے تو باقی لوگ سبکدوش
ہو جاتے ہیں۔ احمد بن صالح بھی یہی مراد لیتے
ہیں۔ [ظاہر ہے کہ یہاں لفظ علم، باضابطہ علم کے
معنوں میں استعمال ہوا ہے، ورنہ ضروری علم دین یا
علم عمومی تو ہر مسلم پر فرض کیا گیا ہے]۔

محدثین کے نزدیک علم کی دو قسمیں ہیں:
(۱) فرض عین اور (۲) فرض کفایہ۔ دین کے فرائض
کا اجمالی علم فرض عین ہے۔ اس کی تحصیل ہر

آدمی کے لیے لازمی ہے۔ اس علم میں کلمہ شہادت،
یعنی زبان و قلب سے اس بات کا اقرار شامل ہے
کہ اللہ واحد ہے، اس کا کوئی شریک اور نظیر
نہیں، نہ اس کا کوئی باپ ہے نہ بیٹا اور نہ کوئی
اس کا ہمسر ہے، وہی ہر چیز کا خالق ہے، زندگی
اور موت اسی کے اختیار میں ہے؛ گویا خدا تعالیٰ کی
ذات اور جملہ صفات پر ایمان کامل و یقین محکم اور اس
بات کا اقرار و اعلان کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ
و آلہ وسلم اللہ کے خاص بندے، رسول اور
خاتم النبیین (آخری نبی) ہیں، موت کے بعد حشر،
جزا و سزا، جنت اور دوزخ کا اقرار اور اس بات کا
اقرار کہ قرآن مجید اللہ کا کلام برحق ہے جو
حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر بذریعہ
وحی نازل ہوا۔ اس پر ایمان لانا اور اس کی آیات
محکمات پر عمل کرنا فرض ہے۔ یہ جاننا بھی لازمی
ہے کہ رات دن میں پانچ نمازیں فرض ہیں اور ان
باتوں کا علم بھی لازمی ہے جن کے بغیر نماز پوری
نہیں ہوتی، مثلاً طہارت، نماز کے ارکان و احکام اور
یہ کہ رمضان کے روزے فرض ہیں اور روزے کے
احکام کا علم بھی فرض ہے۔ مالدار آدمی کے لیے یہ
جاننا بھی فرض ہے کہ زکوٰۃ کن چیزوں پر فرض ہے
اور کب اور کتنے میں فرض ہے؟ بشرط استطاعت
عمر بھر میں ایک مرتبہ حج فرض ہے۔ اسی طرح
انفرادی اور اجتماعی زندگی میں حلال و حرام چیزوں
کا علم بھی لازمی ہے۔

دوسرے علوم کی تحصیل و ترویج اور ان میں
تبخر محدثین کے نزدیک فرض کفایہ ہے۔ ایسے
علم کو اگر ایک آدمی بھی حاصل کر لے اور باقی
کسی وجہ سے نہ بھی کریں یا نہ کر سکیں تو
اس علاقے کے لوگ گنہگار نہیں ہوں گے، مگر
سب کریں تو یہ سعادت ہے۔ جعفر بن محمدؒ
کے نزدیک علم چار باتوں میں محصور ہے:

(۱) پروردگار کی معرفت؛ (۲) اس کے احسانات کی معرفت؛ (۳) اس کے احکام کی معرفت؛ (۴) ان امور کا علم جن سے انسان دین سے نکل جاتا ہے (تاکہ ان سے محفوظ رہے)۔

حسن بصریؒ کا قول ہے کہ محض اللہ کی خاطر علم حدیث کا حصول دنیا کی تمام نعمتوں سے بہتر ہے۔ امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ علم سے بہتر کوئی طریقہ نہیں جس سے عبادتِ الہی ممکن ہو۔ اسحقؒ بن ابراہیم کے نزدیک علم ضرور حاصل کرنا چاہیے، کیونکہ علم ہدایت کی راہ دکھاتا ہے اور ہلاکت سے بچاتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ عالم زمین پر خدا کا امین ہے۔ حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ علم کا ایک باب سیکھنا اور اس پر عمل کرنا دنیا اور دنیا کی تمام نعمتوں سے بہتر ہے۔

سفیان الثوریؒ کے نزدیک علم دنیا میں بھی باعثِ عزت ہے اور آخرت میں بھی۔ خلیفہ عبدالملک ابن مروان نے علم کو دولت مند کا جمال اور غریب کی دولت قرار دیا ہے۔ حضرت ابوالدرداءؓ سے مروی ہے: علم کی دولت خوش نصیب آدمی کو ملتی ہے اور بدنصیب اس سے محروم رہتا ہے۔ داناؤں کا کہنا ہے کہ اہل علم کی برتری کا ثبوت یہ ہے کہ لوگ ان کی اقتدا کرتے ہیں۔ تعلیم نیکیوں کا راستہ دکھاتی ہے۔ بھلائی کرنے والا اور بھلائی کی راہ دکھانے والا ثواب میں دونوں برابر ہیں۔

فقہا اور متکلمین کی رائے: رفتہ رفتہ علم کی تعریف میں منظم عقلی، منطقی اور فلسفیانہ مفہوم شامل ہوتا گیا اور فقہا اور متکلمین بھی یہ تعریفیں قبول کرتے گئے۔ فقہا کی کتابوں میں علم کی ماہیت و حقیقت کے بارے میں عقائد اور بعض دیگر فقہی مسائل کے ضمن میں

بحث آتی ہے اور متکلمین نے تو اسے براہ راست اپنا موضوع بنا لیا۔ اس بحث پر منتشر مواد بھی اس کثرت سے موجود ہے کہ اس کا سمیٹنا یا احاطہ کرنا آسان کام نہیں۔ فقہ، عقائد اور علم الکلام کی کتابوں میں بکھرا ہوا یہ وسیع مواد تین زمروں میں آتا ہے: (۱) علم کی ماہیت اور تقسیم؛ (۲) علم باری تعالیٰ کی بحث؛ (۳) انسان کا علم اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں۔ عام طور پر علم کی ماہیت کے بارے میں فقہا و متکلمین کے جو اقوال ملتے ہیں ان میں سے ذیل کے قول کو امام الحرمین ابوالمعالی الجوینی (الارشاد، پیرس ۱۹۳۸ء، ص ۷۷ بعد) نے بہت پسند کیا ہے: العلوم معرفة المعلوم علی ما ہو بہ (یعنی علم نام ہے معلوم چیز کی معرفت و واقفیت کا جیسی کہ وہ نفس الامر میں ہے)۔ قدیم معتزلہ کے ہاں علم کی یہ حد اور ماہیت مسلم تھی (العلم هو اعتقاد الشیء علی ما ہو بہ مع توطین النفس) (= علم نام ہے اعتقاد کا، جو کسی چیز کے بارے میں دل میں پیدا ہو اور اس سے اطمینان بھی حاصل ہو)۔ یہ تعریف بعد میں علمی نقطہ نظر سے ناقص معلوم ہوئی، اس لیے متأخرین معتزلہ نے مندرجہ بالا قول کے ساتھ ان الفاظ کا اضافہ کر دیا کہ اذا وقع ضرورة او نظر، یعنی جب اس کی حاجت ہو یا بحث و نظر کا موقع ہو (الارشاد، ص ۷ تا ۸)۔

متکلمین نے علم کی دو قسمیں بیان کی ہیں: (۱) علم قدیم اور (۲) علم حادث۔ علم قدیم باری تعالیٰ کی صفت ہے۔ یہ قائم بالذات اور اللہ جلّ شانہ کی صفت واجب ہے۔ جو غیر متناہی معلومات پر مشتمل اور تمام موجودات پر محیط ہے۔ اس علم پر ضروری یا اکتسابی وغیرہ تعریفات کا اطلاق بھی نہیں کیا جاسکتا۔ علم حادث کا تعلق مخلوق سے ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں: ایک ضروری یا

سے منقول ہے کہ معرفت کی تمام اقسام اضطراری (لازمًا حاصل ہونے والی) اور بدیہی ہیں، جو پیدا ہونے کے بعد ضروری طور پر حاصل ہو جاتی ہیں؛ تاہم واقعیت کا روپ دھارنا صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے جب انسان فکر و نظر اور استدلال سے کام لیتا ہے (مقالات الاسلامیین، ص ۴۹)۔

علم باری تعالیٰ کے متعلق امام ابو حنیفہؒ (الفقہ الاکبر، مع شرح ملا علی القاری الحنفی، بارسوم، قاہرہ ۱۳۷۵ھ / ۱۹۵۵ء، ص ۱۶، ۲۳) کا مسلک یہ ہے کہ وہ ازلی ہے۔ علیم ہونا اللہ تعالیٰ کی اسی طرح قدیم اور ازلی صفت ہے جس طرح قدیر اس کی ازلی صفت ہے۔ اللہ تعالیٰ ازل میں بھی اشیا کو ان کے وجود میں آنے سے قبل جانتا تھا اور وہی ان اشیا کی قضا و قدر کا مالک ہے۔ دنیا اور آخرت میں جو کچھ ہوتا ہے وہ اس کی مشیت، علم، قضا و قدر سے ہوتا ہے اور ہر چیز اس نے لوح محفوظ میں لکھ دی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے علم بے پایاں کی مزید توضیح کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک معدوم شے کو اس کی حالت عدم (یا غیر موجود ہونے کی صورت) میں بھی جانتا ہے۔ یہ بات بھی اس کے علم میں ہے کہ جب وہ اس معدوم شے کو وجود میں لانے گا تو اس وقت وہ کیسی ہو گی۔ اسی طرح وہ موجود شے کو اس کی حالت وجود میں بھی جانتا ہے۔ اسے اس بات کا بھی علم ہے کہ یہ موجود شے کب فنا ہو گی۔ وہ قائم (ایستادہ) چیز کو اس کی حالت قیام میں بھی جانتا ہے اور جب وہ چیز بیٹھ جائے گی تو وہ اس کی حالت و کیفیت قعود کو بھی جانتا ہے۔ موجودات پر جو تغیر و حدوث طاری ہوتا ہے اس کا علم باری تعالیٰ سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ اس کا علم تو تغیر و حدوث سے پاک ہے البتہ مخلوقات کے احوال تغیر و اختلافات سے دو چار ہوتے رہتے

بدیہی، جس کے حصول میں انسان کو اپنی قدرت و طاقت صرف نہ کرنی پڑے، جیسے محسوسات کا علم (آگ کا گرم ہونا، سورج کا روشنی دینا وغیرہ)؛ علم حادث کی دوسری قسم علم نظری یا کسی ہے، جو محنت و اکتساب سے حاصل ہوتا ہے۔ علم کی ان دونوں قسموں (علم حادث ضروری اور علم حادث نظری) میں ایک فرق یہ ہے کہ علم ضروری یا بدیہی ہر انسان کی حاجت و ضرورت ہے اور وہ اس کے بغیر ضرر سے دو چار ہو سکتا ہے، جیسے یہ جاننا کہ آگ گرم ہوتی ہے اور جلا دیتی ہے، یا مثلاً یہ جاننا کہ اجتماع ضدین محال ہے، جیسے رات اور دن یا روشنی اور تاریکی کا جمع ہونا محال ہے؛ لیکن علم نظری یا اکتسابی کا عدم حصول لازماً ضرر کا باعث نہیں ہو سکتا (دیکھیے الارشاد، ص ۸ بعد)۔

فرقہ مرجئہ میں سے غیلان الثقفی الدمشقی اور اس کے متبعین (جو غیلانیہ کہلاتے ہیں) کے نزدیک علم کی دو قسمیں ہیں: ایک ضروری یا بدیہی علم اور دوسرا اکتسابی علم۔ اس بات کا علم کہ تمام اشیا محدث اور نئی پیدا شدہ ہیں اور اس کے حصول کے لیے کسی محنت یا اکتساب کی ضرورت نہیں، بدیہی ہے؛ لیکن اس بات کا علم کہ ان اشیا کا محدث (= پیدا کرنے والا) اور مدبّر (= تدبیر و حکمت سے چلانے والا) صرف ایک ہے، دو نہیں، اکتسابی علم ہے، جو کوشش سے حاصل ہوتا ہے۔ غیلانیہ کے نزدیک نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ذات اور آپؐ کی لائی ہوئی شریعت کا علم بھی اکتسابی ہے۔ غیلانیہ کے نزدیک ایمان اور تصدیق دو مترادف الفاظ ہیں، ایمان محض اقرار باللسان کا نام ہے اور علم کا ایمان [تصدیق] سے کوئی تعلق نہیں (مقالات الاسلامیین، استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۱۳۰)۔ اہل شیعہ میں سے ہشام بن الحکم

امام ابوالحسن الاشعریؒ کا ایک قول تو یہ ہے کہ یوں نہیں کہنا چاہیے کہ اللہ کا علم عین ذات اور نہ غیر ذات (ہو اللہ ولا ہو غیر اللہ) ہے۔ الاشعری کا دوسرا قول، جس میں الباقلائی بھی ان سے اتفاق کرتے ہیں، یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے الگ یعنی غیر ذات ہے (علم اللہ تعالیٰ ہو غیر اللہ و خلاف اللہ)، لیکن بایں ہمہ غیر مخلوق اور ازلی ہے۔ ابو ہذیل العلاف کے نزدیک اللہ کا علم ازلی اور عین ذات ہے (علم اللہ لم یزل و هو اللہ)۔ اہل السنۃ کا ایک گروہ یہ بھی کہتا ہے کہ اللہ کا علم غیر مخلوق ازلی ہے، مگر نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات ہے۔

علم کے سلسلے میں علم العقائد و علم الکلام میں ایک اور نقطہ نظر سے بھی بحث ہوتی ہے، جسے العلم باللہ (یعنی انسان کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں علم) کہتے ہیں۔ اس بحث کا تعلق دراصل ایمان و اسلام کی حقیقت سے ہے۔ اس بحث کے دو اہم پہلو ہیں: ایک یہ کہ آیا اللہ کی ذات کے بارے میں انسان کو علم حاصل ہو بھی سکتا ہے یا نہیں؟ دوسرا پہلو یہ ہے کہ ایمان کی ماہیت کیا ہے اور اس کا علم و معرفت سے کیا رشتہ ہے؟ اللہ کی ذات کو جاننے یا العلم باللہ کے سلسلے میں امام فخرالدین رازی (کتاب الاربعین، ص ۸۶) لکھتے ہیں کہ اللہ جلّ جلالہ، جو صانع ممکنات و موجودات ہے، اس کی ذات کا علم حاصل کرنا انسان کے لیے ممکن اور ثابت ہے اور وہ اس طرح کہ تمام موجودات و ممکنات حادث اور مخلوق ہیں، جن کو پیدا کرنے والا ضرور چاہیے؛ لہذا موجودات اپنے خالق کی ذات کا پتا دیتی ہیں اور انہیں کے ذریعے ہمیں اللہ کی ذات کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں انفس و آفاق کے اندر جو آیات (نشانیات) ہیں ان سے ہم اللہ کو پہچان سکتے ہیں۔

ہیں (حوالہ سابق)۔ امام اہل السنۃ ابوالبرکات النسفی (عمدة عقيدة اهل السنة والجماعة، مطبوعة لندن) کے نزدیک علم خدا کی صفات کمال میں سے ہے۔ قدرت کی طرح علم اللہ تعالیٰ بھی ازلی اور واجب الوجود ہے۔ امام فخر الدین الرازی (کتاب الاربعین، ص ۱۳۳، ۱۳۶ جلد) لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے کیونکہ اس کے افعال (مثلاً نظام کائنات وغیرہ) محکم اور پختہ ہیں اور یہ محکم و اتقان اور پختگی اس بات کا ثبوت ہے کہ ان محکم افعال کا سرچشمہ ضرور علم سے متصف ہے؛ لہذا ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا علم واجب الوجود ہے، جو تمام ممکنات و موجودات پر محیط ہے۔

معتزلہ بھی اس باب کے تو قائل تھے کہ اللہ تعالیٰ ازلی سے علیم و قدیر ہے، مگر اس کا علم و قدرت گوشت پوست کے انسان کے علم و قدرت کی طرح نہیں بلکہ اللہ سے علم کی نسبت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی ذات سے جہل کی نفی کی جائے (مقالات الاسلامیین، ص ۱۴۹ تا ۱۶۰)۔ علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں امام ابو محمد ابن حزم (کتاب الفصل فی الملل والأہواء والنحل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۲ : ۱۲۶ تا ۱۲۷) لکھتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ کے بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے۔ جمہور معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات پر علم کا اطلاق مجازی ہے، حقیقی نہیں۔ ملت اسلامیہ کے باقی سب لوگوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا علم حقیقی ہے۔ جہم بن صفوان، ہشام بن حکم، محمد بن عبداللہ اور ابن سیرہ اور ان کے پیروکار اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم غیر ذات (علم اللہ ہو غیر اللہ) ہے اور مخلوق ہے۔ اہل السنۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم حقیقی، ازلی اور غیر مخلوق ہے؛ اللہ کا علم نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات ہے (علم اللہ لیس ہو اللہ ولا ہو غیر اللہ)۔

منتقسم ہے : ایک گروہ تو جہمیہ کا ہے، جس کا ذکر اوپر آچکا ہے؛ دوسرا گروہ اللہ کی معرفت کے ساتھ اس کی اطاعت کو بھی ایمان کا حصہ قرار دیتا ہے؛ تیسرا گروہ معرفت و اطاعت کے علاوہ اقرار باللسان کا بھی قائل ہے (مقالات الاسلامیین، ص ۱۲۶ تا ۱۲۹)۔

حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کے ایک قول کے مطابق تقویٰ اور علم تک رسائی اللہ کی وحدانیت اور تقدیر کے خیر و شر پر ایمان کے بغیر ممکن نہیں (الطبری: تاریخ، قاہرہ ۱۹۶۰ء، ۳۲:۱، ۳۲:۱)۔ اسی بنیاد پر امام غزالیؒ نے حکمت و ایمان باللہ کو ایک ہی چیز کے دو نام قرار دیا ہے اور اسی وجہ سے امام ابن حزم الظاہری (المحلی، قاہرہ ۱۳۴۷ھ، ۱: ۲ تا ۳) کے نزدیک علم کا تعلق ایمان و اسلام کی بنیاد سے ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہر بندہ مؤمن کے لیے ضروری ہے کہ اسے اللہ کی وحدانیت اور رسالت محمدیہؐ کا ایسا علم حاصل ہو جو قلبی یقین اور اخلاص پر مبنی ہو، جس میں شک کا شائبہ نہ ہو اور زبان سے اس کا اقرار بھی کھلا ہو۔ ابن فورک کے نزدیک علم اور ایمان جزوی طور پر ہم پلہ ہیں (ابن تیمیہ: کتاب الایمان، ص ۱۲۵)۔ الماتریدی (م ۵۳۳) کے نزدیک اسلام، ایمان، معرفت اور توحید دراصل باری تعالیٰ کی ذات کے بارے میں ہمارے علم کے مختلف مظاہر ہیں (ابو طالب المکی: قوت القلوب، ۱: ۱۷۲؛ Rosenthal، ص ۱۰۳)۔ ابو طالب المکی کے نزدیک علم ایمان کی روح ہے۔ قلب انسانی میں العلم باللہ کو جس قدر وسعت و قوت حاصل ہوتی ہے اسی قدر ایمان بھی قوی اور مضبوط ہوتا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) امام الحرمین الجونی: الارشاد،

پرس ۱۹۳۸ء؛ (۲) ابوالحسن الاشعری: مقالات

ایمان اور علم کے باہمی تعلق کا دارومدار اس کی تعریف پر ہے۔ بعض کے نزدیک ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے، مثلاً کرامیہ کا عقیدہ ہے کہ اگر کوئی زبان سے ایمان کا اقرار کرے تو وہ مؤمن ہے خواہ دل میں وہ کفر کا اعتقاد ہی رکھتا ہو (ابن حزم الظاہری: الفصل فی الملل والآہواء والنحل، بار اول، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ۳: ۱۸۸)۔ کرامیہ کے نزدیک علم و معرفت کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں (مقالات الاسلامیین، ص ۱۳۵؛ ابن تیمیہ: کتاب الایمان، ص ۱۵۷)۔ اس کے برعکس جہمیہ کا عقیدہ ہے کہ ایمان محض اللہ تعالیٰ کی ذات کے علم و معرفت کا نام ہے، یا دوسرے لفظوں میں ایمان اور علم لازم و ملزوم ہیں۔ اقرار باللسان اور عمل بالجوارح کا علم سے کوئی تعلق نہیں۔ ان کے نزدیک اللہ کو نہ جاننا بھی کفر ہے (مقالات الاسلامیین، ص ۱۲۶؛ ابن تیمیہ: کتاب الایمان، ص ۱۵۷؛ ابن حزم: کتاب مذکور، ۳: ۱۸۸)۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک ایمان نام ہے اقرار باللسان کا اور معرفت و تصدیق کے ساتھ عمل بالجوارح بھی ضروری ہے (ابن حزم، ۳: ۱۸۸)۔ زیدیہ کی بھی یہی رائے ہے کہ علم و معرفت کا ایمان سے گہرا تعلق ہے (مقالات الاسلامیین، ص ۶۹، بعد)۔ خوارج میں سے فرقہ اباضیہ کی ایک شاخ حفصیہ (جو حفص بن ابی المقدام کو اپنا پیشوا مانتے ہیں) کا عقیدہ ہے کہ مشرک اور مؤمن کے درمیان حد فاصل اللہ کی معرفت یا اس کی ذات کا علم ہے، اس لیے جو اللہ کی معرفت رکھتا ہو وہ مشرک نہیں، خواہ وہ کفر و عصیان کے باعث کافر ہی کیوں نہ ہو کیا ہو۔ اس کے برعکس جو اللہ کے بارے میں جاہل ہے وہ مشرک ہے (مقالات الاسلامیین، ص ۷۵، بعد)۔ مرجئہ فرقہ اس سلسلے میں تین گروہوں میں

گئے ہیں جن سے دینی حلقوں میں بڑا اضطراب پیدا ہوا، مثلاً لوح محفوظ پر سارے علم الہی کا پہلے سے موجود ہونا۔ اسی سلسلے میں تقدیر (قضا و قدر) اور انسان کے جبر و اختیار کے مسائل پر اعتراض ہوئے۔ سوال یہ کیا گیا کہ اگر ہر چیز پہلے ہی سے اللہ کے علم میں ہے تو کیا انسان کا اختیار و ارادہ کُلی طور پر مسلوب نہیں ہو جاتا؟

طبقة حکما نے علم کے مسئلے کو اور بھی دقیق بنا دیا۔ انہوں نے ارسطو اور دوسرے مشائخ کے خیالات کو اپنا کر، ان کی اصطلاحات کے ذریعے، تمام مسائل پر گفتگو کی۔ ایسے حکما میں الکندی، الفارابی، ابن سینا، ابن رشد، زکریا رازی اور محقق طوسی نمایاں ہیں۔ حکما کے اصول پر علم کا دفاع کرنے والوں میں ابن رشد اور بعض دوسرے اندلسی حکما بھی شامل ہیں۔ حکمت اور تعقل کو فوق الكل اہمیت دینے والوں میں غالی معتزلہ عالم نظام ایک خاص طرز فکر کا مالک تھا۔ بہر حال اصطلاحات کا وسیع سلسلہ قائم ہو گیا؛ چنانچہ ماہیت، حقیقت، علت و معلول، نفس ناطقہ، علم فعلی و انفعالی، وجوب و مکان، واحد و کثیر، تقابل، تقدم و تاخر، جوہر و عرض، قوت و فعل، حدوث و قدم، برہان و حجت، عقول مجردہ و حقیقی و اعتباری، وغیرہ بے شمار اصطلاحوں کا ظہور ہوا اور علم الہی اور علم انسانی کا مسئلہ نہایت ہی مشکل اصطلاحی مسئلہ بن گیا، جس کے باعث بعض دقیق اور پیچیدہ مباحث سامنے آئے۔

متبعین ارسطو کے خیالات :

علم باری تعالیٰ کے متعلق ارسطو کے زیر اثر ابن سینا اور الفارابی کی یہ رائے ہے کہ باری تعالیٰ کا علم وہ صورتیں ہیں جو اس کی برتر ذات کے ساتھ قائم ہیں، لیکن اس صورت میں خدا کی ذات قیام صور کی محتاج ثابت ہوتی ہے؛ اسی لیے حکماء

الاسلامی، استانبول ۱۹۲۸ء؛ (۳) امام ابو حنیفہ؛
الفقہ الاکبر، حیدرآباد دکن ۱۳۲۱ھ؛ (۴) الرازی؛
کتاب الاربعین، حیدرآباد دکن ۱۳۵۲ھ؛ (۵)
ابو البرکات النسفی: عمدة عقيدة اهل السنة والجماعة،
مطبوعة لندن؛ (۶) ابن حزم الظاہری: الفصل فی
الملل والاهواء والنحل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۷) وہی
مصنف: کتاب المعلى، قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۸) الطبری:
تاریخ الرسل والملوک، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۹) ابوطالب
المکی: قوت القلوب، مطبوعة قاہرہ؛ (۱۰) ابوالحسن
المطلی: کتاب التنبیہ والرد علی اهل الاهواء والبدع،
لائپزک ۱۹۳۶ء؛ (۱۱) Knowledge : F. Rosenthal
Triumphant، لائپزک ۱۹۷۰ء۔
(ظہور احمد اظہر)

علم کے عقلی تصورات

المأمون کے دور میں بیت الحکمة [رک باں] کے قیام اور یونانی و خارجی علوم کی اشاعت، نیز تصوف کے مختلف دبستانوں کے ظہور کی وجہ سے اور فقہ و عقائد کی تدوین کے باعث علم کی ماہیت، اس کی تعلیم کے طریق کار اور غایات و اقسام کے بارے میں مزید مختلف النوع بحثیں پیدا ہو گئیں۔ آغاز میں احادیث کی روایت کے ساتھ درایت کی ترقی سے عقل و قیاس (رائے) کے استعمال کا مسئلہ پیدا ہوا۔ ماتریدیہ اور ان کے ساتھ ہی امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے قیاس عقلی کو بنیادی اہمیت دی (رک بہ الحنفیہ؛ اصحاب الرائے) اور اپنے اپنے دائرے میں امام مالک اور امام شافعی نے بھی چند احتیاطوں کے ساتھ قیاس کو تسلیم کیا، لیکن بنو عباس کے اوائل عہد میں معتزلہ نے بالخصوص ارسطو کی عقلیات سے فائدہ اٹھایا اور علم کو خاص طور سے معیار عقل کے تابع کر دیا۔

جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے خود خداے تعالیٰ کے اپنے علم کے بارے میں ایسے ایسے سوال اٹھائے

علم کی بحثوں میں منطق کی اہمیت کا خاص ذکر بار بار آیا ہے۔ بظاہر تو یہ نظام استدلال یا طریق استدلال ہے، ذریعہ ہے، لیکن یونانی منطق کے غلبے کے بعد حکما اور علما نے اسے رئیس العلوم (طاش کسوپریزادہ : مفتاح السعادة)، علم العلم و علم العلوم (ابوالبرکات : المعبر فی الحمة) اور قانون (الغزالی : متاخذ، ۱: ۶) اور علم کا معیار اور میزان قرار دے دیا اور الفارابی نے یہاں تک لکھ دیا کہ اگر نحو کا علم زبان کے مسائل کی رہنمائی کرتا ہے تو منطق کا علم انسان کے جملہ اظہارات کے بارے میں رہنمائی کرتا ہے (احصاء العلوم)۔ ابن حزمؒ نے بھی التقریب فی حدود المنطق میں اسے بلند درجہ دیا، لیکن ابن حزم کا موقف بعض دوسری باتوں میں اہل الحدیث [رک باں] سے ملتا ہے۔

علم کی عقلی بحث صرف منطق تک محدود نہ رہی، عمومی طور سے خود فقہ کی کتابوں میں بھی در آئی اور معتزلہ اور اشاعرہ "حجة العقل" سے برابر کا استفادہ کرتے رہے اور درایت میں قیاس عقلی بھی ایک مستم سلسلہ عمل اور ایک مستقل طرز فکر بن گیا۔

تیسری صدی ہجری کے آخر تک علوم عربیہ [رئ بہ العربیہ] (ادب و نحو و انشا و ترسل و علوم شعر وغیرہ)، علوم شرعی، کلام اور اخلاق و تصوف و تاریخ کی باقاعدہ ندوین ہو گئی تھی، حکمت (الہیات) کی مستند تصانیف کا بھی آغاز ہو چکا تھا، تدریس کے سلسلے بھی منظم ہو چکے تھے، علم کی اصطلاحی تعریف بھی رائج ہو چکی تھی اور علم کے متعلق اہم نزاعی مسائل پر باقاعدہ کتابیں بھی سامنے آ چکی تھیں۔ بعد کی صدیوں میں لکھنے والوں نے انہیں بنیادی خیالات کی روشنی میں علم کے مسائل پر بحث کی۔

مذکورہ بالا تصریحات عمومی کے بعد مناسب

اسلام میں سے بعض نے اس کی سختی سے تردید کی یونانی حکما کے ایک طبقے کا خیال تھا کہ چونکہ علم اس تعلق کا نام ہے جو عالم اور معلوم کے مابین ہوتا ہے، لہذا عالم و معلوم کے درمیان مغائرت کا ہونا ضروری ہے: بنا بریں خدا کو اپنی ذات کا علم نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح یہ کہا گیا کہ جب خدا اپنی ذات ہی کو نہیں جانتا تو دوسری چیزوں کا علم اسے کیسے ہو سکتا ہے؟ یونانی منطق کی حکمرانی میں حکماء اسلام اور معتزلہ کی کتابوں میں اس قسم کے اشکالات سامنے آئے۔

اشاعرہ نے ان اعتراضوں کا جواب یہ دیا کہ علم کی یہ تعریف ہی محل نظر ہے کہ علم عالم اور معلوم کے مابین تعلق کا نام ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خدا کی ذات آئینے کے مقابل میں آئینہ ہے۔ اسے اپنی ذات اور ممکنات سب کا علم ہے۔ انسان کو خدا کا علم حضوری تو حاصل نہیں ہو سکتا، لیکن مثال، دلائل و براہین اور مظاہر سے اس کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ خداے تعالیٰ کو دو طرح کا علم حاصل ہے: (۱) علم فعلی، جو قبل الایجاد تھا اور (۲) علم انفعالی، جو بعد الایجاد ہے۔ اس تقسیم پر مزید اعتراض ہوئے ہیں، مگر حق یہ ہے کہ یہاں قابل توجہ صوفیہ کی یہ رائے ہے کہ خدا کا علم اور اس پر ایمان دونوں مترادف ہیں: علم الہی وہ میزان ہے جس پر ایمان کو تولایا جاسکتا ہے (ابو سلیمان الدارانی، م ۲۱۵ / ۷۳۰)۔ حکما کے نزدیک جو کچھ سمع سے حاصل ہوتا ہے وہ اقرار ہے، ایمان یا تصدیق نہیں۔ اخوان الصفاء کی رائے میں جو کچھ سمع سے حاصل ہوتا ہے ایمان اسی پر قائم کیا جاسکتا ہے: علم قیاس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے: ان کے نزدیک ایمان اور علم میں فرق ہے۔

علم میں منطق کی اہمیت :

عزم؛ (۳) انبعاث غضب و شہوت؛ (۴) انفعال عن العلم الخیال۔

ذات باری عاقل لذاتہ اور معقول لذاتہ ہے اور عالم بالاشیاء ہے۔

شیخ نے مقاصد الفلاسفہ میں ترتیب موجودات کی کیفیت کا ایک نقشہ بنایا ہے، جو مبدأ اول اور عقل اول سے شروع ہو کر عقل عاشر تک پہنچتا ہے۔ یہ عقول درجہ بدرجہ ادراکات کے منبع بھی ہیں۔

شیخ کے نزدیک علوم کے تین مراتب ہیں : (۱) علم ذات باری یا اشرف العلوم؛ (۲) علم العقول بعلمہا و معلولاتہا؛ (۳) علم معلولات۔ شیخ نے لذات عقلیہ اور آلام عقلیہ اور شقاۃ العقلیہ کی بحث کے ساتھ سعادت کو جملہ مساعی عقلیہ کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ شیخ کی تصانیف میں معرفت [رک بان] کی تفصیل بھی آتی ہے، جس میں پھر عقول و نفوس کی بحث آتی ہے اور وحی و الہام اور دیگر ایسے احوال و مقامات کا تذکرہ ہے جس کا بہت سے حکما انکار کرتے ہیں۔ شیخ نبوت اور شریعت کی اہمیت ثابت کرتے ہیں اور طریقت و شریعت کے مابین اتصال کی صورتوں کا تذکرہ کر کے اخبار بالغیب کی ماہیت بتاتے ہیں (اور اسے عقل اعلیٰ کا نام دیتے ہیں)۔

ابن سینا کے نزدیک حکمت تین علوم پر مشتمل ہے : (۱) منطق؛ (۲) طبیعیات اور (۳) الہیات۔ یاد رہے کہ ابن سینا حکمت سے علم (Knowledge) مراد لیتے ہیں اور علم کو ترقی پذیر سمجھتے ہیں؛ لہذا ان کے نزدیک حکمت تمام علوم مروجہ کے اصول پر حاوی ہے۔ طبیعیات مادہ سے بحث کرتی ہے، الہیات غیر مادی یا روحانی عالم کے حقائق کو زیر بحث لاتی ہے اور منطق کا موضوع مفہومات عقلیہ، مثلاً تصور و تصدیق ہیں۔ طبیعیات کا موضوع بحث مادی حقائق تک محدود ہوتا ہے کیونکہ

معلوم ہوتا ہے کہ علم کے بارے میں مختلف نقطہ ہائے نظر کے خاص الخاص نمائندوں کے خیالات کا بھی مجمل سا جائزہ سامنے آ جائے۔

ابن سینا : ابن سینا کے یہاں علم کا سلسلہ قدرتی طور سے عقول و نفوس سے ملتا ہے، جو مبدأ وجود کا فیضان خاص ہے۔ ان کے نزدیک واہب الصور (عقل فعال) عقل پر القاء معانی کرتا ہے۔ نفس جب کسی شے کا ادراک کرتا ہے تو اس کا فیضان طرف اعلیٰ سے ہوتا ہے۔ نفس ناطقہ انسانی دیگر قوائے ظاہری و باطنی پر حکمران ہے۔ وہ عقل فعال کے فیضان سے خود بخود نئے حقائق کا ادراک کرتا ہے۔

ادراکات کے درجات میں شیخ نے چار چیزوں کا ذکر کیا ہے : احساس، تخیل، توہم اور تعقل۔ شیخ نے حواس باطنہ کا مفصل ذکر کر کے قوائے نفس انسانی (قوت عملی اور قوت نظری) میں عقل علمی، عقل عملی اور عقل بالقوہ کا تذکرہ کیا ہے۔ شیخ کا خیال ہے کہ جب نفس کو علوم اولیہ بالفعل حاصل ہو جاتے ہیں تو وہ ان کے ذریعے علوم نظریہ کے اکتساب پر قادر ہو جاتا ہے، جس کے چار درجے بتائے ہیں : (۱) فکر؛ (۲) حدس؛ (۳) عقل مستفاد اور (۴) عقل بالفعل (صوفیہ کرام اسے مصباح کہتے ہیں)۔

حدس کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں ایک قوت قلبیہ بھی ہے، جس کے معنی ہیں بلا طلب شعور۔ تمام نفوس علوم نظریہ کو بذریعہ حدس بھی حاصل کر سکتے ہیں، لیکن جملہ فیوض ادراک، عقل فعال، کے رہیں منت ہیں۔

ادراک کے سلسلے میں شیخ کی بحث القوة المحرکہ سے جا ملتی ہے۔ حرکات اختیاریہ کے چار مراتب ہیں : (۱) کسی شے کا علم اور خیال؛ (۲)

الغیب) سے تعلق رکھتے ہیں۔

حواس باطنی یا قوائے مدرکہ بھی پانچ ہیں اور ان سے کلیات و جزئیات دونوں کا علم حاصل ہوتا ہے اور وہ یہ ہیں :

(۱) حس مشترک (Sensus Communis) : یہ ان

تمام باطنی قوی کا مصدر و خزینہ ہے جو صور جزئیہ اور معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہیں؛ لہذا اسے قوت مدرکہ صورت جزئیہ محسوسات سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

(۲) خیال : یہ قوت صور مدرکات کا خزانہ ہے۔

(۳) وہم : یہ قوت مدرکہ معانی جزئیہ ہے۔

یہ بڑی اہم باطنی حس ہے، اس سے غیر مادی تصورات یا اقدار کا ادراک ہوتا ہے، مثلاً کسی وجود کے سود و زیباں، محبت و نفرت، حسن و قبح کا ادراک۔ ابن سینا کے نفسیاتی نظریات میں ان کا نظریہ وہم اولی سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اس نظریے کا مطالعہ اگر جدید نفسیات کی روشنی میں کیا جائے تو یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ یہ بعض جدید علمائے نفسیات کے نظریہ ”رد عمل عصی“ سے گہری مماثلت رکھتا ہے۔ ابن سینا نے وہم کے جو وظائف لکھے ہیں، انہیں ارسطو کے نزدیک متخیلہ یا مدرکہ سرانجام دیتی ہے؛ لیکن ابن سینا نے اس کو رد کیا ہے اور دلیل یہ دی ہے کہ مدرکہ اور متخیلہ کسی چیز کی مرئی صفات، مثلاً اس کی جسامت، رنگ اور شکل سے آگے کرتی ہیں، لیکن وہ اس چیز کی خصوصیت یا معنی سے ہمیں آگے نہیں کرتیں، جسے باطنی حس کے ذریعے ہی پایا جاسکتا ہے۔ بہر حال ابن سینا کا نظریہ وہم اخلاقی اہمیت رکھنے کے باوجود بنیادی طور پر خالص نفسیاتی مسئلہ ہے، جو ماحول کے متعلق ہمارے جلی اور جذباتی رد عمل کی وضاحت کرتا ہے۔

اسے حقائق کو تصور مادہ کے بغیر تصور میں نہیں لایا جاسکتا؛ الٰہیات کے مسائل کا تعلق صرف غیر مادی حقائق سے ہوتا ہے اور منطق میں زیر بحث حقائق کو ذہنی طور پر ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ یہ کہنا زیادہ درست ہوگا کہ منطق میں اشیا کے صرف مفہوم ذہنی سے بحث کی جاتی ہے اور علم طبیعی مادی اشیا کے صرف خارجی وجود سے تعلق رکھتا ہے۔ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ ریاضی اور منطق میں قریبی نسبت پائی جاتی ہے، یعنی ریاضی اور منطق دونوں کا موضوع علم علیحدہ علیحدہ مادی عوارض سے مجرّد ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ ریاضی میں جن مسائل سے بحث کی جاتی ہے وہ خارجی طور سے مقادیر کی صورت میں محسوسات کہلاتے ہیں، لیکن منطق میں ایسا نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مادی چیزوں کے ذہنی مفہومات، جن کا وجود صرف ظرف ذہن ہی میں پایا جاتا ہے، علم منطق کا موضوع ہوتے ہیں، مثلاً جزئیت، کلیت، افراد، ترکیب، ضرورت، امکان، جنسیت، نوعیت وغیرہ، جن کا وجود صرف ذہن ہی میں پایا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ منطق میں صرف تصور اور تصدیق کی بحث کی جاتی ہے، جس کا اصل مأخذ مادی چیزیں ہیں، لیکن ذہنی طور پر وہ مادے سے بکسر منزہ ہیں۔

ابن سینا کے نزدیک علم کے حصول میں حواس ظاہری کے علاوہ حواس باطنی بھی اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ انہوں نے حواس ظاہری سے، جنہیں حواس خمسہ (یعنی سامعہ، باصرہ، شامہ، ذائقہ اور لامسہ) کہتے ہیں، بحث نہیں کی کیونکہ ان کے وجود کے بارے میں اہل علم میں اختلاف نہیں، البتہ انہوں نے حواس باطنی سے بحث کی ہے کیونکہ ان کے متعلق اختلاف ہے اور وہ بڑے اہم مسائل (مثلاً احوال نبوت، وحی اور اخبار عن

الغرض اللہ تعالیٰ کا علم اشرف العلوم ہے اور اس کا علم ذات ما بعد کے علم کی علت ہے؛ اس طرح اللہ تعالیٰ کا علم اپنی ذات، کلیات اور جزئیات پر حاوی ہے۔

ابن سینا کی رائے میں علم کے باطنی مآخذ میں فکر اور حدس اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ نفس جب معانی کو سمجھنے میں تخیل سے مدد لیتا ہے اور جب وہ مجہول کے علم کے حصول کے لیے حد اوسط کو تلاش کرتا ہے تو یہ حرکت فی المعانی ”فکرۃ“ کہلاتی ہے، مگر حد اوسط کا ذہن میں دفعۃً حضور و تمثل ”حدس“ کہلاتا ہے؛ اس میں طلب و شوق کی کوئی شرط نہیں۔

حدس اور فکر ایک امر میں مشترک اور ایک میں متمیز ہیں۔ حد اوسط سے مطلوب کی طرف حرکت تو وجہ اشتراک ہے اور ان دونوں میں فرق پوں ظاہر کیا جاتا ہے کہ فکر میں مطلوب پہلے ہی سامنے ہوتا ہے اور حد اوسط بعد میں طلب کی جاتی ہے، مگر حدس میں حد اوسط پہلے ذہن میں ہوتی ہے اور ذہن بعد میں مطلوب کی طرف حرکت کرتا ہے (گویا شعور بالواسطہ شعور بالمطلوب پر مقدم ہے)۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، ابن سینا کے نزدیک حدس کی متعدد انواع میں سے ایک نوع قوت قدسیہ بھی ہے، جس کی بدولت انسان کا علوم نظری سے بلا تعلیم معلّم متصف ہونا ممکن ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تمام نفوس بشریہ علوم نظری کو بلا طلب، یعنی بذریعہ حدس، حاصل کر سکتے ہیں، مگر انسان تدبیر بدن میں انہماک کی وجہ سے ان علوم کے اکتساب سے بے بہرہ رہتا ہے۔ [یہ مقالہ سید عبداللہ نے لکھا]۔

مآخذ: دوسرے مباحث کے علاوہ شیخ کے علم النفس کی تشریح کے لیے دیکھیے بذیل علم النفس؛

۴۔ حافظہ: اس قوت سے عبارت ہے جو معانی جزئیہ کا خزانہ ہے۔

۵۔ متخیلہ: جب وہم قوت متصرفہ کو اپنے استعمال میں لاتا ہے تو اسے متخیلہ کہتے ہیں اور جب عقل اسے اپنے تصرف میں لائے تو اسے مفکرہ کہتے ہیں۔

ابن سینا کے نزدیک چونکہ انسانی فکر و رویت کا عمل ہمیشہ نامکمل رہتا ہے، اس لیے وہ منطق کی ضرورت کا قائل ہے۔ منطق سے صرف وہ شخص مستفنی ہو سکتا ہے جس کی قوت ادراک نور و وحی سے منور ہو۔ ایسے افراد کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی کلام میں بلاغت کے ادراک کے لیے قواعد صرف و نحو اور بلاغت و معانی کے علوم کا محتاج نہیں۔

اللہ تعالیٰ اپنی ذات کا بذاتہ علم رکھتا ہے اور اپنی ذات کے حوالے سے وہ اشیا کا علم رکھتا ہے۔ ارسطو تو اس بات کا قائل تھا کہ اللہ تعالیٰ صرف کلیات کا علم رکھتا ہے، لیکن ابن سینا کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے حوالے سے کلیات اور جزئیات دونوں کا علم رکھتا ہے۔

چونکہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اس کی ذات بذاتہ اپنے مصدر (= عقل اول) کی علت ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس کو مابعد کی علت ہونے کا اپنی ہی ذات سے علم ہو۔ پس جب وہ اس بات کا علم رکھتا ہے تو اپنے معلول کا بھی علم رکھتا ہے۔ اس علم بالمعلول کے ذریعے اس کو جمیع معلولات (نازلۃ من عنده) کا طولاً و عرضاً علم ہونا لازمی ہے: طولاً تو اس طرح کہ سلسلۃ عقول میں ہر ایک عقل اپنے مابعد کی عقل کی علت ہے اور عرضاً اس طرح کہ دو یا دو سے زیادہ اشیا علت واحدہ سے صادر ہوں، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ ہر ایک عقل سے ایک عقل اور نفس معا صادر ہوتے ہیں۔

علم دنیا وغیرہ کی حد کیا ہے؟ چوتھے باب میں مناظرہ اور جدل و خلافت کی آفات کا تذکرہ ہے۔ پانچویں میں آداب المعلم و المتعلم بیان ہوئے ہیں۔ چھٹے میں آفات العلم والعلماء اور علمائے حق اور علمائے دنیا میں فرق بتایا ہے۔ ساتویں میں عقل کی اہمیت اور فضیلت بیان ہوئی ہے۔

ان مباحث کی تفصیل میں جانا ممکن نہیں۔ مجملًا بعض اہم نکات پیش کیے جاسکتے ہیں۔ ایک بنیادی نکتہ علم کی غایت کے بارے میں ہے۔ غزالیؒ کی نظر میں علم کا مقصد انسان کے لیے سعادت ابدیہ کا حصول ہے اور علم اعظم الاشیاء ہے اور اعظم الاشیاء وہ شے ہے جو اس سعادت تک پہنچائے۔ اس عمل تک پہنچنا بھی علم کے بغیر ممکن نہیں، جو سعادت ابدی تک پہنچاتا ہے؛ لہذا امامؒ نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اصل السعادة فی الدنيا والآخرة هو العلم (= دنیا اور آخرت میں اصل سعادت علم ہی ہے)۔ اس سعادت کا ثمرہ ہے قرب رب العالمین آخرت میں اور عزت و وقار اس دنیا میں۔ علم کا مقصد سعادت اخروی کے ساتھ ساتھ مقاصد خلق (تخلیق کائنات) کی دریافت اور تکمیل بھی ہے۔ فرمایا کہ لا نظام الدین الا بنظام الدنیا فان الدنیا مزرعة الآخرة، یعنی دین کا نظام دنیا کے نظام کے بغیر چل نہیں سکتا کیونکہ دنیا، آخرت کی کھیتی ہے۔

امام صاحب نے علم کی دو قسمیں قرار دی ہیں : علوم شرعیہ اور علوم غیر شرعیہ۔ علم معاملہ اور علم مکشفہ اور صنعتی فنون کو بھی علوم ہی میں شامل کیا ہے۔ یہ بتایا ہے کہ کسی علم کا شرف کن باتوں پر منحصر ہے؛ چنانچہ ذریعہ حصول کا شرف، عموم نفع، جنس استعمال اور شرف المحل میں سے کوئی بات بھی ہو گی تو اس علم کا شرف ثابت ہو گا۔

نیز (۱) سید حسین نصر : *The Three Sages* : Sarton (۲) : *Introduction to the History of Science* : ۱۰:۱ تا ۲۰:۱ (اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی : مقدمہ تاریخ سائنس، مطبوعہ لاہور) : (۳) Rosenthal : *Knowledge Trusm-* : phant، بالخصوص ابن سینا کے نظریات علم کے بارے میں بحث : (۴) ایم۔ ایم۔ شریف : *A History of Muslims* : *Philosophy*، مقالہ ابن سینا، مع مآخذ : (۵) محمد فضل حق : تجلیات بو علی سینا (اردو)، لاہور ۱۹۲۸ء، جس سے اس مقالے میں بہت استفادہ کیا گیا؛ نیز رک بہ ابن سینا۔ [ادارہ]

امام غزالیؒ : حجة الاسلام امام غزالیؒ

نے اپنی بہت سی کتابوں میں علم کی بحث چھیڑی ہے، لیکن احیاء علوم الدین میں خصوصی تفصیل دی ہے اور دراصل اسے علم کے بارے میں ان جملہ مباحث کی عمومی تنقید کا درجہ حاصل ہے جو امام صاحب کے زمانے تک بڑی بحث و جدال کا موضوع بنے رہے۔ ان سب کے مطالعہ و تحقیق کے بعد انہوں نے ایک خاص نقطہ نظر پیدا کیا اور علم کے بارے میں ایک مجموعی تنقیدی تصور دیا۔ مجموعی طور سے یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ یہ تصور حکما کی حکمتِ معض (= منطقی معض) کے تصور کی ضد ہے اور اس کے بارے میں امام غزالیؒ نے تہافت الفلاسفة اور المنقذ من الضلال میں مفصل بحث کی ہے۔

احیاء کی پہلی کتاب علم ہی سے متعلق ہے، جسے کتاب العلم کہا گیا ہے۔ اس کے سات ابواب ہیں : پہلے باب میں علم، تعلیم اور تعلم کی فضیلت کے بارے میں آیات و احادیث ہیں۔ دوسرے باب میں علم کی فرضیت کی بحث ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ کونسا علم فرضِ عین ہے اور کونسا فرضِ کفایہ، کونسا محمود، کونسا مذموم اور کونسا مباح؟ اس کے بعد یہ بحث کی ہے کہ علم فقہ اور

حقیقت کلی کے ادراک صحیح کا ناگزیر ذریعہ مانتے سے انکار کر دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جدل و خلافیات میں منطق اپنے کمال کا مظاہرہ کرتی ہے، مگر خود مجادلہ کرنے والا اندر سے مطمئن نہیں ہوتا۔ جو علم اطمینان نہ پیدا کر سکے وہ علم بے نتیجہ ہے۔ جو علم خلوص پر مبنی نہ ہو اور ضمیر کی ہم قدمی نہ کر سکے اسے کس طرح علم صحیح کہا جا سکتا ہے (ایمان اور علم کے مترادف کی بحث بھی اس کی مؤید ہے)۔

امام صاحبؒ نے مصالح الدنیا کو علم کی اہم غایتوں میں شامل کر کے ان سب توہمات کا ازالہ کر دیا ہے جو قدیم زمانے کے بعض صوفیہ کے زاہدانہ خیالات کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اسی طرح دورِ جدید کے بعض عقلا کا یہ خیال بھی باطل ہو جاتا ہے کہ مسلمانوں نے علم کو محض آخرت سے وابستہ کر رکھا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ تفریق یا تو پرانے راہبانہ خیالات کی اختراع ہے یا موجودہ مغرب کے مادی ذہن کی۔ اس کے برعکس مسلمانوں کا (اور امام غزالیؒ کا) نقطہ نظر کلی ہے۔ اس میں دین بھی ہے اور دنیا بھی۔ صحیح دین داری صحیح دنیا داری کی متقاضی ہے اور صحیح دنیا داری دین ہی کا ایک حصہ ہے، جو دنیوی اعمال میں نیکی و توازن پر زور دیتی ہے اور نیک و بد کی جواب دہی کے لیے ایک برتر عدالت کا تصور پیدا کرتی ہے۔

الغزالیؒ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انہوں نے علم کو محمود و مذموم کہہ کر ایک ناقابلِ تقسیم حقیقت کو تقسیم کر دیا ہے۔ چونکہ علم ہر حال میں حقیقت واحد ہے، لہذا اس میں مذموم و محمود کا امتیاز درست نہیں؟ علم برائے علم کا نظریہ ناپسندیدہ نہ سہی، زندگی کے نقطہ نظر سے خطرے سے خالی نہیں۔ امام صاحبؒ کے نزدیک

علم کے سلسلے میں محمود، مذموم اور مباح کی بحث کرتے ہوئے علم محمود اس علم کو کہا ہے جو مصالح امور الدنیا کے مطابق ہو اور مذموم علم وہ ہے جو ضعفِ یقین کا باعث ہو اور توہمات پیدا کر کے قوتِ حیات یا ذوقِ حیات کے اضمحلال کا ذریعہ بنے (یہ بحث آگے پھر آ رہی ہے)۔

امام صاحب کے نزدیک علم معاملہ سے مراد وہ علم ہے جو قلب کی اصلاح کے لیے ہوتا ہے؛ علم مکشفہ وہ علم ہے جس کا منبع الہام و وحی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: علم کا شرف تو معلوم ہو چکا؛ اب معلوم ہونا چاہیے کہ عقل اس اشرف شے (علم) کا منبع ہے اور اس کا مطلع اور اساس۔ پس جس طرح پھل شجر سے اور نور آفتاب سے اور بصارت آنکھ سے وابستہ ہے، اسی طرح علم عقل سے وابستہ ہے۔ آیت قرآنی اللہ نُّورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ (النور: ۳۵) کی تشریح کرتے ہوئے انہوں نے نور کو علم کا استعارہ قرار دیا ہے۔ اسی طرح اور آیات بھی لکھی ہیں اور ان کا سلسلہ عقل سے جوڑا ہے۔

احیاء میں اس کے علاوہ معلم والمتعلم، نصاب تعلیم اور علوم کے اقسام و انواع کی بحث بھی ہے، جو اپنے اپنے مقام پر آئے گی۔

امام غزالیؒ کا مجموعی علمی تصور یہ ہے کہ علم اللہ کا نور ہے، جس کی ایک تجلی عقل ہے۔ عقل سے وہ جملہ علوم متعلق ہیں جو مصالح امور الدنیا سے بحث کرتے ہیں، لیکن علم کی ایک برتر نوع بھی ہے، جس کا منبع وحی والہام ہے اور جو براہِ راست فیضانِ الہی سے وابستہ ہے۔ یہی علم یقینی اور قطعی ہے، اگرچہ وہ عقلی علوم بھی جو کسی نہ کسی طور اس علم یقینی سے فیض یاب ہو جاتے ہیں اپنی جگہ لائقِ اعتماد ہو سکتے ہیں۔ الغزالیؒ نے منطق کو بطور آلہ رد نہیں کیا، لیکن منطق کو

علم کی کوئی غایت ضرور ہونی چاہیے۔ بے مقصد علم بسا اوقات آفت زندگی ثابت ہوتا ہے۔ اگر زندگی خدا کی حکمت ہے تو اس کا کوئی منصوبہ ضرور ہونا چاہیے۔ اس منصوبے کے لیے بامقصد عمل کی ضرورت ہے اور علم میں انتخابیت اس بامقصد عمل کا مرحلہ اقل ہے۔ اسی طرح علوم میں تقابلی شرف کی بحث اٹھا کر الغزالیؒ نے علم کے مقصدی افادی نظریے کو تقویت پہنچائی ہے۔ صدیاں گزر چکی ہیں، مگر الغزالیؒ کا جامع تصور علم آج بھی بامعنی اور صحیح معلوم ہوتا ہے [نیز دیکھیے اسی مقالے میں الغزالیؒ کے خیالات بذیل علم النفس، بحوالہ عبدالکریم العثمان: الدراسات النفسیہ عند المسلمین]۔

ابن رشد : امام غزالیؒ نے ارسطو کی منطق کا جس طرح رد کیا اور علم کی تقسیم میں محمود و مذموم کا جو مسئلہ اٹھایا اس نے ایک خاص حد تک حکما اور عقلی حکمت کے سارے نظریہ ہائے علم کو بھی لیٹ میں لے لیا (دیکھیے شبلی نعمانی کی تصنیفات : (۱) الغزالیؒ: (۲) علم الکلام اور (۳) مقالات شبلی)۔ یونانی منطق پر امام غزالیؒ کے حملے کا حکما کے طبقے میں شدید رد عمل ہوا۔ اس میں سب سے نمایاں مفکر، جس نے عقل و منطق کے حق میں علم بلند کیا، ابن رشد تھا۔ وہ ابن باجہ سے متاثر اور ابن الطفیل سے بھی ذہنی یگانگی رکھتا تھا (دیکھیے (۱) شبلی : مقالات؛ (۲) تاریخ الفكر العربی؛ (۳) ابن رشد (دارالمصنفین)؛ (۴) ایم ایم شریف: A History of Muslim Philosophy، مقالہ ابن رشد)۔

ابن رشد نے غزالیؒ کی تہافت الفلاسفہ کے جواب میں تہافت التہافت لکھ کر ارسطو کی منطق استدلال عقلی کے حق میں بڑے جوش و خروش

کا اظہار کیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ بقول شبلی امام غزالیؒ نے بعض موقعوں پر کچھ زبردستی بھی کی ہے اور جو دلائل دیے ہیں ان سے اطمینان نہیں ہوتا، لیکن یہ بھی غلط نہیں کہ الغزالیؒ کے جامع تصور کے مقابلے میں ابن رشد واقعی بجھا بجھا سا معلوم ہوتا ہے۔ امام غزالیؒ نے عقل کی اہمیت کے اعتراف کے ساتھ ساتھ وجدان پر جس طرح زور دیا اس سے ہر نئی متاثر ہوا۔ باایں ہمہ ابن رشد ایک دوسرے لحاظ سے فکر انسانی کے لیے بڑا رہنما ثابت ہوا۔ اس کی فکریات نے یورپ کے افکار پر غیر معمولی اثر ڈالا اور ایک مسلمان حکیم کی منطق پسندی نے ایک دوسری اقلیم میں ایک نئی نوع کی علمی تحریک کی بنیاد رکھی [شبلی : مقالات، ۵/ ۲ : ۱۹ تا ۶۴]۔ اس موقع پر ہم تہافت اور ان کی دیگر کتب کے مندرجات کی تفصیل میں نہیں جانا چاہتے [اس کے لیے رک بہ ابن رشد]۔ ہمیں سدرست ان کی کتاب کے ان مباحث سے سروکار ہے جن کا تعلق مسئلہ علم سے ہے۔

ابن رشد کے نزدیک حیوانات کے لیے ادراک کے دو ذرائع ہیں : (۱) حاسہ اور (۲) متخیلہ؛ جبکہ انسان تین ذرائع سے علم حاصل کرتا ہے : (۱) حاسہ، (۲) متخیلہ اور (۳) عقل؛ لہذا علم یا توحاس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے یا عقل کے ذریعے اور اس سے یا تو جزئیات کا علم حاصل ہوتا ہے یا کلیات کا۔ حقیقی علم کلیات کا ہوتا ہے، ورنہ جزئیات کی حد تک تو حیوانوں کے متعلق بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ علم (حسی ادراک) رکھتے ہیں۔ علم کی اصطلاح کا اطلاق مبہم طور پر حیوانات، انسان اور خدا سب پر ہوتا ہے، [لیکن تینوں میں ہر ایک کے علم کی نوعیت جدا جدا ہے]۔ حیوانی علم حسی علم تک محدود ہوتا ہے جبکہ انسانی علم احساس، تخیل اور عقل تینوں سے متعلق ہے۔ حیوانوں میں جو شعور ہے وہ حفظ ذات

ہم دیکھ چکے ہیں کہ علم جزئی بھی ہوتا ہے اور کلی بھی - پہلا علم حاسہ اور متخیلہ کی پیداوار ہوتا ہے اور دوسرا عقل سے حاصل ہوتا ہے - عقل کا کام کسی تصور، کلمے اور جوہر کا ادراک کرنا ہے - عقل کے تین بنیادی اعمال ہیں: (۱) تجرید، (۲) ترکیب اور (۳) تصدیق - جب ہم کسی تصور کلی کا ادراک کرتے ہیں تو ہم مادے سے اس کی تجرید کرتے ہیں - یہ بات اس چیز میں واضح تر ہوتی ہے جو مادے سے مبرا اور اس سے بہت دور ہوتی ہے، جیسا کہ نقطہ اور خط (کتاب النفس، ص ۶۷) - عقل نہ صرف مفرد ادراکات کی مادے سے تجرید کرتی ہے بلکہ ان کی باہم تالیف اور تصدیق بھی کرتی ہے؛ لہذا ہمارے علی الترتیب تین اعمال ہوئے: اولاً، ہماری عقل میں مفرد تصورات (notions) آتے ہیں، جو مادے سے کلیۃً منزہ اور مبرا ہوتے ہیں اور اس عمل کو تجرید (abstraction) کہتے ہیں؛ ثانیاً، دو یا تین تصورات کو باہم ترکیب دینے سے ہمیں ایک معنی (concept) حاصل ہوتا ہے؛ ثالثاً، اس لیے کہ معانی سچے ہوتے ہیں نہ جھوٹے، لیکن جب کسی قضیے میں ان کا اثبات کیا جائے یا نفی کی جائے تو اس سے تصدیق حاصل ہوتی ہے (کتاب النفس، ص ۶۸)۔

بہر حال یہ واضح ہے کہ الغزالیؒ وغیرہ سے ابن رشد کے دوسرے اختلافات کے علاوہ ایک اہم امر متنازع فیہ یہ تھا کہ امام غزالیؒ کے برعکس اس نے یہ ثابت کیا کہ نظری علوم ادراک حقایق کے لیے کافی ہیں اور علوم کشفیہ کی ضرورت نہیں [شبلی: مقالات، حصہ اول] - یورپ میں بڑے زمانے تک ابن رشدؒ کی حکمت کی تدریس اور پیروی ہوتی رہی، لیکن (مسلمانوں اور عیسائیوں میں) ان کے مخالفین بھی بہت پیدا ہوئے - لیکن Bacon نے ابن رشد کی حکیمات کو ارسطاطالیسی معقولات سے

کے لیے ہوتا ہے؛ چنانچہ اپنی سلامتی اور اپنا رزق حاصل کرنے کی خاطر وہ محسوسات سے وابستہ رہتے ہیں۔ ان کے برعکس انسان چونکہ اس سے ارفع ملکات، یعنی تخیل اور عقل، رکھتا ہے، لہذا وہ تخیل اور استدلال کے ذریعے بھی تمثلات حاصل کرتا ہے؛ حیوانوں میں تمثلات اکتسابی نہیں ہوتے بلکہ ان میں فطری طور سے موجود ہوتے ہیں (ابن رشد: کتاب النفس، ص ۶۹) - مزید برآں حیوان جن صور کا ادراک کرتے ہیں وہ جزوی اور متناہی (finite) ہوتی ہیں، مگر جب انسان ان کا ادراک کرتا ہے تو وہ کلی تصورات بن جاتے ہیں - جن لوگوں کا مفروضہ یہ ہے کہ حیوانوں میں شعور ہوتا ہے وہ کلی تمثلات کو کلی تصورات سے خلط ملط کر دیتے ہیں حالانکہ تمثلات (images) اور تصورات (concepts) میں فرق ہے۔ ابن رشد کا موقف یہ ہے کہ علم انسانی کو علم الہی سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے کیونکہ علم الہی محیط ہے اور کسی وسیلے کا محتاج نہیں۔ اس کے برعکس ”انسان جز کا ادراک حواس کے ذریعے اور کلی موجودات کا ادراک اپنی عقل کے ذریعے کرتا ہے - انسان کے ادراک کی علت اشیاء مدرکہ کے تبدیل ہو جانے سے بدل جاتی ہے اور ادراکات کی کثرت کا مطلب اشیاء کی کثرت ہے“ (تہافت، ص ۲۷۹) - یہ ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم انسانی علم کے مشابہ ہو کیونکہ ”ہمارا علم موجودات کا معلول ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کا علم ان کی علت ہے“ (تہافت، ص ۲۸۵) - یہ دو قسم کے علم ایک دوسرے کے کسی طرح بھی مماثل نہیں، بلکہ ایک دوسرے کی ضد ہیں - علم الہی قدیم و ابدی ہے، جبکہ علم انسانی عارضی و فانی ہے - ”یہ علم الہی ہے جس نے موجودات کو پیدا کیا؛ موجودات سے اللہ تعالیٰ کا علم پیدا نہیں ہوا“ (تہافت، محل مذکور)۔

ہٹا کر مشاہدہ (observation) اور تجربہ (experiment) کی طرف متوجہ کیا اور اسی سے نئی حکمت [سائنس] science نمودار ہوئی (اس بحث کے لیے دیکھیے محمد اقبال: *Reconstruction of Religious Thought in Islam* - [نصیر احمد ناصر نے لکھا]۔

ابن خلدون: قدیم مسلم مفکرین میں ابن خلدون [رک باں] کا نقطہ نظر ان معنوں میں دوسروں سے مختلف ہے کہ جہاں ایک طرف وہ علم کی الہامی بنیادوں کا اثبات کرتے ہیں وہاں دوسری طرف علم کی عقلی، تجربی اور عمرانی اساس کے بھی شدت سے قائل ہیں اور اس لحاظ سے وہ مغرب کے جدید علمائے عمرانیات (علم الاجتماع) کے پیشرو ہیں۔ جزوی طور سے اس فکر کی صداے باز گشت ہندوستان میں شاہ ولی اللہ دہلوی کے افکار میں ملتی ہے (ان کا ذکر آگے آتا ہے)۔

ابن خلدون کا تجزیہ سائنسی ہے۔ وہ سب سے پہلے حضارت و بدویت کا ذکر کرتے ہیں اور اس کے بعد علوم و فنون کا تہذیب و عمران سے رابطہ پیدا کرتے ہیں۔

اس ضمن میں وہ صناعت اور علم کو الگ الگ شعبے قرار دے کر ان کا فرق بتاتے ہیں۔ ان کے نزدیک کسی امر فکری میں عملی ملکہ حاصل کرنا صناعت ہے۔ عملی ہونے کے لحاظ سے یہ ایک جسمانی اور محسوس شے ہے۔ احوال جسمانیہ محسوسہ مزاوت سے تکمیل پاتے ہیں اور مہارت و تکرار سے عادت (صفة راسخہ) پیدا ہوتی ہے، جسے ملکہ کہتے ہیں۔ ملکہ صرف نظری تعلیم سے مکمل نہیں ہوتا بلکہ عمل (مشاہدے، اور استعمال) سے راسخ ہوتا ہے۔

ابن خلدون نے صنائع کی کئی قسمیں بتائی ہیں۔ صنائع بسیط بھی ہوتے ہیں اور مرکب بھی۔ بسیط

ضروریات سے متعلق ہوتے ہیں اور مرکب کمالات سے۔ اس کے بعد ابن خلدون نے صناعات کی فہرست پیش کی ہے۔ علم کی بحث ادراک سے شروع کرتے ہوئے وہ اس کی تعریف میں لکھتے ہیں: ان الادراک و هو شعور المذکر فی ذاته بما ہو خارج عن ذاته (= ادراک مذکر کا فی ذاته شعور ہے، اس حد تک کہ وہ خارج عن ذاته ہے)۔ یہ ادراک حیوان سے خاص ہے اور حواس ظاہرہ سے تعلق رکھتا ہے۔ انسان کو اس سے زائد فکر عطا ہوئی ہے، جس کی مدد سے وہ صورت محسوسات کا انتزاع کرتا ہے (وَالْفِکْرُ هُوَ التَّصَرُّفُ فِی تِلْکَ الصُّوَرِ وَرَاءَ الْحِسِّ وَجَوْلَانِ الذَّهْنِ فِیْهَا بِالْاِنْتِزَاعِ وَالتَّرْکِیْبِ: چنانچہ آیت خداوندی کی رو سے: وَجَعَلْ لَّکُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ، [النحل]: ۷۸: اس میں آفئدہ جمع ہے فؤاد کی اور ابن خلدون کہتے ہیں: وهو هنا الفکر)۔ اس کے کئی مراتب ہیں: (۱) تصورات، (۲) تصدیقات (۳) فکر: الفکر الذی یفید العلم والظن بمطلوب وراء الحس لا یتعلق به عمل؛ فکر کی غایت: و غایة افادته تصور الوجود علی ما ہو علیہ باجناسہ و فصولہ و اسبابہ و عللہ، فیکمل الفکر بذالک فی حقیقته؛ اور عقل محض نفس مدبرک بن جاتی ہے (و یصیر عقلاً محضاً و نفساً مدبرکة، و هو معنی الحقیقة الانسانية، (مقدمہ، باب ششم) اور عالم حوادث فعلیہ فکر سے مکمل ہوتا ہے۔ جہاں فکر کا اختتام ہوتا ہے وہاں سے عمل کی حد شروع ہوتی ہے۔

ابن خلدون کے ان خیالات میں تجربیت (empiricism) کے اولین نقوش ملتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ وہ علم جو عمران بشری کے لیے فطری اور ناگزیر ہے عقل تجربی پر منحصر ہے، جو عقل تمیزی کے بعد کی منزل ہے۔

اس کے بعد وہ تعلیم کو "امر فطری" کہ کر

تعلیم کے طریقوں پر بحث کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: ان الانسان جاهل بالذات عالم بالكسب ابن خلدون نے متعلم اور معلم کے آداب اور علوم مدونہ کی تفصیل بھی دی ہے۔

ابن تیمیہؒ: مشائخ اور حکما (بلکہ عام متکلمین) کے مسلک کے ایک اہم مخالف امام ابن تیمیہؒ تھے۔ ان کی کتابوں (الرد علی المنطقیین، نقد المنطق اور کتاب العقل والنقل) میں ارسطو کے نظریات منطق کی پر زور تردید ہے۔ انہوں نے متکلمین کی معنولات پر بھی اعتراضات کیے ہیں۔ ان کے نزدیک علوم ضروری صرف قرآن مجید اور حدیث ہیں، یا وہ علوم جو ان کے معاون ہیں، یا وہ علوم جو امور معاش اور نظام سیاست (شرعیہ) کے لیے ضروری ہیں۔

ابن تیمیہؒ سے پہلے بھی مسلم مفکرین ارسطاطالیسی فلسفے کے خلاف بہت کچھ لکھ چکے تھے، مثلاً حسن بن موسیٰ النوبختی نے اپنی کتاب الآراء والدیانة میں ارسطو کی منطقی اغلاط و تناقضات سے بحث کی: ہبة اللہ ابن علی ابو برکات (مستجد باللہ کے درباری) نے ارسطاطالیسی فلسفے کے خلاف ایک کتاب لکھی: حکیم ابو زکریا الرازی (م حدود ۹۲۵/۵۳۱۳) ارسطو کے فلسفے کا سخت مخالف تھا: ابن حزم الاندلسی (م ۱۰۶۳/۵۴۵۶) اور معتزلی مفکر النظام (م ۸۴۵/۵۲۳۱) نے بھی ارسطاطالیسی فلسفے سے اختلاف کیا: مزید برآں ابو علی الجبائی (م ۹۱۵/۵۳۰۳) نے ارسطو کی ایک کتاب (De gen. et de Corr.) رک بہ ارسطوطالیس کے رد میں ایک کتاب لکھی۔ ابن تیمیہؒ نے اس سلسلے کو جاری رکھا بلکہ ارسطاطالیسی فلسفے پر ایک نئی جہت سے حملہ کیا۔ اس موضوع پر ان کی مستقل اور خصوصی تصانیف مندرجہ ذیل

ہیں: (۱) کتاب الرد علی المنطقیین، بمبئی ۱۹۴۹ء: (۲) بیان فقه صریح المعقول لصحیح المنقول (منہاج السنۃ کے حاشیے میں)، ۴ جلدیں، قاہرہ ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء: (۳) نقد المنطق، طبع شیخ محمد حامد الفقی، قاہرہ ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء: (۴) الرد علی فلسفۃ ابن رشد، جو ابن رشد کی فصل المقال (مطبوعہ قاہرہ) کے آخر میں درج ہے: (۵) کتاب العقل والنقل، ان کی کتاب منہاج السنۃ کے حواشی میں، قاہرہ ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء تا ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء۔ ان کتابوں کے علاوہ ان کی تفسیر سورۃ الاخلاص (قاہرہ، ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء) میں بھی خاصا مواد ملتا ہے۔

ابن تیمیہؒ اپنی کتاب الرد علی المنطقیین (طبع شرف الدین کتب، مع دیباچہ از سلیمان ندوی، بمبئی ۱۹۴۹ء) میں فرماتے ہیں کہ ارسطاطالیسی منطق کی رو سے علم کی دو قسمیں ہیں: ایک کی بنیاد تصور پر ہے اور دوسرے کی تصدیق پر۔ علم یا تو بدیہی ہو گا یا نظری۔ اب یہ ظاہر ہے کہ ہر قسم کا علم بدیہی نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ہر قسم کا علم نظری نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس صورت میں کسی نظری تصور کا علم حاصل کرنے کے لیے آدمی کو کسی اور نظری تصور کا سہارا لینا ہو گا اور یہ سلسلہ چلتے چلتے دور کی صورت اختیار کر لے گا، یا سلسلہ لا متناہی ہو جائے گا اور یہ دونوں صورتیں محال ہیں۔ منطقی یہ بھی کہتے ہیں کہ نظری تصورات و تصدیقات تک پہنچنے کے لیے کسی وسیلے یا واسطے کی حاجت ہوتی ہے: چنانچہ وہ اس وسیلے کو جس کے ذریعے تصورات تک رسائی ہوتی ہے، حد (تعریف) کہتے ہیں اور اس وسیلے کو جس کے ذریعے تصدیقات تک رسائی ہوتی ہے، قیاس کہتے ہیں: لہذا حد اور قیاس دو ایسی بنیادیں ہیں جن پر ارسطاطالیسی منطق کی عمارت

استوار ہے۔

ارسطاطالیسی منطق کی تکذیب و بطلان

کے لیے ابن تیمیہؒ نے ان بنیادوں کو منہدم کرنے کی خاطر اپنی کتاب الرد علی المنطقیین کے چار ابواب میں مندرجہ ذیل چار مسائل سے بحث کی ہے :

(الف) حد یا تعریف کی وساطت کے بغیر مطلوبہ تصور کا حصول ممکن نہیں؛ (ب) حد یا تعریف تصورات کا علم دیتی ہے؛ (ج) مطلوبہ تصدیق قیاس کی وساطت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی؛ (د) قیاس ہی تصدیق کا علم دیتا ہے۔

(الف) ابن تیمیہؒ نے منطقیوں کے اس پہلے

بنیادی قضیے کی کہ تصورات حد کی وساطت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے، مندرجہ ذیل دلائل کی بنا پر تردید کی ہے : (۱) یہ منفی مفروضہ ہے، جس کے ثبوت میں منطقیوں نے کوئی دلیل نہیں دی۔ ایسے منفی مفروضے کو اثباتی علم کی بنیاد کے طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ اس لحاظ سے ابن تیمیہؒ کی رائے میں ارسطاطالیسی منطق کا پہلا مفروضہ ہی غلط بنیاد پر قائم کیا گیا ہے، لہذا ایسی منطق کو قطعی قرار نہیں دیا جا سکتا؛ (۲) جب تعریف (حد) معرف (تعریف کرنے والے) کا لفظ ہے تو معرف، معرف (وہ چیز جس کی تعریف کی گئی ہے) کو یا تو (پہلی) تعریف کی مدد سے جانے بوجھے گا یا بغیر کسی تعریف کے جانے گا۔ اگر وہ کسی چیز کو کسی پہلی تعریف کی مدد سے جانتا بوجھتا ہے تو اس صورت میں دوسری تعریف میں اس کے الفاظ وہی کام دیں گے جو پہلی تعریف میں۔ اس سے دور لازم آ جائے گا، اور یہ صورت محال ہے۔ اگر وہ معرف کو بغیر تعریف کے جانتا بوجھتا ہے، تو یہ دعویٰ کہ ”تصورات بغیر تعریف کی مدد کے حاصل نہیں ہو سکتے“ باطل ٹھہرتا ہے اور از خود اس کی تردید ہو جاتی ہے؛ (۳) علم و فن کے مختلف

شعبوں سے تعلق رکھنے والے اشخاص اپنے معاملات کو تعریفوں کے بغیر بخوبی جانتے ہیں؛ (۴) آج تک کوئی ایسی تعریف نہیں ملتی، جو عالمگیر طور پر متفق علیہ ہو، مثلاً آج تک کوئی شخص اس قابل نہیں ہوا کہ وہ ’انسان‘ اور ’آفتاب‘ کی ایسی تعریف کر سکے جس پر سب متفق ہو سکیں۔ اس طرح فلسفے، الہیات، طب، نحو وغیرہ میں متعدد متناقض تعریفیں داخل ہو گئی ہیں۔ اب دیکھیے، منطقی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تصور کا دار و مدار تعریف پر ہوتا ہے، لیکن چونکہ کوئی متفق علیہ تعریف آج تک وضع نہیں ہوئی، لہذا ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ کوئی تصور بھی صحیح معنی میں آج تک متشکل نہیں ہوا۔ اسی طرح منطقیوں کی یہ رائے ہے کہ تصدیق تصور پر منحصر ہوتی ہے، لیکن چونکہ تصور (اپنے صحیح مفہوم میں) ابھی تک حاصل ہی نہیں ہوا، لہذا تصدیق بھی ابھی تک حاصل نہیں ہوئی۔ اس سے سارے منطقی طریق کار کا بطلان ہو جاتا ہے؛ (۵) منطقی کہتے ہیں کہ ماہیت سے تصور تک محض تعریفوں (حدود) ہی کے ذریعے رسائی ہو سکتی ہے اور تعریفیں جنس (genus) اور فصل (differentia) سے مرکب ہوتی ہیں۔ منطقیوں نے خود تسلیم کیا ہے کہ اس قسم کی تعریف یا تو محال ہے یا شاذ و نادر ہی ملتی ہے، لیکن ابن تیمیہؒ کی رائے میں انسان اشیا کی ماہیت کو بغیر تعریف کے معلوم کر سکتے ہیں، لہذا تصورات کا انحصار تعریفوں پر نہیں ہوتا؛ (۶) منطقیوں کے نزدیک صحیح تعریفیں جنس اور نوع سے مرکب ہوتی ہیں، لیکن جو بسیط اور مفرد ہے (”عقول“ میں سے ہر عقل کی طرح) اس کی کوئی تعریف نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود وہ اس کی تعریف کرتے ہیں اور اسے ایک تصور مانتے ہیں۔

تصوّرات تعریف کی مدد کے بغیر تشکیل پا سکتے ہیں؛ (۱۱) کسی خاص چیز کا علم بعض کے لیے بدیہی ہوتا ہے اور بعض کے لیے اکتسابی۔ اسی طرح بعض چیزیں، جو بعض کے لیے بدیہی نہیں، دوسروں کے لیے بدیہی ہو سکتی ہیں اور انہیں ان چیزوں کے علم کے لیے کسی تعریف کی حاجت نہیں ہوتی؛ لہذا یہ کہنا غلط ہے کہ علم کا دار و مدار تعریف پر ہوتا ہے۔

(ب) ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب الرد میں منطقیوں کے اس دوسرے دعوے کی تردید کی ہے کہ تعریف تصور کا علم دیتی ہے۔ ان کی رائے میں منطقیوں اور متکلمین نے تعریف کی مختلف تاویلیں کی ہیں۔ یونانی منطقی اور ان کے مسلم اور غیر مسلم متبعین دعویٰ کرتے ہیں کہ تعریف میں موصوف کا حال موجود ہوتا ہے، جبکہ ممتاز علمائے طبیعیات کی رائے یہ ہے کہ تعریف شیء موصوف اور شیء غیر موصوف میں ما بہ الامتیاز ہوتی ہے، لہذا تعریف تصور کا علم نہیں دے سکتی۔ ابن تیمیہؒ نے اس دعوے کی کہ تعریف شیء محدود (= تعریف کردہ) کا حقیقی مفہوم بیان کرتی ہے اور تصور کا علم دیتی ہے، مندرجہ ذیل دلائل کی بنا پر تردید کی ہے: (۱) تعریف (حدّ) تو تعریف بیان کرنے والے (حادّ) کا محض بیان ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر جب انسان کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ حیوان ناطق ہے، تو یہ ایسا بیان ہے جو درست یا غلط بھی ہو سکتا ہے۔ یہ محض بغیر دلیل کے دعویٰ ہے۔ سامع اسے تعریف کے ساتھ یا اس کے بغیر بھی سمجھ سکتا ہے۔ اول الذکر صورت میں وہ اسے بغیر ثبوت یا دلیل کے جانتا ہے، جو صحیح بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی، جبکہ دوسری صورت میں تعریف بیکار ہے: (۲) منطقی کہتے ہیں کہ تعریف نہ تو دلیل کا ردّ کرتی ہے اور نہ اسے اس کی حاجت ہی ہوتی

اس سے ظاہر ہوا کہ بعض تصوّرات کو تعریف کی حاجت نہیں ہوتی۔ اگر یہ ممکن ہے تو ادراک کے نسبتاً زیادہ نزدیک اور مرئی انواع کو اس طریقے سے فہم میں لایا جا سکتا ہے جو جنس اور فصل کی ترکیب سے حاصل ہونے والے علم کی بہ نسبت بہتر اور زیادہ یقینی ہے؛ (۷) کسی چیز کی تعریف متعدد اصطلاحات پر مشتمل ہوتی ہے، جن میں سے ہر ایک اپنا متعین مفہوم رکھتی ہے؛ لہذا جب تک ایک شخص پہلے سے اصطلاحات اور ان کے معنی کو نہ جانتا ہو اس کے لیے خود تعریف کا جاننا ممکن نہ ہوگا، مثلاً جو شخص یہ نہیں جانتا کہ زبان کیا ہے، وہ اسے تعریف کے ذریعے نہیں جان سکتا۔ اس جگہ ابن تیمیہؒ تصور اور تمیز میں امتیاز کرتے ہیں اور ان متکلمین کی حمایت کرتے ہیں جن کی رائے میں اشیا تمیز سے جانی پہچانی جاتی ہیں نہ کہ تعریف سے: (۸) جب تعریف لفظ ہے تعریف کرنے والے کا، تو پھر معرف کا علم معرف تعریف سے پہلے لازمی ہوا؛ لہذا یہ کہنا غلط ہوا کہ کسی چیز کا تصور اس کی تعریف پر منحصر ہوتا ہے؛ (۹) اشیا موجودہ کے تصوّرات یا تو خارجی حواس کے ذریعے اخذ کیے جاتے ہیں یا اندرونی حواس کے ذریعے، لیکن ان میں سے کسی کو بھی تعریف کی حاجت نہیں ہوتی۔ اس پر ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ جس چیز کا علم حواس کے ذریعے نہیں ہو سکتا اسے صحیح استنباط کے ذریعے تو معلوم کیا جا سکتا ہے، لیکن تعریف کے ذریعے سے نہیں؛ (۱۰) منطقی کہتے ہیں کہ کسی تعریف کو تردید و تنقیض کے ذریعے ردّ کیا جا سکتا ہے۔ ابن تیمیہؒ کا استدلال یہ ہے تردید یا تنقیض اسی صورت میں ممکن ہے جب تعریف کردہ شے کا تصور پہلے سے کر لیا گیا ہو؛ لہذا اس سے ثابت ہوا کہ

ہے۔ قیاس کے علی الرغم تعریف کو تردید یا تنقیض کے ذریعے رد کیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب ابن تیمیہؒ یہ دیتے ہیں کہ جب تعریف کرنے والا تعریف کی صحت کے حق میں کوئی ثبوت پیش کرنے میں ناکام رہتا ہے تو سامع محدود یا تعریف کردہ چیز کو محض اس تعریف کے ذریعے سمجھ نہیں سکتا جو صحیح بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی: (۳) اگر محدود چیز کا تصور تعریف کے ذریعے حاصل ہوتا ہے تو اس صورت میں سامع تعریف کی صحت کا علم رکھنے سے پہلے اسے حاصل کر چکتا ہے، کیونکہ تعریف کی صحت کا علم اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ محدود شے کو جان پہچان نہ لیا جائے: (۴) محدود یا تعریف کردہ شے سے علم کا دار و مدار موسومہ شے اور اس کی صفات ذاتیہ کے علم اور ناموں پر بحیثیت اجزائے تعریف اور اجزائے ماہیت کے ہوتا ہے۔ اگر سامع یہ نہیں جانتا کہ محدود ان صفات سے متصف ہے تو وہ اس کا ادراک نہیں کر سکتا۔ اگر وہ جانتا ہے کہ وہ چیز ان صفات سے متصف ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کا علم اسے بغیر کسی تعریف کے ہو گیا ہے۔

اس کے بعد ابن تیمیہؒ اسی قسم کے چار دلائل پیش کرتے اور ثابت کرتے ہیں کہ تعریفیں اشیائے تعریف کردہ کے حقیقی معنی کو ظاہر نہیں کرتیں۔

(ج) منطقیوں کا تیسرا دعویٰ یہ ہے کہ تصدیقات قیاس کے ذریعے کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتیں۔ ابن تیمیہؒ نے مندرجہ ذیل دلائل کی بنا پر اس کی تردید کی ہے: (۱) یہ ایک غیر یقینی دعویٰ اور منفی مفروضہ ہے، جس کے حق میں منطقیوں نے کوئی ثبوت پیش نہیں کیا۔ ابن تیمیہؒ کے نزدیک علم کی بدیہی اور نظری دونوں صورتیں اضافی ہیں۔ اگر

کچھ لوگ قیاس کی مدد کے بغیر تصدیقات کو حاصل کرنے میں ناکام رہے تو اس کا یہ مقصد نہیں کہ اولادِ آدم میں سے کوئی بھی تصدیقات کو بغیر قیاس کے نہیں جانتا: (۲) کسی چیز کے علم کا انحصار فکر کی کسی مخصوص قیاسی طرز پر نہیں ہوتا۔ 'خبر المتواتر' (= ایسی روایات و تجربات جو عالمگیر طور پر مسلمہ ہوں) تصدیقات کا علم دیتی ہے جبکہ قیاس ایسا نہیں کرتا۔ کسی شخص کے لیے مقدمہ قابل ادراک ہوتا ہے جبکہ دوسرے کے لیے ایسا نہیں ہوتا: لہذا اس کا نتیجہ غیر معتبر ہے۔ بہر حال ابن تیمیہؒ یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ جب مقدمات صحیح ہوں تو نتائج بھی صحیح ہوں گے، لیکن پھر بھی وہ یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ علم کا انحصار قیاس پر ہے: (۳) منطقیوں کے نزدیک حصول علم سے قیاسی عمل کے لیے دو مقدمات (یا قضایا) کی حاجت ہوتی ہے، لیکن ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ اس قسم کے علم کو دلیل کی حاجات و ضروریات کے مطابق ایک، دو، تین یا اس سے زیادہ مقدمات سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ ان کے نزدیک بعض اشخاص کو کسی ایک مقدمے کی بھی حاجت نہیں ہوتی، کیونکہ وہ بات کو کسی اور ذریعے سے جانتے ہیں (مثلاً وجدان)۔

منطقیوں کا دعویٰ ہے کہ استدلال منطقی سے علم کامل کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، نیز یہ کلیات سے بحث کرتا ہے، جن میں بہترین عقول عشرہ ہیں، جو کوئی تغیر یا تبدل قبول نہیں کرتیں اور جن کے ذریعے نفس کمال حاصل کرتا ہے۔ کلیات کو علمی مفروضات کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے، جو لازمی ہیں، مثلاً "تمام انسان حیوان ہیں" اور "ہر موجود شے یا تو واجب ہے یا ممکن"، وغیرہ وغیرہ، اور یہ کسی تغیر و تبدل کے قابل

بد ایک تجربیدی علم ہے، جو متخیلہ کے سوا کہیں وجود نہیں رکھتا؛ لہذا نفس کی تکمیل کے لیے اس علم میں کچھ بھی موجود نہیں: (۵) کمال نفس کا انحصار علم الہی (ایمان بالغیب) اور اعمال صالحہ دونوں پر ہوتا ہے، فلسفے پر نہیں۔ علم تنہا نفس کی ترفیع نہیں کرتا۔ اس کے لیے عمل صالحہ کا ہونا ضروری ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نفس کے دو وظائف ہیں: ایک نظری اور دوسرا عملی۔ اللہ تعالیٰ کی عبادت اس کی معرفت اور اس سے محبت پر مشتمل ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر بھیجے تاکہ وہ لوگوں کو اس کی عبادت کرنے کی دعوت دیں۔ اسی طرح ایمان باللہ کا مقصد صرف علم الہی نہیں (جیسا کہ جہمیہ کا عقیدہ ہے) یہ علم و عمل دونوں پر مشتمل ہے۔

(د) منطقیوں کا چوتھا مفروضہ یہ ہے کہ قیاس یا منطقی طرز استدلال تصدیقات کا علم دیتا ہے۔ ابن تیمیہؒ نے اس کا رد اپنی مذکورہ بالا کتاب کی چوتھی فصل میں کیا ہے۔ انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حصول علم میں قیاس بے کار چیز ہے۔ اس کے لیے انہوں نے اپنے گزشتہ دلائل و براہین کو نئے انداز سے پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک منطقی طرز استدلال وضعی و لا یعنی ہے۔ ابن تیمیہؒ نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بنی نوع انسان کو اپنے خالق اور اس کی صفات کو سمجھنے کے لیے ضروری علم سے نوازا ہے، لیکن انسان نے ازمنہ قدیم سے بہت سے علوم وضع کر لیے ہیں، جن کو اسلامی شریعت ہدایت انسانی کے لیے ضروری نہیں سمجھتی۔

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے قیاس میں موجودات کا قطعی علم نہیں دیتا، گو یہ بظاہر صحیح بھی کیوں نہ ہو۔ صحیح علم یا تصدیق منطقی استدلال کا سہارا لیے بغیر بھی ایک مقدمے یا

نہیں ہیں۔ ابن تیمیہؒ اس دعوے کی مندرجہ ذیل دلائل سے تردید کرتے ہیں: (۱) منطقیوں کے نزدیک چونکہ منطقی استدلال صرف علمی مسائل سے بحث کرتا ہے، جن کا تعلق عالم طبعی سے نہیں ہوتا اور یہ موجودات کا علم نہیں دیتا، لہذا ہم اسے تمام عملی مقاصد کے لیے بیکار کہہ سکتے ہیں: (۲) منطقی استدلال واجب الوجود، عقول عشرہ، افلاک، عناصر اربعہ، یا حیوانی، نباتاتی عوالم میں مخلوقات کو سمجھنے کے لیے ہماری کوئی مدد نہیں کرتا: (۳) منطقیوں کے نزدیک الہیات کا علم خالق کا علم ہے نہ مخلوق کا۔ وہ اسے علم ما بعد الطبیعیہ کہتے ہیں، لیکن بعض اسے علم الہیات کے نام سے موسوم کرتے ہیں، جس کا موضوع بسیط کلیات ہیں۔ انہیں وہ واجب، ممکن، قدیم، حادث (accidental)، جوہر اور عرض میں تقسیم کرتے ہیں اور ان سب کا اس عالم، طبعی میں کوئی وجود نہیں ہے: (۴) منطقیوں نے اپنی منطق میں استدلال کی ہندسی شکلوں سے مدد لی ہے اور اقلیدس کے ہندسہ کی اصطلاحات کی طرح انہیں ”حدود“ کا نام دیا ہے۔ اس سے ان کا مقصد اس طریق کو طبعی شے سے عقلی شے کی طرف تبدیل کرنا تھا۔ انہوں نے یہ تبدیلی اپنے عقل کے دیوالیہ پن اور بلا واسطہ طریقے سے علم حاصل کرنے کی عدم صلاحیت کی وجہ سے کی ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو تمام اقوام عالم کی بہ نسبت علم بھی زیادہ دیا ہے اور قدرت بیان بھی اور ساتھ ہی حسن عمل و ایمان بھی عطا کیا ہے۔ گویا ایمان اور حسن عمل ہی حقیقی علم کے سرچشمے ہیں۔ منطقی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ علم الہی معروض نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا وجود نہ تو عقلی دنیا میں ہے نہ عالم طبعی میں۔

اپنے اس دعوے کے ثبوت میں انہوں نے متعدد قرآنی آیات سے استنباد کیا ہے۔

مآخذ: ابن تیمیہؒ پر شبلی کے مضامین مقالات

میں موجود ہیں؛ نیز دیکھئے ایم ایم شریف: *History of Muslim Philosophy*

مذکورہ بالا بحث سے یہ واضح ہے کہ امام ابن تیمیہؒ نے حکما کے مسلک کے برعکس، علم کے الہامی سرچشموں کی طرف متوجہ کیا ہے۔ اور علم کو اعمال صالحہ سے وابستہ کر کے، اسے سعادت دنیوی و اخروی کا ذریعہ ثابت کیا ہے۔ جس کی تفصیل قرآن و سنت میں موجود ہے۔ انہوں نے عقل محض کی کارفرمائیوں کے بارے میں حکما اور بعض متکلمین کے گمراہ کن خیالات کی (کانٹ سے صدیوں پہلے) تردید کر کے عقل و حواس کو علم کے زبیرین درجے کے سلسلوں کا منبع قرار دیا ہے۔۔۔ ان کے نزدیک علم اعلیٰ عقل الہامی کا رہن منت ہے۔ جس کے ساتھ عمل صالح لازم و ملزوم ہے۔ [سید عبداللہ نے لکھا]۔

[ادارہ]

علم کے بارے میں شیعہ تصورات (۱)
شیعی تصانیف میں حدیث ”اَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بَابُهَا“ کی سیر حاصل تشریحات ملتی ہیں اور ولایت کی طرح علم کے سارے سلسلے بھی حضرت علیؑ تک پہنچائے گئے ہیں۔ النوبختی نے الفرق (طبع رٹر، ۱۹۳۱ء، ص ۱۶) میں یہ رائے ظاہر کی ہے کہ حضرت علیؑ کا کائنات طبعی اور ماوراء الطبیعات دونوں کے عالم ہیں۔ کل جو آنے والا ہے اس کا علم اور وہ جو بالقوہ ہے اور وہ جسے لوگ گھروں میں چھپاتے ہیں، ان سب کا علم حضرت علیؑ کو حاصل ہے۔

المطی (التنبیہ والرد علی اهل الاهواء والبدع،

استانبول ۱۹۳۶ء) کے نزدیک حضرت علیؑ کی

قضیے سے حاصل ہوسکتی ہے۔
ابن تیمیہؒ ارسطو کو علم الہیات سے نابلد خیال کرتے ہیں اور ابن سینا پر الزام لگاتے ہیں کہ اس نے اس علم میں باطنیہ کے ملحدانہ عقائد کی آمیزش کر دی ہے، جو اسلامی شریعت کی تشریح اپنی مرضی اور غلط منطقی استدلال سے کرتے تھے۔ ان کے نزدیک فرقہ باطنیہ کے بعض اصحاب تو یہ کہتے ہیں کہ پیغمبر اسلام عظیم فلسفی تھے اور دوسرے یہاں تک کہتے ہیں کہ حکما انبیا سے بڑے ہوتے ہیں۔ ابن عربی، ابن سبعین، القونوی، تلمسانی وغیرہ صوفیہ نے باطنیہ کے ان ملحدانہ عقائد کو اپنایا اور اپنے نظریات و عقائد کو اسلامی اصطلاحات کے لباس میں پیش کیا۔ ان میں بعض صوفیہ، مثلاً ابن سبعین اور ان کے مقلد تو اسلام اور دیگر ادیان مسیحیت و یہودیت میں کوئی امتیاز روا نہیں رکھتے؛ چنانچہ ہر دین و مذہب کا آدمی اپنے دین و مذہب کو بدلے بغیر ان کا مرید بن سکتا تھا۔ ابن تیمیہؒ کے نزدیک جزئی کا علم کلی کے علم سے زیادہ یقینی ہوتا ہے؛ لہذا استقرائی منطق کے مطالعے کا کچھ زیادہ فائدہ نہیں، جس میں جزئیات کے علم سے کلیات کا علم حاصل ہوتا ہے۔ مزید براں جزئی کا علم تو کلی کے علم کی بہ نسبت جلد اخذ کیا جاتا ہے اور کلی کا علم عموماً (جس مشترک یا وجدان کے ذریعے) قیاسی عملیہ کے بغیر حاصل کیا جاتا ہے۔

ابن تیمیہؒ کی رائے میں قیاس میں نتائج کے استخراج کے لیے صغریٰ و کبریٰ کی حاجت نہیں ہوتی۔ وجہ یہ ہے کہ جو شخص ایک جماعت کی کلی یا عالمگیر صفت کو جانتا ہے، وہ یہ بھی جانتا ہے کہ ہر فرد میں یہ صفت پائی جاتی ہے۔ ابن تیمیہؒ یہ بھی کہتے ہیں کہ پیغمبر کی تعلیمات میں الہامی اور عقلی شواہد و دلائل از خود موجود ہوتے ہیں۔

صالح علیہ السلام کے قصے میں ”لبن“ (دودھ) سے مراد باطنی علم ہے (نعمان : اساس التأویل)۔ ان کے نزدیک علم سمعی ناقص ہے۔ اصل علم، علم الحقائق القلبی ہے۔

دروزیوں کے ادب میں علم کی تقسیم میں پانچ کے مقدس عدد کو بڑی اہمیت حاصل ہے، یعنی ان کے نزدیک سارا علم پانچ انواع پر مشتمل ہے اور اس میں بھی کچھ انواع علم ظاہر سے متعلق ہیں اور کچھ باطن سے، لیکن یہ یاد رہے کہ راسخ العقیدہ شیعہ اہل علم ان ذیلی فرقوں کے عقائد کو اپنے عقیدوں سے جدا مانتے ہیں۔

علم کے بارے میں شیعہ علما کے تصورات بالعموم اہل السنۃ کی کتابوں (الاشعری : مقالات الاسلامیین البغدادی : الفرق وغیرہ) میں اور بالخصوص شیعہ علما کی اپنی کتابوں میں (مثلاً النوبختی اور بابویہ القمی کے یہاں) کبھی متفرق طور سے اور کبھی مربوط انداز میں بیان ہوئے ہیں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ علوم منقول اور علوم معقول میں شیعہ علما کا (اپنے انداز میں) غیر معمولی حصہ ہے، لیکن یہ بھی تسلیم شدہ ہے کہ وہ جملہ علوم کی ترقی میں برابر کا حصہ لیتے رہے ہیں۔ اگرچہ شیعہ تصانیف میں خصوصی شیعہ فکر و عقیدہ کا نقش نمایاں ہے، لیکن عمومی لحاظ سے بھی ادب و حکمت میں شیعہ علما کا حصہ خاصا ہے۔

شیعی علما کی کتابوں میں ایک نمایاں نقش رمزیت، تجرید اور مخفی حقائق کے معنائی بیان کی صورت میں نظر آتا ہے اور دوسری طرف ان کی معقولات اپنی خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ اس سلسلے میں صفویوں کے زمانے میں حکمت کے دبستان اصفہان کا ذکر بے محل نہ ہوگا، جس کے ممتاز ترین نمائندے ملا صدر الدین شیرازی (ملا صدرا) تھے۔

وراثت باطنی کے طور پر یہ علم جملہ اماموں کو خود بخود حاصل ہے اور اسی طرح یہ علم گل آل محمدؑ کو بھی حاصل ہے اور یہ تحصیل و اکتساب سے نہیں بلکہ لطف ایزدی سے ملا ہے (دیکھیے عبدالجبار : المغنی؛ النوبختی : الفرق، مطبوعہ نجف)۔ اسی عقیدے سے امام کی فطری (وہبی) صلاحیت امامت کا جواز نکلتا ہے۔ زیدیوں کے نزدیک علم دین میں سب لوگ برابر کے شریک ہیں، لیکن علم میں امام کا رتبہ خاص الخاص تسلیم شدہ ہے۔ امام اپنے علم میں جتنا حصہ مناسب خیال کرے اوروں تک بھی منتقل کر سکتا ہے۔ شیعہ عقیدے کی رو سے دنیا میں برتر علم کا وجود امام کی ہستی سے وابستہ ہے۔ امامت کا وجوب بھی علم اور اشاعت علم کی بنا پر ہے، کیونکہ امام ہی دنیا میں علم کو پھیلا سکتا ہے۔

یہ محض اتفاق نہیں کہ قدیم ترین شیعہ تصانیف کی بڑی تعداد ایسی ہے جن کے ناموں میں معرفۃ کا لفظ موجود ہے [اگرچہ یہ شیعہ کتابوں سے مخصوص نہیں، دیکھیے روزنتال Knowledge : Rosenthal، Triumphants، لائیڈن، ۱۹۷۰ء، ص ۱۴۹]۔ ان کے مضامین سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسی کتابوں میں معرفت سے مراد شیعہ عقائد کا علم، امامت کے مسائل کا علم اور امام کے رتبے کی معرفت ہے، البتہ بعض کتابوں میں معرفت سے مراد خدا کی معرفت بھی ہے [اس تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ص ۱۴۷]۔ معرفۃ کا لفظ اسمعیلی تصانیف میں بھی آتا ہے، جہاں اس سے مراد باطنی علم ہے۔ اسمعیلی اور دروزی ادب میں قرآن مجید کے بعض الفاظ کو علم کی رموز کا درجہ دیا گیا ہے، مثلاً نوح علیہ السلام کے قصے میں مال اور پانی اور کشتی، یہ سب رموز ہیں (قاضی نعمان : اساس التأویل، ص ۷۸)۔ اسی طرح

حقائق اعیان موجودات بقدر طاقت بشری) سب سے اعلیٰ علم ہے۔ اسے وہ حکمت متعالیہ کہتے ہیں۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ حقائق کے احوال کی دریافت علم کا سب سے بڑا مقصود ٹھہرایا گیا ہے اور ملاً صدرا کا نصب العین بھی یہی ہے؛ لیکن یہ نصب العین اس وقت تک پورا نہیں ہو سکتا جب تک کہ جاننے والا (عالم) خود بھی اس انقلاب کا مظہر نہیں بن جاتا جو اس علم کا مقصود ہے۔

صدرا کے نزدیک علم، عالم اور معلوم ایک ہی حقیقت کے لیے تین مختلف الفاظ ہیں۔ یہاں وہ علم کی دو نسیمیں بتاتے ہیں: (۱) علم حصولی اور (۲) علم حضوری اور علم کے لیے وجود العینی اور وجود الذہنی کا فرق بتاتے ہیں اور اس حوالے سے خدا کے علم محیط اور انسان کے علم محدود کی بحث کرتے ہیں [صدرا کے خیالات کی تفصیل کے لیے رآء بہ صدرا، ملاً]۔

یہاں مجملاً مزید یہ کہا جاسکتا ہے کہ اقبال کے الفاظ میں ملاً صدرا کے نزدیک حقیقت اصل شے ہے اور صحیح علم موضوع اور معروض کی وحدت (identity of subject and object) میں منعکس ہوتا ہے (دیکھیے اقبال: *The Development of Metaphysics in Persia*، بحث ملاً صدرا)۔

اس سلسلے میں ملاً ہادی سبزواری کے خیالات بھی قابل توجہ ہیں۔ اسرار الحکم میں ملاً ہادی نے علم کا خاص ذکر کیا ہے۔ ان کے نزدیک عقل کے دو رخ ہیں: (۱) نظری، جس کی غایت حکمت ہے اور (۲) حکمت عملی، جس میں تدبیر منزل اور سیاست مدن ہے۔ حکمت دراصل جملہ اشیا کے علم کا مبدأ ہے اور یہ علم کا منتہا بھی ہے؛ یہ معرفت بھی ہے اور اس میں خدائے تعالیٰ کے قوانین کا علم بھی شامل ہے، جسے دین کہتے ہیں۔ کشف حقیقت

ان کے علاوہ سید احمد علوی، ملا باقر سبزواری، رجب علی تبریزی، قاضی سعید قمی اور خصوصیت سے بہاء الدین عاملی، میر باقر داماد، میر ابوالقاسم الفندرسکی، ملا محسن فائض کاشی، ملا محمد تقی مجلسی اور ملا محمد باقر مجلسی قابل ذکر ہیں۔ ان دانشوروں نے حکمت اور معقولات کو عمومی طور سے کس طرح فروغ دیا، اس کی تفصیل کو ترک کر کے یہاں ہم صرف ملاً صدرا [رآء باء] کے خیالات (راجع بہ علم) کا ذکر کرتے ہیں۔

ملاً صدرا کے حکیمانہ خیالات میں تین مختلف راستوں کا امتزاج ہے: ابن سینا کی مشائیت، سہروردی المقتول کی اشراقیت اور ابن عربی کی رمزیت۔ صدرا نے شیعہ عقائد کی روشنی میں چہان پھٹک کر ان تینوں کے اندر سے ایک مربوط نظام حکمت تیار کیا ہے، لہذا علم کے تعلق میں بھی ان کا زاویہ نظر امتزاجی ہی ہے۔

صدرا اپنی کتاب الاسفار الاربعہ کے مقدمے میں علم کو مشائیت کے طریقے کے مطابق حکمت نظری اور حکمت عملی دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ حکمت نظری میں منطق، ریاضی، علوم طبیعی اور مابعد طبیعیات کو اور حکمت عملی میں، اخلاق، تدبیر منزل اور سیاسیات کو شامل کرتے ہیں۔

اکسیر العارفین میں کہتے ہیں کہ علوم با تو دنیوی ہیں یا آخری۔ علوم دنیوی تین انواع پر مشتمل ہیں: علم الاقوال، علم الانعال اور علم احوال الافکار۔ ان میں سے ہر ایک کی کئی کئی قسمیں ہیں۔ علم احوال الافکار میں ہندسہ، علوم طبیعی، طب، علم معدنیات، نباتیات اور حیوانیات شامل ہیں اور علوم آخری میں علم ملائکہ و نفوس، علم لوح محفوظ، علم القلم الاعلیٰ، علم حشر و نشر، علم ما بعد الموت، وغیرہ۔ ملاً صدرا کہتے ہیں کہ ان علوم میں سے حکمت (علم باحوال

کے سلسلے میں ملا ہادی نے نور، سایہ اور ظلمت کی اصطلاحات استعمال کی ہیں اور بظاہر ان پر اشراقیت کا گہرا عکس ہے۔ ان کے مطالعے کے بعد قاری یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ وہ علم کے بارے میں رمزی تعبیر کے رجحان کو اوروں سے کچھ زیادہ ہی آگے بڑھا رہے ہیں۔

یہ بلاخوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ شیعہ مزاج کو معقولات (حکمت و منطق) سے بطور خاص دلچسپی رہی ہے، جس کے بہترین نمونے اسی دبستان اصفہان سے مہیا ہوئے ہیں اور اس سے مغلوں کے زمانے کا ہندوستان بھی متاثر ہوا ہے۔ ہر چند کہ مغلوں سے پہلے بھی ہندوستان میں معقولات کا خاص رواج ہو چکا تھا، لیکن عہد اکبری میں ملا فتح اللہ شیرازی کے ذاتی اثر اور بعد میں ملا باقر داماد اور ملا صدرا وغیرہ کی کتابوں کے زیر اثر ہندی تعلیم گاہوں میں (انگریزی کے عہد تک) معقولات کا بڑا چرچا رہا (اس بحث کے لیے دیکھیے مناظر احسن گیلانی: ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت، ج ۲)۔ [سید عبداللہ نے لکھا]۔

[ادارہ]

علم کے بارے میں شیعہ تصورات (۲):

قرآن مجید میں علم کی اہمیت، علما کی عظمت، علم کی ترویج و اشاعت، علم سے متعلق احکام و تفصیلات اور علم، عقل، فہم، ذکر کا بار بار ذکر آیا ہے۔ یہاں چند ایسی آیات پیش کی جا رہی ہیں جن سے یہ مسائل وابستہ ہیں: (۱) اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (۹۶) [العلق]:

۱ تا ۵)، یعنی (اے معتمد!) اپنے پروردگار کا نام لے کر پڑھو، جس نے (عالم کو) پیدا کیا، جس نے انسان کو خون کی پھٹکی سے بنایا۔ پڑھو اور تمہارا پروردگار بڑا کریم ہے، جس نے قلم کے ذریعے سے علم سکھایا اور انسان کو وہ باتیں سکھائیں جن کا اس کو علم نہ تھا: (۲) اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (۶۵) [الطلاق: ۱۲]، یعنی خدا ہی تو ہے جس نے سات آسمان پیدا کیے اور ویسی ہی زمینیں۔ ان میں (خدا کے) حکم اترتے رہتے ہیں تاکہ تم لوگ جان لو کہ خدا ہر چیز پر قادر ہے اور یہ کہ خدا اپنے علم سے ہر چیز پر احاطہ کیے ہوئے ہے: (۳) يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (۲) [البقرة: ۲۶۹]، یعنی وہ جسے چاہتا ہے دانائی بخشتا ہے اور جس کو دانائی ملی، بے شک اس کو بڑی نعمت ملی اور نصیحت تو وہی لوگ قبول کرتے ہیں جو عقلمند ہیں: (۴) قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ (۳۹) [الزمر: ۹]، یعنی کہو: بھلا جو لوگ علم رکھتے ہیں اور جو نہیں رکھتے دونوں برابر ہو سکتے ہیں (اور) نصیحت تو وہی پکڑتے ہیں جو عقلمند ہیں: (۵) إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (۳۵) [فاطر: ۲۸]، یعنی خدا سے: تو اس کے بندوں میں سے وہی ڈرتے ہیں جو صاحب علم ہیں: (۶) شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْهَلِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ (۳) [آل عمران: ۱۸]، یعنی خدا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اس کے سوا کوئی

معبود نہیں اور فرشتے اور علم والے لوگ، جو انصاف پر قائم ہیں، وہ بھی (گواہی دیتے ہیں) (۷) وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ - وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ لَا كُلُّ مَنٍ عِنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا الَّذِينَ الْأَلْبَابُ (۳) [ال عمران: ۷]، یعنی حقیقی مراد خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ علم میں دستگاہ کامل رکھتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم ان پر ایمان لائے۔ یہ سب ہمارے پروردگار کی طرف سے ہیں اور نصیحت تو عقلمند ہی قبول کرتے ہیں؛ (۸) قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (۱۷) [بنی اسرائیل: ۹۶]، یعنی کہ دو کہ میرے اور تمہارے درمیان خدا ہی گواہ کافی ہے۔ وہی اپنے بندوں سے خبردار (اور ان کو) دیکھنے والا ہے؛ (۹) يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (۵۸) [المجادلة: ۱۱]، یعنی جو لوگ تم میں سے ایمان لائے ہیں اور جن کو علم عطا کیا گیا ہے خدا ان کے درجے بلند کرے گا اور خدا تمہارے سب کاموں سے واقف ہے؛ (۱۰) وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (۲۰) [طہ: ۱۱۴]، یعنی دعا کرو کہ میرے پروردگار! مجھے اور زیادہ علم دے؛ (۱۱) بَلْ هُوَ آيَةٌ بَيِّنَةٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ (۲۹) [العنکبوت: ۴۹]، یعنی یہ روشن آیتیں ہیں جو ان لوگوں کے سینوں میں (محفوظ) ہیں جنہیں علم دیا گیا ہے؛ (۱۲) وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ (۲۹) [العنکبوت: ۴۳]، یعنی ہم یہ مثالیں لوگوں کے (سمجھانے کے) لیے بیان کرتے ہیں اور اسے تو اہل دانش ہی سمجھتے ہیں۔

ان آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر وحی کی ابتدا علم کے تذکرے سے ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی پہلی صفت خلق اور دوسری صفت عطائے علم بیان کی ہے اور انسان کو اس کا اول و آخر یاد دلایا ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ حامل وحی و قرآن، صاحب حکمت و معلم امت، رسول آخر الزمان، کو حکم ہے کہ وہ فرماتے رہیں: وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (۲۰) [طہ: ۱۱۴]۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسلام عقلی اور علمی دعوت ہے۔ اس کا مبتدا اور مستہا علم ہے اور یہ علم اللہ تعالیٰ کی طرف سے خاص بندوں کو حاصل ہوتا ہے۔ اس کے حدود، معرفت الہی، احکام خداوندی سے آگاہی اور توحید و رسالت کی گواہی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے احادیث اور حضرت علیؓ نے اپنے خطبات و مکاتیب میں اسی متن کی تشریح کی ہے۔ شیعی کتب حدیث میں حدیثوں کا بہت بڑا ذخیرہ ایسا ہے جس سے تعقل و تعلم کو ایک فریضہ قرار دیا گیا ہے۔ اسی لیے ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی کی جامع کبیر الکافی میں ابواب و فصول کی ترتیب میں بطور تمہید 'کتاب العقل والجهل' ہے۔ اس عنوان سے شیخ کلینی نے سند کے ساتھ تینتیس حدیثیں لکھی ہیں، جن کا مجموعی نتیجہ فکر و تدبر اور بحث و استدلال کی ہمت افزائی ہے۔ اس کے بعد 'باب فرض العلم و وجوب طلبه والحث عليه' ہے۔ اس عنوان کے ذیل میں مؤلف نے اپنی سند کے ذریعے امام موسیٰ کاظمؑ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی یہ حدیث نقل کی ہے: "طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، إِلَّا ابْنُ اللَّهِ يُحِبُّ بَغَاةَ الْعِلْمِ (الصافی شرح اصول الکافی، مطبوعہ لکھنؤ،

عالم و علامہ ہوتا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے اس خیال کی تصحیح یوں فرمائی: یہ علم وہ ہیں جن سے واقف کار کو فائدہ اور ناواقف کو نقصان نہیں ہوتا۔ نفع نقصان کے نقطہ نظر سے صرف تین علم ایسے ہیں جو علم کہلانے کے لائق ہیں: (۱) محکم آیت؛ (۲) عادل فریضہ اور (۳) قائم و برقرار سنت۔ 'آیت محکمہ' سے مراد اللہ کی معرفت و مسائل توحید و عقائد؛ 'فریضہ عادلہ' سے مراد اخلاق اور 'سنة قائمہ' سے مراد احکام شریعت ہیں۔ اس مقصد سے علم حاصل کرنا اور تعلیم دینا باعث اجر و ثواب ہے۔ الکافی (باب ثواب العلم والمتعلم، ص ۲۱) میں وارد ہے: امام محمد باقرؑ نے فرمایا: جو شخص ایسا علم (جس کا ذکر اوپر آیا ہے) سکھاتا ہے تو اسے طالب علم کے برابر اجر ملتا ہے اور اسے طالب علم پر فضیلت بھی حاصل ہے۔ اس بنا پر حاملین علم سے علم حاصل کرو اور اپنے بھائیوں کو اسی طرح تعلیم دو جیسے تمہیں علما نے تعلیم دی ہے۔ یہ علما اور حقیقی علم کے حامل رسول و آل رسول، یعنی ائمة اہل بیت ہیں، اور شیعہ وہ ہے جو ان حضرات سے علم حاصل کرے، جیسا کہ اصول کافی (۱: ۳۴) میں ہے۔

امام محمد باقرؑ نے فرمایا: "لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته (المحاسن، ص ۲۲۸)، یعنی اگر میرے پاس کوئی نوجوان شیعہ ایسا آئے جو علم دین حاصل نہ کرتا ہو تو میں اسے سرزنش کروں گا (یا بالفاظ دیگر "لا يتفقه في الدين لا وجعته")۔

حضرت علیؑ سے روایت ہے: "الا خبركم بالفقيه حق الفقيه؟ من لم يقط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره۔ الا لا خير في علم ليس فيه فهم۔ الا لا خير في قراءة ليس فيه تدبر۔ الا لا خير في عبادة ليس فيه تفكر" (الکافی، ۱: ۳۶)۔

ص ۸۰ تا ۸۱؛ الکافی، ۱: ۳۰؛ کتاب المحاسن، ص ۲۲۵)، یعنی ہر مسلمان پر طلب علم فرض ہے، اللہ طلب کاران علم سے محبت فرماتا ہے۔

الحرانی نے تحف العقول (ص ۴۱) میں آنحضرتؐ سے روایت کی ہے: "فضل العلم أحب إلى من فضل العبادة و افضل دينكم الورع"، یعنی مجھے علم کی فضیلت، عبادت کے شرف سے زیادہ محبوب ہے اور تمہارے دین میں افضل صفت ورع ہے۔

امام جعفر صادقؑ نے اس علم کی تشریح یوں کی ہے: وجدت علوم الناس كلهم في اربعة: اولها من تعرف ربك والثاني ان تعرف ماصنع بك والثالث ان تعرف ما اراد منك والرابعة ان تعرف ما يخرجك من دينك (المحاسن ص ۲۳۳)، یعنی میں نے لوگوں کے لیے صرف چار علم موزوں پائے: ایک وہ علم جس کے ذریعے اپنے رب کو پہچان لیں؛ دوسرے وہ علم جس سے خدا کی قدرت نمائی اور احسانات کی معرفت حاصل ہو؛ تیسرے، وہ علم جس سے یہ واضح ہو کہ اللہ تم سے کیا چاہتا ہے اور چوتھے وہ علم جس کے ذریعے تم یہ سمجھ سکو کہ کن چیزوں کی بنا پر انسان دین سے خارج ہو جاتا ہے۔

اس کی تفصیل کے لیے امام موسیٰ کاظمؑ کی یہ روایت بھی غور طلب ہے: ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم مسجد میں تشریف لائے۔ آپؐ نے دیکھا لوگ ایک آدمی کو گھیرے میں لیے ہیں۔ آپؐ نے دریافت کیا: ما هذا (یہ کیا ہے)؟ فقيل: علامه! فقال: وما العلامة؟ فقالوا له: اعلم الناس بانساب العرب و وقائعها و ايام الجاهلية والاشعار والعربية... ثم قال النبي صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم: انما العلم ثلاثة: آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة، وما خلاهن فهو فضل (الکافی، ۱: ۳۲)، یعنی لوگوں کے خیال میں انساب، حروب، تاریخ قدیم اور شعر و ادب سے باخبر آدمی

اقوال ائمہ کرام کے لیے دیکھیے علی بن موسیٰ ابن طاؤس : کشف المحجۃ: شہید ثانی علی بن احمد عاملی : منیۃ المرید فی آداب المفید والمستفید؛ حسن بن شہید ثانی : معالم الاصول؛ فاضل نراقی : معراج السعادت؛ محمد حسین الادیب : الایمان والعلم الحدیث۔

ان آیات و احادیث کے مطالعے کا خلاصہ یہ ہے کہ علم بلند ترین صفت ہے؛ اس کا حاصل کرنا عبادت ہے، لیکن یہ وہ علم ہے جس کا مقصد 'دین' کو سمجھنا اور احکام دین پر عمل کرنا ہے۔ قرآن و سنت کو سمجھنے کے لیے مقدمات کے طور پر مختلف علوم کی تحصیل ضروری قرار دی گئی ہے۔ شیعہ اصطلاحات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو شارع اور امام کو حجت و عالم کہنا علم کی انتہائی برتری کا اعلان ہے۔ عقائد و اعمال میں ہر شیعہ دو باتوں کا پابند ہے : (۱) اصول عقائد بطور خود دلیل عقلی و عملی سے جانے اور (۲) احکام شریعت یا تو براہ راست علم و اجتہاد کے ذریعے مآخذ و دلائل سے سمجھے اور حکم خدا و رسولؐ دریافت کرے۔ ایسا شخص فقیہ و مجتہد ہے۔ جو شخص فقہا کے اختلافات سے اطلاع حاصل کر کے درمیانی راہ عمل تلاش کرے، اسے محتاط کہتے ہیں۔ جو شخص اتنا علم نہ حاصل کر سکے اس کے عمل کی صحت کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ وہ اپنے سب سے بڑے عالم (اعلم و افقہ) کے استنباطی احکام دریافت کرے، پڑھے یا پوچھے اور اس کے مطابق عمل کرے؛ یہ شخص مقلد ہے۔

شیعی کتب حدیث و کلام و فلسفۃ النہیات میں علم بطور کلی سب سے پہلے جہاں زیر بحث آتا ہے وہ ہے 'ذات باری کا علم'۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن مجید اور احادیث میں مختلف صفات کے ذریعے اللہ کی حمد کی گئی ہے۔ یہ صفات مصدری

تنبیہ الخواطر، ص ۲۲۷)، یعنی تمہیں بتاؤں کہ صحیح معنی میں فقیہ کون ہے؟ جو لوگوں کو رحمت الہی سے مایوس نہ کرے، عذاب الہی سے بے خوف نہ بنائے، اللہ کی نافرمانی میں ڈھیل نہ دے، غیر قرآن سے شوق کی بنا پر قرآن سے بے تعلق نہ ہو۔ دیکھو! اس علم میں کوئی خوبی نہیں جس میں تعقل (سمجھنے کی کوشش) نہ ہو۔ دیکھو! اس پڑھنے میں کوئی خوبی نہیں جس میں تدبر نہ ہو۔ دیکھو! اس عبادت میں کوئی عمدگی نہیں جس میں تفکر نہ ہو۔ ان اوصاف کے عالم در حقیقت فکر کا جہاد اور نفس کی قربانی دینے والے لوگ ہیں۔

حدیث ہے : "اذا کان یوم القیمہ جمع اللہ عز و جل فی صعد واحد و وضعت الموازین فتوزن دماء الشہداء مع مداد العلماء فیرجع مداد العلماء علی دماء الشہداء (الصدق والامالی، ص ۹۸)، یعنی قیامت کے دن اللہ سب کو میدان حشر میں جمع فرمائے گا اور میزان رکھی جائے گی۔ اس وقت شہیدوں کے خون سے عالموں کی روشنائی زیادہ وزنی نکلے گی۔ علم کے ذخیرے اور عالموں کی تحریریں محفوظ رکھنے کے لیے عبید بن زرراء سے امام جعفر صادقؑ نے فرمایا : "احتفظوا بکتبکم، فانکم سوف تحتاجون الیہا"، یعنی اپنی کتابوں کی حفاظت کرو تمہیں ان کی ضرورت ہوگی (الکافی، ۱ : ۳۰)۔

مفضل عمر نے امام جعفر صادقؑ سے روایت کی ہے : "اكتب و بث علمک فی اخوانک فان مت فورث کتبک بنیک فانہ یاتی علی الناس زمان ما یأمنون فیہ الا بکتبہم" (کشف المحجۃ، ص ۳۵)، یعنی لکھا کرو اور اپنا علم اپنے بھائیوں میں بھیلادو۔ مرو تو اپنی اولاد کے لیے کتابیں ورثے میں چھوڑو۔ لوگوں پر وہ وقت بھی آنے والا ہے جب وہ کتابوں کے سوا کسی چیز سے مانوس نہ ہوں گے۔

فضیلت علم کے بارے میں متعدد احادیث اور

امام بھی وہی علوم سے آراستہ ہوتا ہے؛ وہ کسی سے تعلیم حاصل نہیں کرتے۔ علوم قرآن و سنت اور مسائل مبدأ و معاد، غرض تمام اسرار و حقائق کا علم امام کی خصوصیت ہے (آیات مذکورہ، شمارہ ۵، ۶، ۷، ۸)۔ اس موضوع پر ابونصر فارابی نے تحصیل السعادة (حیدرآباد دکن ۱۳۴۵ء، ص ۳۳) میں فلسفیانہ، محمد آصف المحسنی نے صراط الحق (۳: ۳۴۵) میں متکلمانہ اور کلینی نے الکافی (کتاب الحجۃ) میں محدثانہ طور پر بحث کی ہے۔

قرآن مجید میں انسانی ضرورتوں میں کام آنے والے تمام علوم کو جمع کیا گیا ہے، حکمت خداوندی نے اس مقدس کتاب میں علم کا ایسا جامع بیان فرمایا ہے کہ محدثین و مفسرین اپنی اپنی بساط بھر اس سے مستفید ہوتے رہے اور ان نکتوں کی تشریح کرتے رہے۔ اہل فکر و نظر نے علوم قرآن پر تفسیری اشاروں کے علاوہ مستقل کتابوں کا ایک دفتر لکھا ہے، مثلاً الطبرسی: جمع الجوامع اور مجمع البیان؛ الطوسی؛ البیان؛ ابو الفتح الرازی؛ التفسیر؛ الشیخ جواد البلاغی؛ آلاء الرحمن؛ السید محمد ہارون؛ علوم القرآن؛ محمد حسین الطباطبائی؛ المیزان؛ سید علی حائری؛ لوامع التنزیل؛ شیخ جواد مغنیہ؛ الکشف وغیرہ۔

علم کا دوسرا سرچشمہ حدیث ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: ”وَأُوتِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ“، یعنی آپ کے ارشادات جامعیت کے اعتبار سے علوم کے متن ہیں۔ علما نے حدیثوں کو موضوعات کے لحاظ سے مرتب کیا، اسے فلسفہ و سائنس جیسے فکری و نظری و عملی زاویوں سے دیکھا اور ان سے علمی اشارے یا تشریحات حاصل کیں۔ اس سلسلے میں تاریخ، عقائد، فقہ، اخلاق، ادب و نظام حکومت پر مدتوں سے کام ہو رہا ہے اور پورا اسلامی نظام معاشرت و حکومت و معیشت

استعمال کی حالت میں ”صفات اللہ“ ہیں، مثلاً قدرت، رحمت، علم وغیرہ؛ فاعلیٰ حالت میں اس کے مشتقات ”اسماء اللہ“ کہلاتے ہیں، جیسے قادر، رحیم، عالم۔ اب علم خدا کی صفت ہے اور یہ صفت خارج از ذات یا زائد از ذات نہیں، بلکہ عین ذات ہے۔ ”علم“ حقیقی معنی میں عین وجود و قدرت ہے، اور خدا عالم ہے تمام انبیا کا (دیکھئے آیات مذکورۃ الصدر)۔ اس بارے میں شیعہ متکلمین و فلاسفہ نے نہایت عالمانہ مباحث قلم بند کیے ہیں (دیکھئے علامہ حلی: شرح باب الحادی عشر، ص ۱۱: ”انہ تعالیٰ عالم، لاندہ فعل الافعال المحکمة المتقنة و کل من فعل ذلک فیہ غائم بالضرورة“؛ مثلاً صدرا: شواہد الربوبیۃ، ص ۳۷: ”ان علمہ تعالیٰ بوجود الاشیاء ہو عین وجودہا“؛ ان کے علاوہ لاهیجی: گوہر مراد، ص ۹۹، ”مقالہ دوم در علم واجب الوجود“؛ غفران مآب: عماد الاسلام، کتاب التوحید، ص ۸۸: ”انہ تعالیٰ عالم، و عذا متفق علیہ بین جمهور العقلاء“؛ محمد آصف: صراط الحق، ۱: ۱۷۴؛ جواد تارا: خدا شناسی، ص ۳۳؛ نیز ”آیا علم خدا معلومات سے متعلق ہے؟“ کے لیے دیکھئے غلام حسین: شمس الہدایہ میں مکمل بحث اور دیگر کتب کلام، مثلاً شرح تجرید، حق الیقین وغیرہ۔

علم خدا کی طرح رسول کا علم بھی سیحوت عنہ ہے۔ شیعہ عقیدہ یہ ہے کہ انبیا و مرسلین دنیا میں کسی سے نہیں پڑھتے بلکہ ان کا علم وہی ہوتا ہے اور خدا انہیں عالم پیدا کرتا ہے۔ وہ جہل (بے علمی) سے بری ہوتے ہیں اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خاص طور سے حامل علم کُل تھے؛ ان سے بڑا عالم مخلوقات میں کوئی نہ تھا (آیات مذکورہ؛ کتب مذکورۃ بالا، بحث نبوت و رسالت)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد امام کا درجہ ہے اور

اسی بنیاد پر قائم ہے۔ جدید سائنسی علوم کی دریافت کا مطالعہ بھی جاری ہے۔ سید رضا پاک نہاد کی کتاب اولین دانشگاه و آخرین پیامبر (مطبوعہ تہران) اس موضوع پر ایک عمدہ تصنیف ہے۔

- مآخذ: (۱) الکلینی: الکافی، تہران ۱۳۷۴ھ؛ (۲) مسلم: الصحيح، قاہرہ؛ (۳) ابن شعبہ الحرائی: تحف العقول عن آل الرسول، تہران ۱۳۷۶ھ؛ (۴) البرقی: المعائن، تہران ۱۳۷۰ھ؛ (۵) ابن بابویہ القمی: معانی الاخبار، تہران ۱۳۷۹ھ؛ (۶) وہی مصنف: علل الشرائع، نجف ۱۳۸۳ھ؛ (۷) وہی مصنف: ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، بغداد ۱۹۶۲ء؛ (۸) وہی مصنف: الخصال، تہران ۱۳۷۴ھ؛ (۹) وہی مصنف: الامالی، مخطوطہ ۵۹۷۰ھ؛ (۱۰) ابن الندیم: الفہرست، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۱۱) سلیم بن قیس الہلالی: کتاب السیف، مطبوعہ نجف؛ (۱۲) الشیخ المفید محمد بن نعمان: الارشاد، تہران ۱۳۷۷ھ؛ (۱۳) الطوسی: رجال الطوسی، نجف ۱۳۸۱ھ؛ (۱۴) الطبرسی: الاحتجاج، نجف ۱۳۵۰ھ؛ (۱۵) ابن ابی العدید: شرح نہج البلاغہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۱۶) السید محسن الامین العاملی: اعیان الشیعہ، جز ۴، قسم دوم (بیروت ۱۹۵۱ء و جز ۴، قسم ۲، بیروت ۱۹۶۰ء)؛ (۱۷) عبدالرضا: بلاغۃ الامام الحسن، کربلا ۱۳۸۸ھ؛ (۱۸) محمد باقر: بلاغۃ الامام الحسن، مع ترجمہ، مطبوعہ کھجوا (ہند)؛ (۱۹) جعفر عباس: بلاغۃ الامام علی بن الحسن، نجف ۱۳۸۳ھ؛ (۲۰) عبدالرسول الواعظی: اشعۃ من بلاغۃ الامام الصادق، نجف ۱۳۸۳ھ؛ (۲۱) مختلف افاضل: اشعۃ من حیاۃ الصادق، نجف ۱۹۴۹ء؛ (۲۲) شیخ عباس قمی: سفینۃ البحار، نجف ۱۳۵۵ھ؛ (۲۳) وہی مصنف: منتهی الآمال، تہران ۱۳۷۹ھ؛ (۲۴) باقر الشریف القرشی: حیات الامام موسیٰ بن جعفر، نجف ۱۳۸۰ھ؛ (۲۵) اسد حیدر، مترجمہ حیدر جواد: الامام الصادق والمذاهب الاربعہ، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۲۶) مرتضیٰ حسنین فاضل: رسول و اہل بیت رسول؛ ج ۳، کراچی ۱۹۶۶ء؛ (۲۷) وہی

- مصنف: تاریخ تدوین حدیث، راولپنڈی ۱۹۵۷ء؛ (۲۸) اکرام رضا: صحیفۃ الرضا، ترجمہ بلا متن، لکھنؤ ۱۳۲۰ھ؛ (۲۹) سید شریف حسین: صحیفۃ رضویہ جواہر بہیہ، لاہور ۱۳۲۱ھ؛ (۳۰) عبدالخالق کھمبائی (اسی خط کا دوسرا ترجمہ) حامل المتن، کھجوا ۱۳۲۹ھ؛ (۳۱) علی بن یونس العاملی: الصراط المستقیم، نجف ۱۳۸۸ھ؛ (۳۲) محمد آصف المحسنی: صراط الحق، نجف ۱۳۸۵ھ؛ (۳۳) ابن شہر آشوب: کتاب المناقب، بمبئی ۱۳۱۳ھ؛ (۳۴) ابو نصر الفارابی: تحصیل السعادت، حیدر آباد (دکن) ۱۳۴۵ھ؛ (۳۵) علی بن احمد الشہید الثانی: منیۃ المرید فی آداب المفید والمستفید، مترجمہ خادم حسین نجفی، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۳۶) ابن طاووس: کشف المحجۃ لثمرۃ المسجۃ، نجف ۱۹۵۰ء؛ (۳۷) ملا صدرا: شواہد الربوبیہ، مطبوعہ ایران؛ (۳۸) عبدالرزاق لاہجی: گوہر مراد، بمبئی ۱۳۰۱ھ؛ (۳۹) جمال الدین حسن بن الشہید الثانی: معالم الدین فی الاصول (معالم الاصول)، ایران ۱۳۰۰ھ؛ (۴۰) سید حسن الصدر: تأسیس الشیعہ لعلوم الاسلام، بغداد ۱۹۵۱ء؛ (۴۱) جواد تارا: خدا شناسی علمی یا رشد حکمت در اسلام، تہران؛ (۴۲) محمد ہارون زنگی پوری: توحید الائمہ (شرح توحید مفضل)، دہلی ۱۳۲۵ھ؛ (۴۳) حلی و مقداد: النافع لیوم الحشر فی شرح باب حادی عشر، لکھنؤ ۱۹۱۶ء؛ (۴۴) محمد حسین الادیب: الایمان والعلم الحدیث، بار چہارم، نجف، ۱۹۶۷ء؛ (۴۵) غلام حسین: شمس الہدایۃ (رد علی من ضلّ بقوله ان علمہ تعالیٰ لا یتعلق بالمعدومات)، حیدر آباد (دکن) ۱۳۱۱ھ؛ (۴۶) بہاء الدین بن محمد السرمیدی: تنبیہ الغافلین، بمبئی ۱۳۱۹ھ؛ (۴۷) دلدار علی غفران مآب: عماد الاسلام، لکھنؤ ۱۳۱۸ھ؛ (۴۸) عبداللہ نعمہ: تاریخ فلاسفۃ الشیعہ، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۴۹) علی نقی: اسلام کا نظام زندگی، لاہور ۱۹۵۸ء؛ (۵۰) سید احمد علامہ ہندی:

ہے، جو ایک داخلی ذریعہ ہے۔ بایں ہمہ صوفیہ علم کے دوسرے سرچشموں کا انکار نہیں کرتے، مثلاً حضرت نظام الدین اولیاءؒ کے نزدیک علم تین طرح سے حاصل ہوتا ہے: (۱) بطور حس، (۲) بطور عقل اور (۳) بطور قدس۔ درحقیقت یہ تیسری قسم ہی معرفت کہلاتی ہے۔ اس کے کئی نام اور کئی صورتیں اور بھی ہیں: کشف، ارتقا، تجلی، الہام، اور وحی۔ ان کی تشریحات جدا جدا ہیں، البتہ یہ مسلم ہے کہ یہ وجدانی داخلی عمل ہے (اس کی تفصیل کے لیے رک بہ معرفت)۔ یہاں چند صاحب تصنیف اکابر صوفیہ کے خیالات کا خلاصہ پیش کیا جا رہا ہے۔

القشیری کے رسالۃ فی التصوف میں علم اور معرفت دونوں کا ذکر آیا ہے اور ان کے تقابلی درجے کا بھی تذکرہ ہے۔ ان کے بعد الہجویری (صاحب کشف المحجوب) آتے ہیں، جن کا سلسلہ جنید بغدادیؒ تک پہنچتا ہے اور انہوں نے رسالہ القشیری سے بھی استفادہ کیا ہے۔ وہ ایک طرف ظاہر (متابعت شریعت) پر زور دیتے ہیں تو دوسری طرف حسین بن منصور الحلاج کی بھی تردید نہیں کرتے، تاہم ان کی کتاب کشف المحجوب متوسط طریقے کی کتاب ہے۔ اس میں انہوں نے علم کے بارے میں جو بحث کی ہے اسے ایک حد تک ابن العربی اور اشراقیین سے ہٹ کر) معتدل صوفیہ کا نمائندہ تصور کیا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر انہیں ابو نصر سراج کے مسلک کے قریب سمجھا جاسکتا ہے۔

الہجویری کے نزدیک علم دو ہیں: (۱) علم خداوند تعالیٰ اور (۲) علم خلق (مخلوق)۔ علم خداوندی لا انتہا ہے: واللہ بکلّ شیء علیہم (۴۹ [الحجرت]: ۱۶)، یعنی خدا تعالیٰ کا علم موجودات و معلومات ہر شے کو محیط ہے۔ اس کے مقابلے میں علم انسانی محدود ہے: وما اوتینکم

علم اور اسلام، لکھنؤ، ۱۹۳۸ء: (۵۱) اصغر عباس: شاہ کار فطرت، اسرار انسانیت، کراچی: (۵۲) سید صالح الشہرستانی: قم و جامعہا العلمیہ، درمجلۃ العراق، بیروت رمضان ۱۳۸۸ھ: (۵۳) عصام: نصیحة الکرام و نصیحة اللئام، مخطوطہ ۵۱۲۶۱: (۵۴) علی دوانی، ہزارہ شیخ طوسی، تہران ۱۳۹۳ھ: (۵۵) محمد مہدی الآصفی: مقدسہ شرح اللمعة الدمشقیہ، نجف ۱۳۸۶ھ: (۵۶) محمد ہاشم خراسانی: منتخب التواریخ، تہران ۱۳۷۸ھ۔ (مرتضیٰ حسین غاضل)

علم کے بارے میں صوفیہ کے خیالات: صوفیہ کے مختلف خانوادے یا سلسلے ہیں۔ اکثر بڑے بڑے صوفی صاحب تصنیف بھی ہوئے ہیں، جن میں القشیری (صاحب الرسالہ)، ابو نصر سراج (صاحب کتاب اللمع)، ابوطالب المکی (صاحب قوت القلوب)، ابن العربی (صاحب فتوحات و فصوص الحکم) اور الہجویری (صاحب کشف المحجوب) کے علاوہ السہروردی المقبول اور دوسرے قابل ذکر ہیں۔ السہروردی کی کتابیں بنیادی سمجھی جاتی ہیں۔ بہر حال سب نے علم الہی اور علم انسانی کے بارے میں اپنے اپنے انداز میں کچھ مشترک اور کچھ مختلف خیالات کا اظہار کیا ہے۔ بعض صوفیہ شریعت کے قریب ہو کر گزرتے ہیں۔ بعض متکلمین کی اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں اور بعض حکماء اشراق (اشراقیوں) کی۔ بعض نے شطحیہ انداز میں گفتگو کی ہے اور بعض نے رمزیہ عبارتوں میں۔ یہ یاد رہے کہ صوفیہ کی مقبول عام اصطلاح معرفت ہے، تاہم ان کی کتابوں میں علم کی اصطلاح بھی آتی ہے۔ معرفت کا مطلب (اصولی طور پر) خدا تعالیٰ کو پہچاننا ہے۔ اس کے دوسرے معنی حقیقت کی دریافت یا کائنات اور انسان اور دوسری اشیا کی باطنی حقیقت کا ادراک ہے۔ معرفت وہ علم ہے جس کا حقیقی منبع وجدان یا الہام

بَيْنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (۱۷) [بنی اسرائیل : ۸۵]،
یعنی تم لوگوں کو (بہت ہی) کم علم دیا
گیا ہے۔

علم کی حد احاطہ المعلوم اور تبیین المعلوم
ہے۔ علم ایک صفت ہے جس سے ذی حیات (حی)
عالم بن جاتا ہے : العلم صفة يصير الحي بها
عالم۔ اس میں لفظ حی قابل توجہ ہے اس لیے کہ
'حی' میں انسان کے علاوہ دوسرے جاندار بھی شامل
ہیں۔ خداوند تعالیٰ کا علم اس کی حکمتوں اور اس کی
صفتوں سے ہویدا ہے اور محیط ہے۔ علم بندہ
(انسان)، جو امور خداوند تعالیٰ اور اس کی معرفت
سے متعلق ہے، دو طرح کا ہے : ایک ظاہر اور دوسرا
باطن۔ دونوں باہم پیوستہ ہیں : "ظاہر حقیقت
بے باطن نفاق" اور "باطن حقیقت بے ظاہر زندہ
الخ۔۔۔۔۔ علم حقیقت کے تین ارکان
ہیں : (۱) علم بذات خداوند تعالیٰ، (۲) علم بصفات و
احکام اور (۳) علم بافعال و حکمت۔ علم شریعت کے
تین ارکان ہیں : (۱) کتاب اللہ، (۲) سنت رسول اللہ
اور (۳) اجماع امت۔ یہ دونوں سلسلے ایک دوسرے
کی تکمیل کرتے ہیں۔

ذات اور صفات خداوندی کا اثبات مظاہر
کائنات سے ہوتا ہے، چنانچہ ان آیات سے ظاہر ہے :
أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ (۲۵)
[الفرقان : ۴۵]، یعنی کیا تم نے اپنے پروردگار کی
قدرت کو نہیں دیکھا کہ وہ سائے کو کس طرح
دراز کر (کے پھیلا) دیتا ہے : أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى
الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (۸۸) [الغاشية : ۱۷]،
یعنی یہ لوگ اونٹوں کی طرف نہیں دیکھتے کہ کیسے
(عجیب) پیدا کیے گئے ہیں۔ اس طرح خالق (فاعل)
اپنی صفات سے پہچانا جاتا ہے۔ الہجویریؒ نے علم
کی دو شکلیں بیان کی ہیں : (۱) 'علم من اللہ'
علم شریعت ہے اور (۲) 'علم مع اللہ' مقامات

طریق حق و بیان درجات اولیا اور یہ دونوں
لازم و ملزوم ہیں۔

علم کی تعریف میں الہجویریؒ نے ابو علی ثقفی
کا قول نقل کیا ہے : العلم حيوة القلب من الجهل و
نور العين من الظلمة۔ پھر فرمایا : العلم حجاب الاكبر :
یہ ان لوگوں کے بارے میں ہے جو صرف رسمی علوم
کو کافی سمجھتے ہیں اور معرفت سے دور رہتے ہیں۔

الہجویریؒ نے علم اور عمل کو لازم و ملزوم
قرار دیا ہے اور ایسے علوم کو بے منفعت کہا ہے جو
علم والے کو عمل سے دور رکھیں : وَ يَتَعَلَّمُونَ
مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ (۲) [البقرة : ۱۰۲]،

یعنی کچھ ایسے (منتر) سیکھتے جو ان کو
نقصان ہی پہنچاتے اور فائدہ کچھ نہ دیتے یا
آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے فرمایا :
اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ
(مسلم : الصحيح، کتاب الذکر)، یعنی اے اللہ! میں

ایسے علم سے تیری پناہ مانگتا ہوں جو نفع نہ دے۔
الہجویریؒ نے یہ حدیث لکھی ہے کہ طلب علم
ہر مسلمان پر فرض ہے : طَلِبَ الْعِلْمُ فَرِيضَةٌ
عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ (ابن ماجہ، المقدمة، باب ۱۷)

اور علما کے بارے میں یہ آیت لکھی ہے : إِنَّمَا يَخْشَى
اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (۲۵) [فاطر : ۲۸]، یعنی
خدا سے تو اس کے بندوں میں سے وہی ڈرتے ہیں
جو صاحب علم ہیں۔ الہجویریؒ فرماتے ہیں کہ

انسانی عمر کوتاہ ہے؛ پس ایسے ہی علوم سیکھے
جائیں جو ضروری ہوں، یعنی جو معرفت خداوند تعالیٰ
پیدا کریں اور مخلوق خدا کے کام آئیں۔ اسی طرح
انہوں نے معرفت اور عرفان کے بارے میں حکیمانہ
گفتگو کی ہے۔

ابن العربی : فصوص الحکم اور فتوحات
مکیہ کے مصنف ابن العربی کے خیالات علم کے بارے

صدرالدین قونوی، قطب الدین شیرازی، شبستری، اور جامی وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔ اس سلسلے میں حضرت سید احمدؒ سرہندی (مجدد الف ثانیؒ) کا تذکرہ بے محل نہ ہوگا جنہوں نے ابن العربی کی حکمت کی پرزور تردید کی (برہان احمد فاروقی: *Mujaddid's Conception of Tawhid*؛ (۲) ایم۔ ایم شریف: *History of Muslim Philosophy*، مقالہ مجدد صاحبؒ پر)۔

شہاب الدین السہروردی (الشیخ السقوتی): السہروردی کی حکمت الاشراق پر بحث کا یہ موقع نہیں، لیکن اشارۃً یہ کہا جا سکتا ہے کہ اشراقیت کے محققین کے نزدیک ان کا مسلک (عام خیال کے برعکس) برہان اور عقلی استدلال کا مخالف نہیں بلکہ فی الحقیقت یہ نور باطن (اشراق) پر زیادہ زور دیتا ہے۔ السہروردی نے اپنی کتابوں میں اکتساب علم کے چار مراتب شمار کیے ہیں: (۱) رسمی طلب علم والے، یعنی علمائے ظاہر؛ (۲) رسمی علم کے ساتھ عقلی استدلال والے، مثلاً الفارابی اور ابن سینا؛ (۳) استدلال عقلی سے بے نیاز (عقل الہامی اور اشراق باطن حاصل کر لینے والے)، مثلاً الحلّاج، بسطامی، تّستری وغیرہ؛ (۴) جو استدلال عقلی میں بھی کامل ہیں اور انہوں نے اشراق کو بھی تسلیم کیا ہے (یہ حکمائے متالہین ہیں؛ ان میں السہروردی نے اپنے علاوہ فیثاغورث اور افلاطون کا بھی ذکر کیا ہے)۔ السہروردی کے نزدیک علما (حکما) کے بعد قطب اور امام کا درجہ آتا ہے۔ صحیح یہ ہے کہ اشراقیت، علم کی ایک نئی داخلی تعبیر کرتے ہوئے، مشائخ کی تردید کرتی ہے اور اپنے جملہ نظام کو 'نور الانوار' کی علامت کے گرد مستحکم کرتی ہے۔ اس میں ملائکہ اور ارواح کے حوالے بھی آتے ہیں، جو عقل اعلیٰ کے نمائندے ہیں اور یہی علم کا منبع

میں ان رموز اور علامتوں کے حوالے سے بیان کیے جا سکتے ہیں جو ان کی خصوصیت اور ان کی ایجاد ہیں؛ لیکن ان کی بنیاد تصوف پر ہے۔ جسے انہوں نے اپنے کمال اُسے علامتی ہونے کے باوجود قابل قبول بلکہ مقبول بنا کر پیش کیا ہے۔ ابن العربی کا سب سے بڑا صوفیانہ (عارفانہ) عقیدہ وحدت الوجود ہے اور اس کا علمی طریق کار (method) تاویل ہے۔ ابن العربی کا خیال ہے کہ دنیا میں جو کچھ نظر آتا ہے حقیقت میں وہ نہیں جو ظاہر میں نظر آتا ہے، بلکہ وہ ہے جو اس ظاہر کے باطن میں ہے۔ تاویل کے معنی ظاہر سے باطن کی طرف انتقالِ ذہن ہے۔ ابن العربی قرآن مجید کی تشریح و تفسیر میں اسی طریق کار سے کام لیتے ہیں اور لفظ آیات ہی سے یہ معنی نکالتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن مجید کے الفاظ آیات (= علامات) ہیں اور اصل حقیقت بذریعہ تاویل حاصل ہو سکتی ہے۔ کائنات، ابن العربی کے نزدیک، اسماء الحسنیٰ کا انعکاس ہے۔

ظاہر ہے کہ اس خصوصی تفہیم کی روشنی میں ابن العربی کا نظریہ باطنی مفہوم پر مشتمل ہے، جس کے لیے وہ کبھی فلسفیانہ اور کبھی رمزی زبان استعمال کرتے ہیں۔ علم کا تصور ان کے یہاں عقلی نہیں بلکہ جذباتی اور نفسیاتی ہے۔ ان کے نزدیک علم درحقیقت باطن کے انعکاس کا وجدان ہے، اگرچہ اس کی تحصیل کے لیے ظاہری اور رسمی زبان کا استعمال ناگزیر ہے۔ اس لحاظ سے علم کا مسئلہ محض زبان کا مسئلہ بن جاتا ہے کیونکہ علم حقیقی (معرفت) اپنی ماہیت حقیقی میں باطن کے شعور کا نام ہے۔ جس کے لیے کوئی زبان مکتفی نہیں، البتہ اشارے اور رموز کچھ تصور دلا سکتے ہیں۔

ابن العربی کی یہ رمزیہ حکمت آگے چل کر خاصی مقبول ہوئی۔ اس سے اثر پذیر حضرات میں

اول سمجھے جاتے ہیں (دیکھیے ایم ایم شریف: *History of Muslim Philosophy*: حسین نصر: *The Three Sages*).

جلال الدین رومیؒ: ان کے علمی تصورات بظاہر صوفیانہ ہیں، لیکن کئی مقامات پر حکمت اور کلام کا حصہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل مآخذ بھی دیکھیے: (۱) ایم ایم شریف: *History of Muslim Philosophy*: (۲) شبلی: سوانح مولانا روم: (۳) محمد اقبال: *The Development of Metaphysics in Persia*: لنڈن ۱۹۰۸ء: (۴) الجیلی: *الانسان الكامل*: (۵) محمود شبستری: *گلشن راز*: (۶) فرید الدین عطار: *تذکرہ اور (۷) مثنویات*: (۸) جامی: *لوائح اور (۹) نفحات الانس*: نیز رک بہ جلال الدین رومی.

آخری دور:

شاہ ولی اللہ دہلویؒ: شاہ صاحبؒ کے جملہ افکار امتزاجی نوعیت کے ہیں۔ ان کے یہاں شریعت اصل ہے، لیکن طریقت کے راسخ تصورات اور عقیدے بھی برحق ہیں اور نقطہ نظر میں کلیت، یعنی دینی، صوفیانہ، تمدنی اور عمرانی اور عقلی تصورات کا تعمیری امتزاج، ہے۔

علم اور تعلیم کے سلسلے میں بھی ان کا طریق کار یہی ہے۔ ان کے جو خیالات ارتقاقات سے وابستہ ہیں وہ علم و تعلیم، تمدنیات اور معاشیات ہی کی ایک اطلاقی صورت ہے۔ قدرتی طور سے اسرار دین کی تحقیق ان کی کتابوں کا جزو اعظم ہے اور اس زاویہ نظر سے انہوں نے علم کی تین قسمیں بتائی ہیں: (۱) محکمت (قرآن مجید کی محکم آیات): (۲) سنت قائمہ: (۳) فریضہ عادلہ (نظام فصل خصوصیات)۔ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ایک حدیث نقل کی ہے: *مَنْ يَرِدِ اللَّهَ بِهِ*

خَيْرًا يَفْقَهُهُ فِي الدِّينِ (البخاری، کتاب العلم، باب ۱)، یعنی اللہ تعالیٰ جس کی بھلائی چاہتا ہے اس کو دین کی سمجھ عنایت فرماتا ہے: [إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، یعنی علمائے امت وارثان منصب نبوت ہیں (ابن ماجہ، المقدمة، باب فضل العلماء والحث علی طلب العلم)]۔ تفکر فی الدین بھی ان کے علمی اصولوں کا حصہ ہے۔

شاہ صاحبؒ کا نظریہ علم کلی ہے۔ وہ امور دین اور امور تمدن کے ساتھ امور باطن کو بھی شخصیت انسانی اور اجتماع انسانی کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ اسی لیے ان کا سلسلہ فکر، جو باطن سے تعلق رکھتا ہے، خاص غور کے قابل ہے۔ وہ اسے لطائف انسانی سے تعبیر کرتے ہیں اور ان پر مقامات و احوال کو وابستہ کرتے ہیں۔

وہ لکھتے ہیں کہ انسان میں تین لطائف ہیں: (۱) عقل: (۲) قلب اور (۳) نفس۔ ان کا وجود نقل، عقل اور تجربے سے ثابت ہے (حجۃ اللہ البالغہ، حصہ دوم)۔ اس ضمن میں وہ ایک حدیث بیان کرتے ہیں کہ آدمی کا دین اس کی عقل ہے اور جس کی عقل نہیں وہ دین سے بے بہرہ ہے۔ ان کے نزدیک عقل اس چیز کا نام ہے جس سے ان حقائق و معارف کا ادراک ہوتا ہے جن کے ادراک سے حواس خمسہ قاصر رہتے ہیں: قلب اس چیز کو کہتے ہیں جو جذبات کا مرکز ہے اور عزیمت و ارادہ و اختیار اسی سے صادر ہوتے ہیں اور نفس اس چیز کا نام ہے جس میں خواہشات (لذت وغیرہ) پیدا ہوتی ہیں۔ حواس، عقل کے ادراک کے لیے مواد بہم پہنچاتے ہیں۔ نظریات کا تمام تر انحصار بدیہیات پر ہے اور بدیہیات کا وجود محسوسات پر موقوف ہے۔ یہ قلب اور عقل کے لیے ضروری ہیں۔ ان تشریحات سے شاہ صاحبؒ کے عقلی منبع علم اور اس کے مادی لوازم کی ضرورت کا صاف صاف پتا چلتا

اس سے صبر اور استقامت پیدا ہوتی ہے اور توکل و شکر کی لذت ملتی ہے۔

عقل برتر کے احوال میں ایک بڑا مقام تجلی ہے۔ بقول سہل تستری تجلی کی تین قسمیں ہیں: (۱) تجلی ذات یا مکشفہ؛ (۲) تجلی صفات ذات؛ (۳) تجلی حکم ذات یا عالم آخرت۔

فراست صادقہ اور رؤیائے صالحہ بھی احوال میں شامل ہیں اور یہ بھی برتر عقل کے مظاہر ہیں۔ اس تفصیل سے شاہ صاحبؒ نے علم کے جملہ مدارج کا اثبات کر دیا ہے، جو مادیات کے مشاہدہ و تجربہ سے لے کر حواس کے توسط سے عقل کے انکشافات تک اور ان سے بڑھ کر روح (یا سر یا برتر عقل) کے اعلیٰ مدارج (تجلی) کی معرفت پر محیط ہے۔ اس میں جو امتزاجیت اور کلیت ہے وہ واضح ہے (انہیں مباحث پر سطعات اور ہمعات میں زیادہ تفصیل سے لکھا ہے)۔ ان کے تصور علم میں تجربی، عقلی، منفعتی، تمدنی، اور فوق العقل کی تجلیات علمی سبھی شامل ہیں اور ان کے بعض بیانات کانٹ Kant کی ”تنقید عقل محض“ سے گہری مماثلت رکھتے ہیں۔

شاہ اسماعیل شہیدؒ: خانوادہ ولی اللہی کے چشم و چراغ شاہ اسماعیل شہیدؒ مجاہد تھے، مگر بطور مصنف ان کی علمی تصانیف بھی خاص امتیاز رکھتی ہیں۔ اپنے نامور دادا کے مانند انہوں نے بھی علم کے روحانی اور عقلی سرچشموں اور ان سے متعلق لازمی سوالات کے جواب دینے کے لیے عبقات کے نام سے ایک فکر انگیز کتاب لکھی۔ دیگر کئی مسائل کے علاوہ موجودہ مقالے کے نقطہ نظر سے ہماری بحث ان امور سے متعلق ہے: (۱) علم کیا ہے؟ (۲) خدا کن معنوں میں واسع علیم اور علیم حکیم ہے؟ (۳) انسانی علم کے سرچشمے کیا ہیں؟ (۴) خدا کی معرفت کے کیا

ہے۔ وہ ان لطائف ثلاثہ کے ساتھ روح اور سر کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک قلب کے دو رخ ہیں: ایک جسم کی طرف، دوسرا عالم تجرد کی طرف۔ اسی طرح عقل کے دو رخ ہیں: ایک عالم مادی کی طرف، دوسرا عالم فوقانی کی طرف۔ اس دوسرے رخ کا نام روح اور سر ہے۔ روح کا وصف انس اور انجذاب ہے اور عقل کا وصف ان امور پر یقین ہے جن کا مآخذ علوم عادیہ کے قریب ہے، مثلاً ایمان بالغیب اور توحید افعالی؛ لیکن سر، جو عقل کی بالاتر شکل ہے، اس کا وصف ان حقائق کا مشاہدہ ہے جو علوم عادیہ کے درجے سے بالا تر ہیں۔ وہ ”مجرد صرف“ (اللہ تعالیٰ کی ذات) کی گویا نقل اور حکایت ہے، جو زمان و مکان سے اعلیٰ اور بالا ہے۔ اس سلسلے میں شاہ صاحبؒ نے خاص بات یہ فرمائی ہے کہ بے زبان حیوانات میں بھی لطائف ثلاثہ ہوتے ہیں، لیکن ان کی عقل حیوانی ہے، جو بلند تر نہیں ہو سکتی۔

انسانوں میں کامل ترین افراد — انبیا — جملہ لطائف عالیہ کا مجموعہ ہوتے ہیں، جن کا ملائع اعلیٰ سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ اسے علم انبیا کہا گیا ہے۔ علم کا ثمر یقین ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کہتے ہیں: یقین سراسر ایمان ہے۔ یقین میں توحید، اخلاص، توکل اور شکر وغیرہ احوال ہیں۔ شاہ صاحبؒ کی علمی حکمت میں یقین کا بڑا درجہ ہے۔ ان کی رائے میں یقین کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کسی عقیدہ شرعیہ (مثلاً مسئلہ تقدیر، مسئلہ معاد و جزائے اعمال) پر یقین لائے، یہاں تک کہ اس کا ایمان اس کی عقل پر غالب آ جائے اور اس کے قوائے فکریہ اس کے تصور سے بھر جائیں اور اس کے اثرات نفس اور قلب پر اس طرح مترشح ہوں کہ جس بات پر اس کا یقین ہے اس کی حیثیت ایک امر شاہد و محسوس کی ہو جائے۔ یقین خوف اور وہم کا قاطع ہے۔

ہونا اور اس کے فنونِ پنجگانہ، غرض متعدد اہم مسائل پر عالمانہ تبصرے ہیں۔ اس کے بعد علومِ مدونہ کی بحث ہے، جن میں شرعی علوم (فقہ وغیرہ) اور علمِ تصوف مذکور ہیں۔ شاہ شہیدؒ نے علوم کے لیے مخصوص اصطلاحیں استعمال کی ہیں: جس علم کا قوتِ محرکہ سے تعلق ہے وہ فقہ ہے؛ جس کا قوتِ متخیلہ سے تعلق ہے اس کا نام آدابِ التصفیہ المعزلہ ہے (یعنی خیال کی صفائی کے طریقے اور گوشہ گزینی کے آداب اس علم میں بتائے جاتے ہیں)؛ جس علم کا قوتِ واہمہ سے تعلق ہے وہ علمِ الاشغال والمراقبات والنسب ہے؛ قلب سے جس علم کا تعلق ہے اسے علمِ السلوک کہا ہے اور اسی علم میں اخلاق اور انسان کے فطری جذبات و ملکات، نیز احوال و مقامات سے بحث کی جاتی ہے (عبقات، اردو ترجمہ، از مناظر احسن گیلانی، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ص ۳۴۰)۔

عبقات دراصل تشکیل الہیات اسلامیہ کے اس سلسلے کی کڑی ہے جس کی ابتدا مجدد سرہندیؒ نے کی اور یونانیات اور ہندیات سے اسلامی تصوف کو پاک کرتے ہوئے تصوف اور دین کو ایک حقیقت قرار دیا تھا۔ پھر یہ سلسلہ شاہ ولی اللہؒ کے ذریعے آگے بڑھا، جس کی شرح جدید شاہ شہیدؒ نے کی۔ مغربی اثرات کے بعد مسئلے کی نوعیت تبدیل ہو چکی تھی۔ اب سائنس اور دین کا معارضہ درپیش تھا۔ اس معارضے میں علامہ اقبال لاہوری نے الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کی۔ شاہ شہیدؒ کی طرز فکر حکمتِ قدیم کے حوالے سے ہے اور اقبال کا سائنس اور حکمتِ جدید کے حوالے سے، مگر عمومی نہج دونوں کی ایک ہے (مقدمہ عبقات، اردو ترجمہ)۔

مسلمانوں کے قدیم علمی نظریے کی خصوصیات: گزشتہ سطور میں ذکر آچکا ہے کہ مسلمانوں کا تصور علم (اور بعد میں ان کی ساری علمی تحریک)

معنی ہیں؟ (۵) علوم عقلی و نقلی میں تطبیق کی کیا صورت ہے؟ (۶) علوم شرعی و غیر شرعی کی حد کب ہے اور (۷) حکمتِ یونانی سے متاثر تصوف یا حکمت کہاں تک حقیقت سے روشناس کرا سکتی ہے؟

ان کے نزدیک انسانی علم کے سرچشمے ہیں: (۱) محسوسات سے معلومات اخذ کرنا؛ (۲) معلوم سے مجہول کی دریافت؛ (۳) محسوسات سے جو علم حاصل ہو اس کی ترتیب و تشکیل اور تنظیم و ردوین سے نئے انکشافات بذریعہ عقل۔ اس سلسلے میں انہوں نے احساس، تخیل، توہم اور تعقل کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ وہ عقلی صورتیں (بنویسٹ تعقل) اگر محسوسات سے حاصل شدہ ہیں تو بدیہیات ہیں۔ معلوم سے نامعلوم کی طرف ذہن کا بتدریج انتقال نظر کھلاتا ہے: یہ علم نظری ہے۔ اگر یہ علم اچانک حاصل ہو گیا ہے تو علم حدسی ہے۔ عینی علوم، یعنی غیب سے علم پانے کے طریقوں میں وحی، تحدیث، تفہیم، ذوق، معرفت، مشاہدہ، وجدان، تجلیات، کشف، عالم مثال کے ساتھ اتصال و ربط وغیرہ ہیں۔ وحی کے سوا سارے غیبی علوم عموماً کشف والہام کہلاتے ہیں۔ معلوم کی خبر دینے والے علوم کو علومِ نقلیہ کہتے ہیں۔ غرض تعقل، نقل اور کشف، علم انسانی کے یہ تین ذرائع ہیں۔ عقلی ذرائع بھی اگر درست طریق سے مرتب ہوں تو صحیح ہیں، مگر الہام ایک قطعی اور یقینی ذریعہ ہے۔

ایسا علم جس میں معلوم کا ثبوت اور وجہ بھی علم ہی ہو، علمِ نقلی کہلاتا ہے۔ عالم عقلی اور صورتِ علمیہ کا تعلق، لاهوت کے علوم اربعہ، واحد عقلی، حقیقت، تجلیات، انسان کے ارادہ و اختیار کا تعلق علمِ الہی سے، روح کی حقیقت اور نفسِ ناطقہ، نسیم (بخاری جسم) اور نفسِ ناطقہ کا ایک ہونا، نسیم کی تہذیب اور کمال انسانی کا اس پر منحصر

تذکیر بآلاء اللہ، تذکیر بآیات اللہ، اور تذکیر ہایام اللہ (ماضی میں امتوں کی سعادت و شقاوت اور آئندہ کے لیے عبرتیں) بھی علم صحیح کا ایک مقصد ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے ان کی طرف بار بار توجہ دلائی ہے۔

قرآن مجید نے جہاں تدبیر اور تعقل پر زور دیا ہے وہاں ایمان اور یقین کو ساری زندگی کی بنیاد قرار دیا ہے: **ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ** **الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ** **وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ** **وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ** (۲ [البقرة] : ۲ تا ۴)، یعنی یہ کتاب (قرآن مجید) اس میں کچھ شک نہیں کہ کلام خدا ہے، خدا سے ڈرنے والوں کی رہنما ہے، جو غیب پر ایمان لاتے اور آداب کے ساتھ نماز پڑھتے اور جو کچھ ہم نے ان کو عطا فرمایا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں اور جو کتاب (اے محمدؐ) تم پر نازل ہوئی اور جو کتابیں تم سے پہلے (پیغمبروں پر) نازل ہوئیں سب پر ایمان لائے اور آخرت کا یقین رکھتے ہیں۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے نزدیک علم شک کے بجائے یقین سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی یقین کی بدولت مسلمان تسخیرِ عالم کے قابل ہوئے۔ یہ صحیح ہے کہ حکما اور معتزلہ کے بعض گروہوں نے شک کے لیے بھی گنجائش نکالی ہے (دیکھیے پیچھے حکما کے ذکر میں)، مگر مسلمانوں کا عام رویہ یقین کے حق میں رہا ہے۔ اس قرآنی تصور کے خلاف جدید دور کے بعض اہل علم نے ریب اور شک کو ازدیادِ علم کا ذریعہ قرار دیا ہے، لیکن درحقیقت یہ تقلیدی رویہ ہے جو کچھ تو قدیم یونانی لادریت اور ارتیائیت کے زیر اثر ہے اور

قرآن مجید کے اثرات کی رہین منت ہے۔ یہ سرا سر غلط بیانی ہے کہ مسلمانوں نے علم یونانیوں یا دوسرے عجمیوں سے سیکھا۔ مسلمانوں کی اصل دینی تحریک قرآن مجید سے ابھری۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، قرآن مجید کی رو سے خدائے تعالیٰ کی ذات واسعِ علیم اور علیمِ حکیم ہے، جس کی کوئی انتہا نہیں۔ انسان کا علم محدود ہے۔ اسے خدا کے متعلق علم حاصل ہو سکتا ہے، مگر محدود۔ انسان خدا کی معرفت اس کی حکمتوں اور اس کی قدرت کے شواہد (آیات) سے حاصل کر سکتا ہے۔ جہاں خدا کی وجدانی جستجو سلوک اور معرفت سے ممکن ہے وہاں خدا کی صفات کا علم مشاہدے سے اور اس کی حکمتوں کا علم تحقیق و تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔

قرآن کی رو سے علم کلیت کا حامل ہے، یعنی انسان کو حواس، مشاہدہ، تخیل، تعقل و تجربہ اور کشف و الہام سب طریقوں کے اجتماع سے علم حاصل ہو سکتا ہے۔ صرف حواس، صرف عقل، صرف تجربہ کافی نہیں۔

علم کا ایک راستہ الہام بھی ہے، جسے وجدان یا تلقی بالغیب بھی کہا جاتا ہے۔ اس کا منبع روح اور وہ برتر قوتیں ہیں جو عالم ارواح سے وابستہ ہیں۔

علم کا ایک ذریعہ رویائے صادقہ بھی ہے۔

قرآن مجید کی رو سے انسانی علم معرفتِ خداوندی کے علاوہ ایک مقصدی سلسلہ عمل بھی ہے۔ علم کے ساتھ اعمال صالحہ لازم و ملزوم ہیں۔ علم کا ایک مقصد خدا کی معرفت اور دوسرا مقصد تزکیۂ نفس ہے۔ ایک اور مقصد اجتماعِ انسانی کی تہذیب ہے، جو عمومی فلاح و خیر کا باعث ہو۔ علم کا ایک اور مقصد مشاہدہ کائنات اور تحقیق و جستجوئے اشیا (علم الاشیا) اور خدا کی حکمتوں کی دریافت ہے۔

تمام عالم پر چھا جائے۔

بے نفع علم اور بے عمل علم حکمت قرآنی کے خلاف ہے، مگر یہ نافعیت مغرب کی Pragmatism (نمائندیت) سے مختلف ہے۔ قرآن مجید کی پیش کردہ نافعیت خود غرضی سے پاک ہے اور اس میں دین و دنیا دونوں کا نفع پایا جاتا ہے۔ ان عظیم اصولوں کے تحت اسلام کی علمی تحریک نے عالمگیر اثرات پیدا کیے اور باوجودیکہ بیرونی حملہ آوروں نے بار بار اس تحریک کو تہ و بالا کیا، مگر قرآن مجید کے گہرے نفوذ کی وجہ سے یہ تحریک ہر بار خود کو از سر نو منظم کرنے میں کامیاب ہو جاتی رہی، یہاں تک کہ حملہ تاتاریکی تباہ کن بلغارنے اگرچہ مسلمانوں میں عقل تجربی اور سائنسی و ریاضیاتی تحریک کو بالکل ختم کر دیا اور ہزاروں سائنس دان اور ان کے معمل برباد ہو گئے (جس کے باعث اسلامی تجربی تحریک جانبر نہ ہو سکی)، تاہم مسلمانوں کی علمی تحریک جدید مغربی غلبے کے آغاز تک شائستگی کردار اور عمومی فلاح و سعادت کا بہت بڑا وسیلہ ثابت ہوئی اور مغرب نے اس سے بہت کچھ سیکھا۔

مسلمانوں کی اس علمی تحریک کی ایک خصوصیت اس کی حرکیت (Dynamism) تھی، جو عقائد و افکار کو زندگی کی حرکت (عمل) کا ذریعہ بناتی رہی۔ ذہن سے خارج کی طرف سفر اس کا خاصہ تھا۔ عقیدے کی خاطر مسلمان دنیا میں پھیل جاتے رہے۔ انہوں نے جمادات، نباتات، حیوانات، جغرافیہ ارضی اور طبعی احوال، یعنی پانیوں، سمندروں، جڑی بوٹیوں، درختوں، پودوں، پرندوں، گھوڑوں، اونٹوں قبیلوں اور نسلوں کی اقسام وغیرہ کا مشاہدہ کیا اور کتابیں لکھیں اور ان کے لیے سفر اختیار کیے۔

اسلامی تحریک علمی کی دوسری خصوصیت عملیت ہے۔ عملیت سے مراد ان مقاصد کا ذوق ہے جو

کچھ جدید مغربی تشکیک، خصوصاً وجودی فلسفیوں کی لابیغیت کی تحقیق کا ثمر ہے۔ مسلمانوں کے نزدیک جو علم یقین سے پیدا نہیں ہوتا وہ انتشار ذہنی پر منتج ہوتا ہے۔

قرآن مجید نے معلومات کے دو حصے قرار دیے ہیں: (۱) محکمت اور یقینی اصولوں میں یقین، مثلاً خدا، رسالت، وحی، یوم الآخرہ، جزا و سزا؛ (۲) متشابہات: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ مِّنْ أَمِّ الْكِتَابِ وَ آخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ (۳ [آل عمران: ۷])، یعنی وہی تو ہے جس نے تم پر کتاب نازل کی: بعض آیتیں محکم ہیں (اور) وہی اصل کتاب ہیں اور بعض متشابہ ہیں۔ محکمت میں خدا، رسول، قیامت اور جزا و سزا پر یقین ثابت اور اس کے احکام واضح ہیں۔ متشابہات میں تعبیر و تاویل کا راستہ کھلا رکھا ہے، مگر یہ بھی یقینیات (محکمت) کے تابع ہیں۔ متشابہات کے نتائج محکمت کی ضد نہیں ہو سکتے، لیکن ان کی تعبیر و تاویل میں منطق سے کام لیا جاتا ہے؛ لیکن یہ مسلم ہے کہ منطق کے سب نتائج یقینی نہیں ہو سکتے، اس لیے متشابہات کا درجہ محکمت کے برابر نہیں ہو سکتا۔ ان میں چھپی ہوئی حقیقتوں کے بارے میں مزید یقین تک پہنچنے کے لیے جستجو ممکن ہے، مگر اسے شک کے بجائے کسی غیر معلوم شے کی جستجو کیوں نہ کہا جائے۔ غرض قرآن مجید نے خدا، رسول، آخرت، قرآن مجید، جزا و سزا اور نیکی میں یقین کو لازمی ٹھہرا کر نوع انسانی کے لیے سکون و اعتماد کی فضا پیدا کی ہے اور نامعلوم کے بارے میں جستجو، تحقیقات اور تجربے کو بھی تسلیم کیا ہے۔

نیاں ہو چکا ہے کہ تسخیر کائنات قرآنی علم کا ایک اہم مقصد ہے تاکہ نیکیاں پھیلیں، انسانوں کی فلاح و سعادت کے سامان مہیا ہوں اور کلمۃ اللہ

تحریک کا بہت بڑا احسان یورپ میں طریق تجزیہ و تجربہ کا آغاز ہے، جس سے سائنسی طریق کار اور عمل کی طرف توجہ ہوئی۔ ابتدا میں یہ عمل عقلی انیسیت (Rational Humanism) کی شکل میں ظاہر ہوا۔ یسکن Bacon کی مشہور کتاب *Advancement of Learning* اسی رجحان کی آئینہ دار ہے۔ بعد میں اہل مغرب نے سائنسی اکتشافات کی طرف قدم بڑھایا۔ عربوں کے علوم و فنون کے اثرات کا عقلی اثر یہ ہوا کہ درایت (مشاہدہ اور عقلی تجربہ) کی رسم پڑی۔ اس کی وجہ سے یورپ نے استقرا سے کام لینا شروع کیا اور سائنس و ریاضی کی طرف توجہ زیادہ ہوئی، اس لیے کہ ان کی بنیاد مشاہدہ و تجربہ پر ہے۔ اسلامی علوم و فنون اور ان کے اسالیب کے زیر اثر یورپ میں نشاۃ الثانیہ کی تحریک ابھری (دیکھیے *The Making of Humanity : Briffault*)۔

اسلامی علوم و فنون نے کچھ تو ہنگری اور بلقانی ریاستوں کے ذریعے اور زیادہ تر اندلس اور صقلیہ کے راستے یورپ میں نفوذ کیا۔ خلافت اندلس میں پوری علمی آزادی حاصل تھی۔ طلیطلہ اور قرطبہ کے مضافات میں بے شمار خانقاہیں تھیں، جو مسافروں کے لیے اقامت گاہوں کا کام دیتی تھیں۔ یورپ کے تمام ممالک سے طالبان علم عربوں کے علمی مراکزوں کا رخ کر رہے تھے اور وہاں آ کر مسلمانوں کی علمی فیاضی سے مستفید ہوتے تھے۔ صقلیہ میں نارمنوں اور فریڈرک دوم اور اس کے جانشینوں نے مختلف علوم و فنون (فلسفہ، سائنس اور طب) کی کتابیں لاطینی میں بکثرت ترجمہ کرائیں۔ یورپ میں اندلس کے اسلامی علوم و فنون کی اشاعت بھی فریڈرک کے واسطے سے اطالیہ اور صقلیہ کی راہ سے ہوئی اور فلسفہ و طب کے علاوہ دیگر علوم کی کتابیں بھی لاطینی زبان میں ترجمہ کی گئیں۔ ان

فرد و اجتماع دونوں کے لیے مفید ہوں۔ مسلمانوں نے بے مقصد اور بے نفع علوم کی حوصلہ افزائی نہیں کی۔ تیسری خصوصیت کُلّیت یا سالمیت ہے، یعنی زندگی کو اس کے اجزا کے حوالے سے نہیں دیکھا بلکہ کل کو مد نظر رکھا (یعنی خارج کے ساتھ باطن، حواس و تخیل کے ساتھ عقل و روح اور دنیا کے ساتھ آخرت)۔ دنیا میں پہلی مرتبہ مسلمانوں ہی نے علم میں عالمی (آفاقی) نقطہ نظر قائم کیا۔ دنیا کی عمومی عالمگیر تاریخیں لکھنے کا رواج مسلمانوں سے شروع ہوا۔ اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب کے تذکرے بھی سب سے پہلے مسلمانوں ہی نے مرتب کیے، کیونکہ قرآن مجید نے خود سب مذاہب کا ذکر کیا ہے۔ اس طرح وہ رجحان جسے آج کل World View کہا جاتا ہے مسلمانوں ہی کا پیدا کردہ ہے۔

ایک اہم قابل ذکر بات یہ ہے کہ مسلمانوں نے علم کو (ذاتی اور عمرانی) نیکی کے حصول کا ذریعہ بنایا۔ ذہانت کے فروغ کے ساتھ ساتھ انسانی ہمدردی اور انسانیت کے جذبے کی تقویت کو مقصود قرار دیا۔ ذوق نیکی کے ساتھ ساتھ زندگی کے نظم اور ادب و شائستگی کی جستجو اور حکمت خداوندی کی دریافت کی بے غرض لگن اس علمی تحریک کے نتائج ہیں۔ اس کے چند اور پہلو بھی ہیں، مگر یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں (دیکھیے روزنتال : *Knowledge Triumphant* : Arnold و *The Legacy of Islam* : Guillaume اوکسفرڈ ۱۹۳۱ء؛ *The Making of Humanity* : Briffault لی ہان؛ تمدن عرب، اردو ترجمہ از سید علی بلگرامی؛ جرجی زیدان : تاریخ التمدن الاسلامی)۔

یورپ کے نشاۃ الثانیہ پر مسلمانوں کی علمی تحریک کے اثرات :

یورپ کی موجودہ تہذیب پر مسلمانوں کی علمی

آسکیں۔ بوعلی سینا کے نزدیک تصورات (intentions) اولیٰ دو قسم کے ہیں : (۱) کسی شے کا ابتدائی تصور، مثلاً درخت اور (۲) کسی شے کا ثانوی یا منطقی تصور، جو مجرد آفاقی تصورات کے تعلق میں قائم کیا جائے۔ ابن سینا کا یہ دعویٰ تھا کہ منطق کا موضوع تصورات ثانوی ہیں، جن سے معلوم سے غیر معلوم تک پہنچا جا سکتا ہے۔ اس دعوے کو البرتوس میگنوس (Albertus Magnus ۱۱۹۳ تا ۱۲۸۰ء) نے اخذ کیا اور اس کے بعد یہ مسیحی متکلمین کی روایت میں شامل ہو گیا۔ البرتوس میگنوس ابن سینا کے علاوہ الفارابی اور ابن رشد کے افکار سے بھی مستفید ہوا۔ اس کے افکار کا مآخذ ابن میمون کے عربی تراجم تھے۔ البرتوس میگنوس کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ارسطو کے فلسفے کو لاطینی ثقافت میں سمو دیا۔

مغرب کے مصنف الفارابی کی تصانیف سے بھی حیرت انگیز طور پر متاثر ہوئے۔ بعض اہم مسائل میں الفارابی اور سینٹ ٹامس ایکویناس (St. Thomas Aquinas ۱۲۱۳ تا ۱۲۹۲ء) میں حیرت انگیز مشابہت پائی جاتی ہے، مثلاً عقل انسانی کی اہمیت، وجود باری تعالیٰ، توحید ذات، عرفان الہی کا امکان، کلام الہی کا ذہن انسانی پر وارد ہونا، اسمائے باری تعالیٰ، معجزات کا دلیل نبوت ہونا اور حشر اجساد۔ سینٹ ٹامس ایکویناس بعض مسائل میں ابن رشد سے متفق ہے۔ ان دونوں کے مقاصد یہ تھے کہ عقل کو اس کا مناسب مقام دیا جائے، فلسفہ قدما سے کام لیا جائے (لیکن اس کے ساتھ ہی ان کے نتائج پر تنقید کی جائے)، تصوف اور اس عقلیت کے درمیان، جو الہامی مذہب کے امکان کو تسلیم نہیں کرتی، ایک درمیانہ راستہ اختیار کیا جائے اور اس کو مدلل طور پر ثابت کیا جائے۔ ان دونوں کے نزدیک فلسفہ اور الہام الہی کے درمیان تصادم

کتابوں کے بیشتر مترجم یہودی علما تھے، جنہوں نے یورپ کے ثقافتی ارتقا میں بھرپور حصہ لیا اور اسلامی ثقافت کو یورپ کے دور دراز اور نیم مہذب علاقوں تک پہنچایا۔ عربی کتابوں کے عبرانی اور لاطینی تراجم یورپ کے لیے سرچشمہ رحمت ثابت ہوئے۔ فرانسیسی اور جرمن راہبوں نے علوم کی درسی کتب یہودی فضلا سے پڑھیں۔ ولیم آف نارمنڈی کے ساتھ بے شمار یہودی فضلا انگلستان آئے، جہاں اوکسفورڈ میں ان کے ہاتھوں پہلا مدرسہ قائم ہوا۔ اسی سکول میں راجر بیکن (Roger Bacon ۱۲۱۳ تا ۱۲۹۳ء) نے عربی زبان اور علوم حکمید حاصل کیے۔ کہا جاتا ہے کہ مغرب میں تجربی علوم کا سہرا راجر بیکن کے سر ہے۔ مسیحی یورپ نے مسلمانوں کے علوم راجر بیکن سے سیکھے، جس نے خود اوکسفورڈ کے علاوہ پیرس میں قیام کر کے مسلمانوں کے علوم سیکھے تھے۔ وہ برملا یہ اعتراف کرتا تھا کہ اس کے معاصرین کے لیے علم صحیح کا واحد ذریعہ صرف عربی زبان اور اس کے علوم ہیں۔ اسے اقرار تھا کہ اس نے ارسطو کا فلسفہ ابن رشد کی تصانیف کے تراجم سے سمجھا ہے (The Making of : Robert Briffault، *Humanity*، لندن ۱۹۱۹ء، ص ۲۰۱ تا ۲۰۲، *Introduction to the History of Science* : George Sarton، ہالٹی مور ۱۹۳۱ء، ۲ : ۹۶۰ تا ۹۶۱ و بمواضع کثیرہ)۔

فلسفہ و علم کلام : مسلمانوں نے مغرب کو فلسفہ یونان سے آشنا کیا اور یونانی حکمت سے یورپی اہل علم کو اس وقت شغف پیدا ہوا جب وہ عربی فکر سے آشنا ہوئے۔ یورپ پر گہرا اور دیرپا اثر بوعلی سینا کی تصانیف کے لاطینی تراجم سے ہوا۔ بوعلی سینا نے جو تصورات مغرب کو دیے ہیں ان میں Intentio (معقولات) بالخصوص قابل ذکر ہے، جس کے معنی ہیں وہ چیزیں جو عقل سے سمجھ میں

ناقابل تصور ہے۔ دونوں وجودِ باری تعالیٰ، ہدایت عالم بوسیۃ باری تعالیٰ، توحید عالم سے توحید باری تعالیٰ کا ثبوت، وغیرہ مسائل میں ایک ہی قسم کے دلائل پیش کرتے ہیں (T. W. Arnold و Alfred The Legacy of Islam : Guillaume، لندن ۱۹۳۱ء، ص ۲۷۷ بعد)۔ سینٹ ٹامس ایکویناس نے اس نظریے کا اظہار کیا ہے کہ ریاست جمہور کے مفاد کے لیے ہے نہ کہ عوام ریاست کے لیے، لیکن یہ خیال بھی اسلامی تصور کا عکس ہے۔ وہ اس فکر کا بھی علمبردار تھا کہ اقتدارِ اعلیٰ کا مالک خدائے تعالیٰ ہے (الْمَلِکُ لِلَّهِ)، جس کے امین جمہور ہیں اور وہ اپنے اختیارات کسی بادشاہ یا حکومت کو تفویض کر دیتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کی طرح سودی کاروبار کا بھی مخالف تھا (Introduction to the : George Sarton History of Science، بالٹی مور ۱۹۳۱ء، ۲/۲ : ۹۱۳، ۹۱۴)۔ ایکویناس کی Summa Theologie مغربی مسیحیت کا مستحکم قلعہ ہے، جس نے نشاۃ الثانیہ کی تحریک میں حیرت انگیز طور پر فکری رہنمائی کی ہے۔ اس پر اسلامی عقائد کا گہرا اثر نظر آتا ہے۔ Summa کا یورپ کی علمی و فکری کتابوں میں وہی درجہ ہے جو اسلام میں الغزالی کی احیاء علوم الدین کا ہے۔ مارٹن لوتھر Martin Luther کی مذہبی تحریک پر بھی اسلامی عقائد کا اثر ہے۔ اس کے علاوہ اخوت، مساوات اور عدل کے تصورات، جو یورپ کے مختلف سیاسی انقلابات میں ابھرے، یونانیوں سے زیادہ مسلمانوں کے اثر کا پتا دیتے ہیں [نیز رک بہ ریاست : علم : اخلاق]۔

علم تاریخ : اس علم کے ساتھ مسلمانوں سے زیادہ کسی نے اعتنا نہیں کیا۔ مسلمانوں سے پہلے تاریخ محض واقعات (بلا سند) پر مبنی تھی، جسے توہم و خرافات اور قصہ و داستان کا مجموعہ سمجھا جاسکتا ہے۔ مسلمان چونکہ امر واقعہ کی صداقت کے

جوبا رہتے تھے، لہذا انہوں نے علمی بنیادوں پر علم تاریخ کی بنیاد قائم کی، جس کے لیے انہوں نے شہادت، روایت اور درایت تینوں کو اہمیت دی۔ انہوں نے ہر قسم کی روایتوں میں سند کی مسلسل جستجو کی اور راویوں کے حالات اس سعی و تلاش سے بہم پہنچائے کہ اسے ایک عظیم فن بنا دیا۔ الطبری کی تاریخ الرسل والملوک، البلاذری کی فتوح البلدان، ابن الاثیر کی الکامل اور طبقات ابن سعد (اسی طرح البدایہ والنہایہ) تاریخ اور سوانح کی عظیم کتابیں ہیں، جن کی مثال نہیں ملتی۔ ان میں تمام واقعات بسند متصل مذکور ہیں۔ سنہ وار واقعات کا بیان بھی عرب مؤرخین کی امتیازی خصوصیت ہے۔ ابن خلدون فلسفۂ تاریخ اور علم الاجتماع کا موجد ہے۔ اس نے درایت کے اصول مرتب کیے اور اس امر کی تشریح کی کہ راویوں کی جرح و تعدیل کے علاوہ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ واقعہ فی نفسہ ممکن بھی ہے یا نہیں : اس کے علاوہ عادت و طبیعت کے اصول، سیاست کے قواعد اور انسانی عمران کے اقتضا کو بھی مدنظر رکھنا چاہیے۔ السخاوی نے الاعلان بالتوبیخ لمن ذم اهل التاريخ میں مؤرخ کے لیے یہ شرائط گنوانی ہیں : مؤرخ ذاتی اغراض و خواہشات اور جنبہ داری سے پاک ہو : سب لوگوں کی قدر جانتا ہو، ان کے حالات و مراتب سے واقف ہو تا کہ کسی کم مرتبہ شخص کو اونچا نہ اٹھائے اور بلند مرتبے والے کو نیچا نہ گرائے : اس کے ساتھ اس نے ایک اور شرط یہ بھی لکھی ہے کہ وہ علوم اور بالخصوص فروع اور اصول کے مراتب کا واقف ہو اور الفاظ اور ان کے محل استعمال کو اچھی طرح جانتا ہو (نیز دیکھیے Franz A History of Muslim Historiography : Rosen'hal لائیڈن ۱۹۶۸ء، ص ۳۶۸، ۳۶۹)۔ مختصر یہ کہ مسلمانوں نے علم تاریخ کو اتنی ترقی دی کہ

ہوسکتا ہے کہ زمانہ حال کے ماہرین ریاضیات نے ان کے رصدی نتائج سے استفادہ کیا ہے (Draper : Conflict between Religion and Science، لنڈن ۱۸۸۰ء ص ۱۵۹ تا ۱۸۵) یورپ کے قرون وسطیٰ میں احیائے علوم کی طرف جو پہلا قدم بڑھایا گیا وہ الفرغانی کی کتاب ”مبادیات علم نجوم“ کا ترجمہ تھا (Henry : Historians History of the World : Smith Williams لنڈن ۱۹۰۷ء، ۸ : ۲۷۹)۔

علم المناظر والمرايا : الہیثم کی کتاب الفجر الشفق سے کیپلر Kepler کو انعکاس کرۂ ہوائی کا علم ہوا۔ الہیثم کی دوسری عظیم کتاب کتاب المناظر ہے، جس کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا تھا اور جس سے کیپلر نے اپنی کتاب مناظر میں بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔ اس میں آئینوں کے نقطۂ اجتماع الضوء، ان میں تمائیل کے ظاہری مقامات، مسئلۂ انعطاف شعاعی کا بظاہر بڑا پن، وغیرہ مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ ابن الہیثم کی اس کتاب کو یورپ کی معلومات علم مناظر کا مآخذ خیال کیا جاتا ہے (لییان : تمدن عرب، اردو ترجمہ از سید علی بلگرامی، مطبوعہ آگرہ، ص ۳۳۴؛ نیز رسالۃ الضوء، مطبوعہ در ZDMB)۔

الجبر والمقابلہ : خود الجبرا کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے موجد مسلمان ہی ہیں۔ انہوں نے علوم ریاضیہ کو بہت ترقی دی۔ الخوارزمی کی کتاب الجبر والمقابلہ کے انگریزی ترجمے سے اہل یورپ نے بہت کچھ استفادہ کیا ہے (کتاب مذکور، ص ۳۱۷)۔ نالینو Nalino نے الخوارزمی کی کتابوں کی مدد سے یہ ثابت کیا ہے کہ اس فن میں مسلمان ہی یورپ کے استاد تھے۔

علم ہنسیہ : رقوم ہنسیہ اہل ہند کا علم ہے، تاہم یورپ میں سب سے پہلے رقوم ہنسیہ کو روشناس کرانے والے مسلمان ہی تھے۔ اپنے وقت

تاریخ نویسی کے سائنسی انداز کی موجودہ مغربی تحریک بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکی۔ واقعات لکھتے وقت ہر فقرے کے لیے مآخذ کا التزام مسلمانوں کا دستور رہا ہے، جو اب علمائے یورپ کا بھی معمول ہے۔

علم جغرافیہ : مسلمانوں نے علم جغرافیہ کو بھی بے حد ترقی دی۔ انہوں نے دور دراز ممالک کے سفر کیے، تمام دنیا کے عجائبات دریافت کیے، حدود زمین کی پیمائش کی اور مختلف اقوام و ملل کے حالات لکھے۔ اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کا علم جغرافیہ ذاتی مشاہدات پر مبنی ہے۔ انہوں نے ایسے سفرنامے مرتب کیے جن سے دنیا کے ان ممالک کے حالات معلوم ہوئے جہاں اہل یورپ کا گزر تک نہ ہوا تھا۔ ابن بطوطہ اور ابن جیر کے سفرنامے معلومات کے خزانے ہیں۔ الادریسی : نزهة المشتاق یورپ کے جغرافیہ نویسوں کا واحد مآخذ رہا۔ شاید دنیا کا پہلا نقشہ مسلمانوں ہی کا بنایا ہوا تھا۔

علم ہیئت و نجوم : اس فن کو باقاعدہ علم کے درجے پر پہنچانے والے مسلمان علما تھے۔ انہوں نے ان تمام ستاروں کی فہرست تیار کی جو اس حصۂ آسمان پر نظر آئے جو ان کے مقابل تھا اور بڑے بڑے ستاروں کے نام رکھے، جو آج تک تبدیل نہیں ہوئے۔ انہوں نے یہ اصول دریافت کیا کہ شعاع نور فضا میں بشکل قوس گزرتی ہے۔ چاند اور سورج کے افق پر نظر آنے کی توجیہ کی اور بتایا کہ یہ اجرام قبل از طلوع اور بعد از غروب کیوں دکھائی دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں انہوں نے شفق کی اصلیت اور ستاروں کے جھلملانے کی صحیح وجہ دریافت کی۔ یورپ میں جو پہلی رصدگاہ قائم ہوئی وہ مسلمانوں ہی کی بنائی ہوئی تھی۔ اجرام فلکی کی نقل و حرکت کے متعلق مسلمانوں کی تحقیقات کا اندازہ اس امر سے

سے ہوا، جس نے نباتات کی شکل اختیار کی؛ اس کے بعد ترقی کر کے اس میں حیوان کے خصائص پیدا ہوئے اور وہ حیوان اب ترقی یافتہ انسان ہے۔ اس ارتقائی حقیقت کو مسلمان صدیوں پہلے معلوم کر چکے تھے۔ ان حکماء اسلام میں مصنفین اخوان الصفاء، ابن مسکویہ، نصیر الدین طوسی، نظامی عروضی سمرقندی اور مولانا روم قابل ذکر ہیں، مگر مسلم حکماء نے قرآنی عقیدہ تخلیق آدم کو نظر انداز نہیں کیا۔ ادھر حکماء یورپ میں سے بعض تخلیق خاص (special creation) کے بھی قائل ہیں اور ڈارون کے سارے نتائج سے متفق نہیں۔ ہربرٹ سپنسر Herber Spencer کا نظریہ Emergent Evolution بھی اس سلسلے میں قابل غور ہے۔ ان حکماء نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ حرف بحرف وہی ہیں جو انیسویں صدی کے آخر میں ڈارون، سپنسر اور ہکسلے Huxley وغیرہ کی زبان سے ادا ہوئے۔

علم ادب : مسلمانوں کے علوم نے یورپی ادبیات کو متاثر کیا۔ پروفیسر Asin Palaceis نے دعویٰ کیا ہے کہ مسلمانوں کے علم کائنات اور معراج رسولؐ کی حکایات اور ابن عربی کی کتابوں کے عناصر دانٹے Dante کی Divina Commedia ("طریقہ خداوندی") کا ماخذ ہیں۔ اسی طرح ابن العربی کے فلسفیانہ خیالات اور مسلمان صوفیہ کے تصور عشق کا عکس دانٹے کی نظموں میں پایا جاتا ہے۔ الف لیلۃ و لیلۃ کی داستان در داستان نے مغرب کے ادب پر خاص اثر ڈالا (مثلاً بوکیشیو Giovanni Boccaccio کی Decameron) اور اٹلی اور فرانس میں قصہ نویسی کی مختلف صورتوں کو فروغ نصیب ہوا۔ مسلمانوں نے یورپ میں تین ایسی ایجادیں رائج کیں جن میں سے ہر ایک نے دنیا میں حیرت انگیز انقلاب پیدا کر دیا : (۱) قطب نما، جس کی برکت سے یورپ دنیا کے بعید ترین کناروں تک

میں مشینوں (جیل الہنسیہ) کی ایجاد میں بھی مسلمان کسی سے پیچھے نہ تھے۔ اس کی شہادت، ان عظیم جنگوں کی تنظیم سے ملتی ہے جن میں مسلمانوں کی بالادستی مسلم ہے اور اس بالادستی کی ایک وجہ مشینوں کا استعمال تھا۔

علم الکیمیا : مسلمانوں نے مختلف قسموں کے تیزابوں کی ایجاد اور علمی نقطہ نظر سے علم کیمیا کی صحیح بنیاد ڈالی۔ انہوں نے کندھک کے تیزاب اور الکحل جیسی چیزیں ایجاد کیں، ان کے تناسبات اور امتیاز کو معلوم کیا، کیسوں کی خاصیتیں دریافت کیں اور زہریلی معدنیات کو نہایت مفید ادویات میں تبدیل کر دیا (تمدن عرب، ص ۴۶)۔ غرض علم کیمیا اپنے ارتقا اور اصلیت کے لیے اہل عرب کی سعی و کوشش کا رہنما بنتا ہے۔

علم طب : مسلمانوں کی طب سے یورپ ہمیشہ فائدہ اٹھاتا رہا ہے۔ یورپ میں علم طب کا سب سے پہلا مدرسہ سلرنو (جنوبی اٹلی) کا تھا، جسے مسلمانوں نے قائم کیا تھا۔ اس کے علاوہ بارہویں صدی عیسوی کے بعد یورپ میں متعدد یونیورسٹیاں قائم ہوئیں، جو علوم جدیدہ کا مرکز بن گئیں، مثلاً بولونہ Bologne، پادوہ Padova اور پیرس، جہاں تعلیم و تدریس کی بنیاد قدیم مصنفین کے عربی تراجم پر مبنی تھی۔ وی انا (۱۵۲۰ء) اور فرینکفرٹ (۱۵۸۸ء) میں طب کا نصاب بو علی سینا کی القانون اور الرازی کی المنصوری پر مبنی تھا۔ پتھری نکالنا اور چیچک کا علاج مسلمانوں کی اولیات ہیں۔

نظریہ ارتقا : Theory of Evolution یا نظریہ ارتقا کا موجد چارلس ڈارون Charles Darwin سمجھا جاتا ہے، جس نے حیاتیات میں نسل انسانی کو ایک ارتقا یافتہ مخلوق قرار دیا ہے۔ اس نے ثابت کیا ہے کہ پہلے حیات کا آغاز جمادات کے ترقی یافتہ مواد

پہنچ گیا؛ (۲) بارود، جس نے پرانے جنگجوؤں کے اقتدار کا خاتمہ کر دیا اور (۳) کاغذ، جس سے کتابوں کی اشاعت میں آسانی پیدا ہوئی۔

دیگر اثرات: مسلمانوں نے صرف علوم و فنون

سے یورپ کو نئی زندگی عطا نہیں کی بلکہ اسلامی تہذیب کے بے شمار اثرات نے یورپ کی سماجی زندگی میں بھی انقلاب پیدا کر دیا۔ اہل یورپ مسلمانوں کے اخلاق و اعمال کی برتری سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور ان میں اپنے وحشیانہ اخلاق و اوضاع کے دور کرنے کا جذبہ پیدا ہوا۔

مذہبی اصلاح کے اسی جذبے نے مذہبی انقلاب کی صورت اختیار کر لی، جس کا ظہور پروٹسٹنٹ مذہب کے نام سے ہوا۔ فرقہ پروٹسٹنٹ کا بانی مارٹن لوتھر تھا، جس نے قرطبہ اور طلیطلہ میں عربی فلسفے اور علوم اسلامیہ کی تعلیم پائی تھی۔ اس لیے یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ اسلام ہی کے مطالعے سے لوتھر کو کیتھولک چرچ میں اصلاح کا خیال پیدا ہوا۔

فلاح عامہ کے لیے عمارات مسلمانوں کے ہر دور میں ملتی ہیں۔ مدارس، شفاخانے، سرائیں، پل، حمام، ہر دور میں بنتے رہے [مثال کے لیے رک بہ سان]۔ فن تعمیر کے بعض اسالیب، باغ آرائی کے طریقے [رک بہ باغ]، آرائش کتاب کی حسین صورتیں [رک بہ فن: تجلید، تذهیب، خطاطی، مصوری]، وغیرہ مسلمانوں کے لیے وجہ امتیاز تھیں۔ مغرب ان کے اثرات سے بے نیاز نہیں رہ سکتا تھا۔

مسلمانوں نے مذہبی اصلاح کے علاوہ یورپ کو معاشرتی مساوات (کالے گورے کے فرق کو مٹانا) حریت، اخوت، عدل اور انسان دوستی کا بھی سبق دیا اور اندلس اور صقلیہ میں اس پر عمل کر کے بھی دکھا دیا۔

اسلام نے یورپ کے علوم و فنون کے علاوہ

اس کے تمدن تہذیب و معاشرت، صحت و صفائی، طہارت و پاکیزگی، پابندی وقت اور ضابطہ پسندی وغیرہ پر گہرا اور پائدار اثر ڈالا ہے۔ موجودہ یورپ کی علمی، فکری اور مذہبی بیداری مسلمانوں ہی کی مرہون منت ہے۔ اور اس کے کئی عسکری اور تنظیمی ادارے (institutions) مسلمانوں کے اثر کے عکاس ہیں۔

مغرب کی عملی تحریک آج شباب پر ہے اور یہ کہنا بے محل نہ ہو گا کہ قیمت اور معنی کے اعتبار سے مسلمانوں کے علوم آج کے ترقی یافتہ یورپ کے علوم کے ہم سنگ ہیں۔ برفالٹ کے بقول ”ہم جس چیز کو سائنس کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ ان امور کا نتیجہ ہے جس سے تحقیق کی نئی روح پیدا ہو گئی، تفتیش کے نئے طریقے معلوم کیے گئے، تجربے، مشاہدے اور پیمائش کے اسلوب اختیار کیے گئے، ریاضیات کو ترقی دی گئی اور یہ سب کچھ ایسی شکل میں نمایاں ہوا جس سے یونانی بے خبر تھے۔ یورپ میں اس روح کو اور ان اسالیب کو رائج کرنے کا سہرا عربوں کے سر ہے“ (The Making of Humanity: Britfallt، لنڈن ۱۹۱۹ء)۔ فاضل روزنتال نے بھی کچھ اسی انداز میں اپنی کتاب Knowledge Triumphant (لنڈن ۱۹۷۰ء، ص ۳۴۰) میں خراج تحسین ادا کرتے ہوئے لکھا ہے: ”اسلام نے علم پر اتنا ہمہ جہت زور دیا ہے کہ اس کے زیر اثر قرون وسطیٰ کی اسلامی تہذیب و ثقافت نے بڑے بڑے علما اور مفکرین پیدا کیے۔ یہ اسلامی تہذیب کا ایسا کارنامہ ہے جس کی فیض رسانی سے عالم انسانیت تا ابد مستفید ہوتا رہے گا۔۔۔ اور علم کو جو مرکزی اہمیت اسلامی تہذیب نے دی ہے اس کی نظیر کسی اور تہذیب میں نہیں ملتی“۔ اس کے خیال میں مسلمانوں میں علم ہمہ مقتدر اور غالب قدر تھی [کتاب

مذکور، ص ۳۳۴]۔

مآخذ: (۱) Alfred Guillaume و T. W. Arnold

The Legacy of Islam، لندن ۱۹۳۱ء، بموضع شہرہ:

History of the Conflict between : J. W. Diapar (۲)

Religion and Science، لندن ۱۸۸۵ء، ص ۱۱، ۲؛ (۳)

Mohammedanism : D. S. Margoliouth، مطبوعہ لندن،

ص ۲۲ تا ۲۵۱؛ (۴) Rosenthal *History of the*

Muslim Historiography، لائڈن ۱۹۶۸ء، ص ۱۶۔

Knowledge Triumphant : (۵) وغیہ مصنف:

لائڈن ۱۹۷۰ء؛ (۶) George Sarton *Introduction*

to the History of Science، بالنی مور ۱۹۳۱ء، ج ۲/۲۔

بموضع شہرہ: (۷) Henry Smith Williams *The*

Historians History of the World، لندن ۱۹۰۷ء،

۲ تا ۲۸۳؛ (۸) R.S. Briffault *The Making*

of Humanity، لندن ۱۹۱۹ء، ص ۲۰۰ تا ۲۰۳؛ (۹)

عباس محمود العقاد: *اثر العرب فی حضارة الاروبه*،

مطبوعہ قاہرہ: (۱۰) عمر فروخ: *تاریخ العلوم عند العرب*،

بیروت ۱۹۷۱ء؛ (۱۱) لیان: *تمدن عرب*، اردو ترجمہ

سید علی بلگرامی، لاہور و آگرہ، بموضع شہرہ۔

(شیخ نذیر حسین نے لکھا)۔

(ادارہ)

مسلمانوں کا علمی نظریہ :

دور جدید : مغرب کے سیاسی غلبے کے ساتھ ساتھ

مغربی افکار بھی پھیلے اور غالب آتے گئے، جن کے

زیر اثر تاریخ میں پہلی مرتبہ مسلمانوں میں اسلام کی

سالمیت، قطعیت اور کلیت کے بارے میں تشکیک

پیدا ہوئی۔ بلکہ قرآن مجید کے بارے میں تاویل

قیح اور تحریف مطالب کا بھی آغاز ہوا۔

مغربی افکار کی اشاعت کے بعد (جن کا اثر

سب سے پہلے ترکیہ اور مصر پر اور پھر برصغیر

ہند و پاک پر ہوا) چند اہم سوال سامنے آئے، مثلاً :

(الف) کیا علم کا اسلامی نظریہ قوانین

فطرت (Nature) کے مطابق ہے ؟

(ب) کیا اسلام کا علمی تصور اور تجزیہ

جدید سائنس اور جدید معقولات کے سامنے ٹھہر

سکتا ہے ؟

(ج) کیا اسلام کا علمی نظریہ سائنسی

تجربوں سے حاصل شدہ افکار کی رو سے صحیح ثابت

کیا جا سکتا ہے ؟

(د) علم الحیات (Biology)، معاشریات یا

عمرانیات (Sociology)، نفسیات (Psychology)،

مارکسی اقتصادیات (Scientific Socialism) اور جدید

طبیعیات (Physics)، خصوصاً خلائی اور ایٹمی

شعبہ ہائے علم، نے اسلام کے علمی مسلمات کو کیا

رد نہیں کر دیا ؟

گزشتہ ڈیڑھ سو برس میں یورپ کے علمی

غلبے کے باعث اسلام کے علمی نظریات کے بارے

میں یہ شبہات بار بار سامنے آئے اور ان پر اضافہ

یہ بھی ہوا کہ مستشرقین کے ایک گروہ نے

تاریخ نگاری کے پردے میں مسلمانوں کی تہذیبی و

علمی تاریخ پر اندر سے حملے کیے اور ثابت کیا کہ

علم میں مسلمانوں کا حصہ کم سے کم تھا اور جو

تھا وہ یونانیوں، عجمیوں، عیسائیوں، یہودیوں اور

ہندوؤں سے حاصل کردہ تھا۔

اس مقالے میں ان مخالفانہ کوششوں کے

تجزیہ و تردید کی گنجائش نہیں۔ یہاں صرف یہ

معلوم کرنا ہے کہ مسلمان علما نے اس نئے اور

عجیب و غریب تجربے سے نباہ کس طرح کیا۔

بظاہر اس کی تین صورتیں نظر آتی ہیں :

(الف) مغرب کے سامنے کامل مغلوبیت؛ (ب) معذرتی

مفاہمتی کوششیں؛ (ج) اثباتی پیش قدمی۔

یورپ کی علمی بلغار نے سب سے پہلے ترکیہ،

ایران اور مصر کو فتح کیا تو ان ممالک میں ایسے

اور احکام شریعت کی ایسی تشریح و تاویل کرنے کے درپے نظر آتے ہیں جس سے تمدن جدید کے مطالبات کی تکمیل ہو سکے (تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) : *Modernism in Egypt* : Adams (۲) : Lord Cromer : *Moder Egypt* : H. A. R. Gibb (۳) : *Civilization of Islam* : (۴) محمد البہی : *الفکر الاسلامی الحدیث* : (۵) السید محمد رشید رضا : *تاریخ الشیخ محمد عبدہ* : (۶) ابو الحسن علی ندوی : *مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کش مکش*، لکھنؤ ۱۹۷۰ء۔

مصر میں جوں جوں سائنسی تعلیم کو فروغ ہوتا گیا اور جدید معقولات بھی اشاعت پذیر ہوئیں تو اس سے تشکیک کی لہر اور تیز ہوتی گئی، مگر اس اثنا میں ایک فائدہ یہ ہوا کہ مغربی سائنسی معقولات کی تنقید و تجزیہ کا سلسلہ مغربی علما نے خود شروع کر دیا اور تسلیم شدہ نظریات کی تردید و ترمیم کی غرض سے کتابیں لکھی جانے لگیں۔ اس سے ان تجدد پسند متشککین کا موقف خود ہی بے آبرو ہونے لگا۔ مزید برآں ادھر مغرب میں اسلام کا مطالعہ قدرے وسیع القلبی سے ہونے لگا اور اسلام کے علمی رویوں کے حق میں گفتگو کرنے والے بہت سے مغربی علما پیدا ہو گئے۔ ان میں لیان Le Bon، ڈریپر Draper، براؤن Browne، نکلسن Nicolson، برفالٹ Briffault وغیرہ کے نام ممتاز ہیں۔

اس تجزیہ نو کے تحت مصر کے جدید حلقوں میں اسلام اور اس کے علمی تصورات کے حق میں اثباتی آوازیں اٹھنے لگیں۔ اس سلسلے میں جن نامور اہل علم نے غیر معمولی کام کیا ان میں محمد احمد شاہ، حسن البناء الساعی، المراغی، جمال الدین القاسمی، الزرقاء، محمصانی، صبحی صالح، ابوزہرہ وغیرہ ممتاز ہیں۔ جدید ترین دور میں اخوان المسلمون کی

علما پیدا ہوئے جنہوں نے اسلام کو برحق مذہب مانتے ہوئے بھی یورپ کی سائنسی اور معقولاتی یورش کے سامنے ہتیار ڈال دیے۔ ہندوستان میں نیچریت (Naturism) پر زور دیا جانے لگا ادھر ترکی میں ضیا گوک الپ [رک بہ گوک الپ، ضیا] اور اس کے ساتھیوں نے علم و معاشرت کے قدیم انداز کو یکسر نظر انداز کرنے کی سفارش کی۔ مصر میں مفتی محمد عبدہ اور ان کے شاگردوں نے بظاہر مفاہمتی مقاوت اختیار کی، لیکن عملاً معذرتی انداز اختیار کیا۔ قاسم امین اور طہ حسین (اور بعد میں حسنین ہیکل) خالص مغربی تصور پر مبنی تھے۔ جہاں تک سید جمال الدین افغانی کا تعلق ہے، ان کی تحریک علمی سے زیادہ سیاسی تھی اور مثبت تھی؛ تاہم اس سیاسی کش مکش میں مغرب کی علمی بالا دستی کو تسلیم کر کے دینی فکر میں قدرے مفاہمت کا رنگ اختیار کیا۔ بہر کیف یہ کہا جاسکتا ہے کہ افغانی نے رسالہ العروة الوثقی کے ذریعے ایجابی مسلک کے کچھ عالم پیدا کیے، جن میں ان کے ممتاز شاگرد مفتی محمد عبدہ اور ان کے شاگرد فرید وجدی وغیرہ شامل ہیں۔ ان کے بعض شاگردوں کے لہجے میں پہلے معذرت کا اور بعد میں خالص تشکیکی بلکہ مخالفانہ انداز پایا جاتا ہے۔ انہوں نے طبعی علوم (Natural Science) کے نظریوں اور جدید منطق کو قبول کر کے تاویل کی ایسی صورتیں نکالیں جن سے قرآن مجید کی تکذیب کو ٹالا تو جاسکتا تھا، مگر اس کی تصدیق کی ایمان پرور تحریک کو ضعف پہنچا۔

مفتی محمد عبدہ نے اپنے رسائل اور تفسیر المنار میں معذرتی اصول کے تحت قرآنی معارف علمیہ کی تشریحات کیں اور اسلام اور بیسویں صدی کے معاشرے میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان کے افکار پر مغربی اقدار کا گہرا تاثر ہے۔ وہ فقہ

کے لیے دیکھیے اسی مقالے میں بذیل المعلم و المتعلم۔ شبلی کا علمی موقف یہ ہے کہ عقل و حکمت (فلسفہ) ایک ضروری علم ہے اور مسلمانوں نے فلسفے کو کبھی نظر انداز نہیں کیا، البتہ راسخ مسلمان سفسطائیت اور لادریت کے ہمیشہ مخالف رہے ہیں۔ مسلمانوں نے عقل عملی تجربی کا بھی استعمال کیا ہے اور ریاضی اور علوم طبیعیہ کو نظر انداز نہیں کیا اور اب بھی انہیں نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ انہوں نے شاہ ولی اللہؒ کے تتبع میں عقل اور الہام دونوں پر زور دیا ہے اور لکھا ہے کہ مسلمانوں کی جدید علمی تحریک میں علم کے ان دونوں سرچشموں سے استفادہ کرنا چاہیے، مگر یہ علمی تحریک مقلدانہ نہیں مثبت اور آزاد ہونی چاہیے۔ وہ علی گڑھ کی علمی تحریک سے مطمئن نہ تھے۔ ان کے تخیل کے زیر اثر قائم کردہ دارالمصنفین اعظم گڑھ میں بھی اسی اسلوب پر کام ہوا، لیکن شبلی اور سید سیمان ندوی کے بعد زیادہ کام تاریخ سے متعلق رہا۔ ظہور پاکستان کے بعد شبلی کی عقلی تحریک آگے نہیں بڑھی، البتہ شبلی کے نامور شاگرد ابوالکلام آزاد نے (جو دارالمصنفین میں شامل نہیں ہوئے) شبلی کے جارحانہ علمی نظریے کو کچھ اور آگے بڑھایا اور یہ تصور پیش کیا کہ سائنس اور جملہ علوم عقلی اپنی جگہ ٹھیک ہیں، لیکن ان نظریات کی روشنی میں الہام کی یقینیات کو پرکھنا درست نہیں۔ قرآن مجید کا علم قرآن مجید ہی کی مدد سے حاصل ہو سکتا ہے یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے۔ خدا کی ذات اس کی صفات ربوبیت و رحمت سے پہچانی جا سکتی ہے۔ بایں ہمہ علوم جدیدہ کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کیونکہ سائنسی تحقیقات کا جدید تر دور الہامی حقیقتوں کی تصدیق کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس صدی میں مغرب کے علمی نظریے کا سب

تحریک نہ صرف اثباتی تحریک تھی بلکہ اسلام کے حق میں ایک جارحانہ اندازِ نظر تھا۔ دلیل کے بغیر اسلام کی حقانیت پر یقین اس کا خاص نعرہ تھا، تاہم اس مسلک نے عقلی اور سائنسی تجزیے کا دامن ترک نہیں کیا۔ مثال کے طور پر سید محمد قطب شہید اور حسن البنا وغیرہ نے عقل کو تسلیم کیا ہے، مگر فلسفے کو مشکوک ٹھہرایا، کیونکہ فلسفے کے تصورات ہر روز تبدیل ہوتے رہے ہیں۔ بلاشبہ سائنسی تجربہ برحق ہوتا ہے اور حکمت خداوندی کا مظہر ہے، مگر سائنسی تجربہ ایک غیر جانبدار طریق کار ہے۔ اس کا مذہب سے تصادم نہیں ہوتا؛ البتہ سائنسی فلسفہ اس یقین سے عاری ہے جو سائنسی تجربے کی خصوصیت ہے۔

برصغیر پاک و ہند میں پہلا مرحلہ مغلوبیت اور معذرت کا تھا۔ سر سید احمد خان واضح طور سے مغربی تصورات نیچر کے قائل تھے اور اس میں خاصے انتہا پسند تھے۔ ان کے رفقا میں سے بیشتر کا رویہ مفاہمتی تھا۔ اس دور کے عالموں میں مولوی چراغ علی اور سید امیر علی کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے، جن کا علمی رویہ قدرے ایجابی تھا؛ چنانچہ سید امیر علی کی کتاب *Spirit of Islam* ایجابی زیادہ اور معذرتی کم ہے؛ البتہ شبلی، جنہیں علم کی جدید اثباتی تحریک کا علمبردارِ اول کہنا چاہیے، یورپ کی ترقیات کو تسلیم کر کے اس کے نظریات کی تنقید بھی کرتے ہیں (دیکھیے رسائل، الکلام، علم الکلام، مقالات وغیرہ)۔ ان بزرگوں کی کتابوں میں بے شمار مسائل زیر بحث آئے ہیں، مگر موجودہ مقالے کے نقطہ نظر سے یہ مسئلہ کہ منطق، خصوصاً منطق یونانی، اب ہمارے علمی نصابوں میں کس حد تک شامل ہونی چاہیے، خاص طور سے نمایاں ہے۔ شبلی نے نصابات تعلیمی کے سلسلے میں (خصوصاً ندوۃ العلماء کے ذریعے) جو کام کیا اس کی تفصیل

سے زیادہ نتیجہ خیز، مؤثر اور تعمیری تجزیہ علامہ اقبال لاہوری نے کیا ہے۔ اقبال کے ہاں جامعیت بھی ہے اور استدلال کی قوت بھی۔ مشرقی اور مغربی علوم (خصوصاً حکمت) پر ان کی نظر ناقدانہ تھی، جس نے انہیں تجزیے کا پورا حق بھی دیا اور اس کا استعمال بھی انہوں نے نہایت مثبت بلکہ جارحانہ انداز میں کیا ہے۔ ان کے افکار کو احيائي افکار کہنا چاہیے۔

اقبال نے اپنی شاعری میں عقل کی بے چارگی کا بار بار ذکر کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ حقیقت کا علم محض عقل سے حاصل نہیں ہو سکتا؛ اس کے لیے وجدان، ایمان، یقین اور عشق کی ضرورت ہے۔ وہ دانش برہانی کو کمتر سلسلہ جستجو سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک دانش ایمانی برتر ذریعہ ہے۔ علم ان کے نزدیک ابن الکتاب ہے اور عشق ام الکتاب ہے۔ اس کے باوجود اقبال کے علمی نظریے میں گلیت، ہے جزویت نہیں۔ وہ حواس، تعقل اور تجربہ عملی سے حاصل شدہ علم کو رد نہیں کرتے، محض عقلی منطقی تحصیل علم سے اختلاف رکھتے ہیں۔ علم کو عمل اور تجربے کے ذریعے جو اہمیت حاصل ہے، اقبال اس کی بے حد تکریم کرتے ہیں اور علم الاسماء (علم الاشیا) کی تحقیق، تنظیم، تجزیہ اور تدوین کو تسخیر آفاق کا ذریعہ بنانا چاہتے ہیں، جیسا کہ قرآن مجید کا حکم ہے۔

اقبال مسلمانوں میں ایک انقلابی علمی تحریک پیدا کرنا چاہتے تھے۔ انہوں نے اپنے انگریزی خطبات (اور مکاتیب) میں بار بار یہ لکھا ہے کہ جس طرح بنو عباس کے زمانے میں یونانی علوم کے مقابلے میں اشاعرہ نے ایک جوابی مثبت تحریک پیدا کی تھی اور جس طرح امام غزالیؒ نے تہافت الفلاسفہ کے ذریعے ارسطو کی منطق (اور دانش برہانی) پر

کاری ضرب لگائی تھی، اسی طرح مسلمانان عالم کو علوم جدیدہ مغرب کا گہرا ناقدانہ مطالعہ کر کے اسلام کے اصل تصور علم کو روشن اور اس کی اصل روح کا دوبارہ احیا کرنا چاہیے (اس سلسلے میں انہوں نے ایک نصاب بھی مرتب کیا تھا، جو سر آفتاب احمد [علی گڑھ] کی فرمائش پر تیار ہوا تھا)۔

برصغیر پاک و ہند میں ۱۹۳۰ء کے بعد جو سیاسی تحریکیں اٹھیں اور ۱۹۴۷ء میں ملک کی جس طرح تقسیم ہوئی اس کی شورشوں اور ہنگاموں کی وجہ سے اقبال کی علمی تحریک کچھ زیادہ آگے نہیں بڑھی اور ابھی تک کسی تعلیمی فلسفے کی تعیین بھی نہیں ہوئی۔ اس زمانے میں عنایت اللہ خان المشرقی (تذکرہ)، سید ابو الاعلیٰ مودودی (کتب و رسائل) اور غلام احمد پرویز (کتب و رسائل، خصوصاً نظام ربوبیت وغیرہ) اپنے اپنے انداز میں جدید علمی تصور کی تشکیل میں مصروف ہیں، جس کی معین صورت ملکی صورت حال اور تنظیم علمی کی پائیداری پر منحصر ہے۔

مآخذ: ہر جگہ متن میں مذکور ہیں۔

(سید عبد اللہ نے لکھا)۔

(ادارہ)

(ب) علوم مدونہ

العلم المدون : (جمع : العلوم المدونة)

علم کے مباحث میں علوم کے بارے میں سرسری طور سے ذکر آتا رہا ہے، لیکن علم اور علوم کی اصطلاحات میں ذرا سا فرق یوں ہے کہ علم عام ہے اور علوم میں علم کی خاص منظم صورتیں مدنظر ہیں۔ بغرض سہولت ان صورتوں کو علم مدون (یا بصورت جمع علوم مدونہ) کہا جاتا ہے۔ تھانوی نے العلوم المدونة کی تعریف یہ کی ہے : ہی العلوم التي دَوِّنَتْ فِي الْكُتُبِ كَعِلْمِ الصَّرْفِ وَالنَّحْوِ وَالْمَنْطِقِ وَالْحِكْمَةِ وَنَحْوِهَا (کشاف اصطلاحات الفنون، المقدمة، ۱ : ۲)، یعنی وہ علوم جو چند اصول و مبانی کی بنیاد پر کتابوں کی صورت میں مرتب ہوئے اور ان پر کتابیں لکھی گئیں اور ہر علم مدون کا موضوع مسائل اور مبادی ہوتے ہیں؛ لیکن اس تقسیم کے بارے میں اختلاف بھی ہے، مثلاً کہتے ہیں کہ ہر علم کا ایک موضوع ہوتا ہے، مبادی ہوتے ہیں اور غایت بھی ہوتی ہے۔ جملہ علوم مدونہ کی تدوین کے بنیادی عقلی اصول متعلقہ کتابوں میں موجود ہیں۔

علم چونکہ وسیع اور ساری کائنات پر (بلکہ ماوراء الکائنات بھی) محیط ہے، اس لیے اس میں انواع و اقسام کا ہونا لازمی امر ہے۔ پھر ہر علم کی مختلف شاخوں کا ہونا بھی ناگزیر ہے، علم ایک حقیقت واحدہ یا معنی واحد ہی کیوں نہ ہو، مختلف جہات کی بنا پر اس کی کئی کئی قسمیں بالکل قدرتی ہیں۔

علوم کی انواع : انواع علوم کی بحث علم العلم کی کتابوں میں موجود ہے۔ یہاں الفہرست (ابن ندیم)، آشفاء (ابن سینا)، احصاء العلوم (الفارابی)، مفاتیح العلوم (الخوارزمی)، فوائد خاقانیہ، مقدمة ابن خلدون، کشف الظنون (حاجی خلیفہ)، ارشاد الفحول

(قاضی شوکانی)، تعریفات (الجرجانی)، کشاف (تھانوی)، (مفتاح السعادة (طاش کسبری زادہ)، ابجد العلوم (صدیق حسن خان) اور دیگر کتب حکمت سے انواع علوم کا یہ بیان بطور خلاصہ مرتب کیا گیا ہے۔

عام مصنفین اولاً علوم کی دو قسمیں بتاتے ہیں : (۱) خدا کا علم اور اس کی لا انتہائیت و وسعت؛ (۲) انسان کا علم اور اس کی دو حدیں، یعنی (الف) وہ علم جو بذریعہ الہام و وحی و کشف حاصل ہوتا ہے اور (ب) وہ علم جو نقل، تعقل اور تجربہ و ممارست سے حاصل ہوتے ہیں۔

دینی نقطہ نظر سے علم کی تقسیم یہ کی گئی ہے : (۱) شرعی علوم؛ (۲) غیر شرعی علوم۔ ان میں سے ہر ایک کی کئی ذیلی قسمیں ہیں۔ [یہ بحث آگے آتی ہے]۔

ابن سینا نے الشفا میں لکھا ہے کہ ہر علم یا تو مقصود بالذات ہو کا یا غیر مقصود بالذات۔ اول الذکر علم کو حکمت (یا علوم الحکمیة) کہیں گے اور اگر یہ بغرض اعتقاد ہیں تو حکمت نظری اور اگر بغرض عمل ہیں تو حکمت عملی :

(الف) حکمت نظری : یہ (۱) علم اعلیٰ (یا الہی)؛ (۲) علم اوسط (ریاضی) اور (۳) علم ادنیٰ یا طبیعی پر مشتمل ہے۔ اگر نظر (غور و فکر تدریجی) امور مجرد عن المادۃ کے بارے میں ہے تو اس سے علم الہی پیدا ہو گا اور اثر امور موجود فی الخارج کے بارے میں ہے تو طبیعی۔ جن امور کا ذہن میں مادے سے مجرد ہونا ممکن ہے، مگر وہ مادیت کے علم میں استعمال ہوتے ہیں، ان پر عبور فکر و نظر سے حاصل ہوتا ہے۔

(ب) حکمت عملی : اس میں علم تہذیب الاخلاق، علم تدبیر المنزل اور علم سیاست شامل ہیں۔

غیر مقصود بالذات علوم : یہ علوم آلیہ کہلاتے ہیں، کیونکہ یہ دوسرے علوم کی تحصیل میں آلہ یا

این خلدون نے علم اور صناعات کو الگ الگ سلسلہ عمل قرار دے کر اس پر مفصل بحث کی ہے، لیکن صناعات کو تمدن کے لیے علم ہی کی طرح ضروری ٹھہرایا ہے، بلکہ ان کو بھی ایک طرح کا علم قرار دیا ہے۔ صناعات وہ ہیں جن کا حصول عقل تجربی اور فکر عملی کے ذریعے ممارست عمل پر موقوف ہے۔

علم کی ایک اور تقسیم معقولات و منقولات ہے۔ معقولات وہ ہیں جن کا مواد تعقل سے بنتا ہے اور منقولات وہ جو بذریعہ نقل (روایت، سماع اور تحریر) حاصل ہوئے ہیں۔ اسی طرح بعض علما نے علم کو حقیقی اور غیر حقیقی میں تقسیم کیا ہے۔

اسلامی تاریخ کے ایک دور میں علم کی دو اور قسمیں بھی نظر آتی ہیں، یعنی شرعیات اور فضلیات۔ شرعیات کا مطلب علوم دینیہ ہیں اور فضلیات سے مراد فن انشاء، فن ترسل اور فنون مجلس و دربار، جن میں کمال بسلسلہ معاش ضروری سمجھا جاتا تھا؛ لیکن درحقیقت ان کو علم کی اقسام نہیں کہا جا سکتا۔ علوم کی تقابلی اہمیت پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ متقدمین و متوسطین نے کسی علم کے محدود و مذموم ہونے کی جو بحث اٹھائی تھی وہ آگے بھی چلتی رہی؛ لیکن ایک رائے یہ بھی رہی نہ علم شے بہ از جہل شے۔ ہر علم کچھ نہ کچھ افادیت رکھتا ہے۔ صدیق حسن خان نے لکھا ہے: انہ لاشیء من العلم من حیث ہو علم بضار و لاشیء من الجہل من حیث ہو جہل بنافع لان فی کل علم منفعة ما فی امر المعاد او المعاش او الکمال الانسانی (ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ء، ص ۶۴)۔ بایں ہمہ یہ سوچنا ہی پڑتا ہے کہ اگر علم و ادب کا زندگی سے گہرا تعلق ہے تو اس کے لیے علم کے تحصیلی و تدریسی عمل میں منصوبہ بندی اور انتخاب کا مسئلہ ضرور

ذریعہ بنتے ہیں۔

سید شریف جرجانی نے نظری اور عملی کی دو اقسام بتائی ہیں، لیکن بعض صناعات، مثلاً علم الخیاطہ اور علوم آلیہ میں سے منطق کو عملی علوم میں شامل کیا ہے۔

صاحب المفتاح نے لکھا ہے کہ اشیا مراتب وجود کے اعتبار سے چار طرح کی ہوتی ہیں: (۱) وہ جو کتابت میں آتی ہیں؛ (۲) وہ جو عبارت سے متعلق ہیں؛ (۳) وہ جو اعیان سے تعلق رکھتی ہیں؛ (۴) وہ جو اذہان میں ہیں۔ انہوں نے کہا ہے کہ علوم کی تقسیم بھی اسی اعتبار سے ہونی چاہیے۔

تقسیم کی ایک اور صورت بھی ہے: (۱) وہ علوم جنہیں اہل شرع نے قرآن و حدیث کی تشریح کے لیے وضع کیا ہے (تفسیر، تاویل، وغیرہ) یا فنون ادبیہ، جو مذکورہ بالا کے معانی کے ادراک میں معاون [یا آلہ] ہوتے ہیں؛ (۲) وہ علوم جو حکما نے تحقیق الاشیا کے لیے (اپنی عقل کے مطابق ان کی کیفیت اور خواص کی دریافت کے ذریعے) وضع کیا ہے۔

ایک اور تقسیم ہے: (۱) حکمی؛ (۲) غیر حکمی۔ علوم حکمیہ وہ علوم حقیقی ہیں جو ابتدائے زمانہ سے مستقلاً چلے آتے ہیں۔ علوم غیر حکمیہ میں دینی اور ان کے معاون علوم شامل ہیں۔

علم کی تقسیم کی ایک اور صورت یہ بتائی گئی ہے: (۱) علم حضوری؛ (۲) علم حصولی (حضور سے مراد ہے: ہو بحضور الاشیاء انفسہا عند العالم کعلمنا بذواتنا و الامور القائمة بها؛ حصولی سے مراد ہے: ہو بحصول صورة الشیء و عند المدرک و یسمی بالعلم الانطباعی ایضاً لان حصول هذا العلم بالشیء انما یتحقق بعد انتقاش صورة ذلك الشیء فی الذهن لا بمجرد حضور ذلك الشیء عند العالم (دیکھیے صدیق حسن خان: ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ء، ص ۲۲)۔

معاشرتوں کے اندر سے پیدا ہوتا ہے، لہذا سب معاشرتی علوم کسی نہ کسی طور پر پسندیدہ علوم ہو جاتے ہیں؛ لیکن معاشرتوں کے کلچر سے ابھرے ہوئے سب فنون ضروری نہیں کہ پسندیدہ ہوں، کیونکہ ان میں سے بعض حیات کش اور بے علمی و عیش کوشی کا وسیلہ بن سکتے ہیں۔ بہر حال جو علم دینی یا دنیوی لحاظ سے نافع نہیں، اسے غیر مستحسن ہی کہا جائے گا۔

مسلمانوں نے زبان دانی کے علوم پر خاص زور دیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ذریعے قرآن و حدیث کے فہم میں مدد ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان علوم نے بہت جلد ایک مرتب شکل اختیار کر لی۔ کوفہ و بصرہ کے ابتدائی ادیبوں نے (جن میں الاصمعی بھی شامل ہیں) ادب کی لسانی بنیادیں قائم کیں اور مقصد یہی فہم قرآن تھا۔ اس کے بعد فن حدیث وغیرہ کے ذریعے رجال کا فن ابھرا۔ پھر دوسرے علوم آگے بڑھے۔ اس اثنا میں ادب کے دوسرے علوم تدریس و تعلیم کا ذریعہ (یا عام شائستگی و تربیت کا وسیلہ) بن گئے۔ جن کتابوں کو عموماً ادب کی کتابیں کہا جاتا ہے وہ دراصل جامع معلوماتی کتابیں ہوتی تھیں اور ان میں وہ سب معلومات مل سکتی ہیں جو ایک عام خوش ذوق اور شائستہ قاری کے لیے مطالعہ و تربیت کا سامان مہیا کرتی تھیں۔ ان سے صرف و نحو کے نکات، زبان و انشا کے لطائف، حکایات و واقعات تاریخی کی حقیقت اور شعر و شاعری کے رموز بھی سیکھے جاتے تھے۔ ان میں دانش زندگی بھی ملتی تھی اور معاشرے کے آداب بھی جمع ہوتے تھے۔ اس سلسلے کی کتابوں کی فہرست طویل ہے۔ عربی میں الجاحظ کی کتاب البيان والتبيين اور اسی کی کتاب المعاسن والاضداد؛ ابن عبد ربہ کی العقد الفريد؛ ابن قتیبة: عیون الاخبار؛ الابشہی کی المستطرف؛

طے ہونا چاہیے۔ اس سوال کا جواب دینا چاہیے کہ وہ کونسے علم ہیں جو انسانوں کے لیے مفید اور سعادت دارین اور فلاح دنیوی و اخروی کے لیے نافع ہیں اور وہ کونسے ہیں جو انسانیت کے لیے مضر ہیں، مثلاً مسلمانوں میں تمام وہ علوم جو ظن و تخمین، توہم پرستی، بے عملی و بے یقینی پیدا کرتے ہیں مذموم سمجھے گئے ہیں؛ مستقبل کی ظنی پیش گوئی کرنے والے علم، مثلاً کہانت اور فال گیری، کو خود قرآن مجید نے ناپسندیدہ کہا ہے۔

اس مسئلے پر محدثین سے لے کر علمائے اخلاق (مثلاً امام غزالیؒ وغیرہ) تک سب نے بہت کچھ لکھا ہے۔ علم منطق کے مذموم و محمود ہونے کی نزاع بھی معروف و مشہور ہے۔ منطق کے حق میں لکھنے والے بھی بہت ہیں اور اس کے خلاف لکھنے والے بھی بہت، لیکن ان سب مسائل میں معیار ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ جو علوم یقین و ایمان کو ضعف پہنچاتے ہوں، یا زندگی کے بارے میں شک اور بے اعتقادی کو جنم دیتے ہوں، یا حیات کی ترقی کے تصور کو دھندلا کرتے ہوں، وہ اچھے نہیں ہو سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ شعر و طلسمات اور نیرنجات، جو توہمات پر مبنی ہیں اور کائنات کی ٹھوس قطعی حقیقتوں سے انحراف کرتے ہیں، بجا طور سے علوم مذمومہ ہی خیال کیے جا سکتے ہیں۔ گویا علم برائے علم کوئی شے نہیں۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ مسلمانوں میں اولین فضیلت تو علم دین ہی کو حاصل ہے، لیکن جن یقینی علوم کی حوصلہ افزائی قرآن مجید نے کی ہے وہ بھی بڑی فضیلت کے حامل سمجھے جاتے ہیں۔ علوم کی انواع اور ان میں باہمی ترجیح کی صورتوں پر بحث ہو چکی ہے، لیکن ابھی یہ بحث باقی ہے کہ کلچر کی تشکیل میں حصہ لینے والے علم کی کیا حیثیت ہے؟ ظاہر ہے کہ کلچر

علم آلات طب؛ مقالہ ہشتم سحر و طلسم و نیرنجات؛ مقالہ نہم مذاہب و اعتقادات، مثلاً الحرائیہ، الکلدانیہ مزدکیہ، حرمیہ وغیرہ اور مقالہ دہم کیمیائیں اور قدیم فلاسفہ وغیرہ کے بارے میں ہے۔ اس سے واضح ہے کہ اس کتاب میں دین کے سرچشموں (صحائف) کو اولیت دی ہے اور قرآن کی بحث کی ہے، اس کے بعد علوم لسان و ادب، پھر کلام اور فقہ و حدیث، پھر فلسفہ اور علوم حکمت کی اور غیر یقینی توہماتی علوم اور باطل مذہبوں کو سب سے آخر میں جگہ دی ہے۔

الخوارزمی نے مفاتیح العلوم میں بڑی سادہ تقسیم کی ہے۔ کتاب کے دو مقالے ہیں: مقالہ اول علوم شرعیہ اور ان کے معاون علوم کے لیے ہے اور مقالہ دوم میں علوم العجم من الیونانیین وغیرہم کے۔ غور کے قابل امر یہ ہے کہ الخوارزمی نے اولیت فقہ کو دی ہے اور کتاب اللہ اور سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم اور اجماع امت (نیز قیاس، استحسان اور استصلاح) کو فقہ کا مآخذ قرار دے کر بعد میں لایا گیا ہے۔ ترتیب میں یہ ترجیح زمانے کے مزاج اور فقہی سرگرمیوں کے غلبے کا پتا دیتی ہے۔ ترتیب یہ ہے: مقالہ اول: علوم شرعیہ وغیرہ میں فقہ، کلام، نحو، کتابۃ، شعر و عروض اور اخبار؛ مقالہ ثانی: علوم العجم وغیرہ میں فلسفہ، منطق، طب، علم العدد، ہندسہ، علم النجوم، موسیقی، حیل اور کیمیا۔

ابن خلدون کی تقسیم: ابن خلدون نے علم کو عقل و فکر کی ترقی کے نقطہ نظر سے دیکھ کر یہ تقسیم کی ہے: (۱) العلوم الحکمیۃ الفلسفیۃ: انسان ذو فکر ہے اور اس لحاظ سے یہ علوم انسان کے لیے طبعی ہیں؛ (۲) علوم النقلیۃ الوضعیۃ: یہ علوم واضح شرعی سے بذریعہ خبر منقول ہیں۔ ان میں عقل کو دسترس نہیں، اس کے سوا کہ ان کے

اور النوبری کی نہایۃ الارب، کے علاوہ خزائن الادب، کتاب الاغانی، وغیرہ وغیرہ مرتب ہوئیں۔ اس قسم کی کتابوں کو شائستگی کے فروغ کا ذریعہ بنایا گیا۔

مقامات [رک باں] و محاضرات [رک باں] کے سلسلے کی کتابیں اور قصص و حکایات بلکہ خود تاریخ وغیرہ کو دانش آموزی کا ایک ذریعہ بنا لیا گیا اور کتب اخلاق کا تو موضوع خاص ہی یہ ہے۔ روزنتال نے صحیح لکھا ہے کہ مسلمانوں میں علم کا ایک مقصد شائستگی اور اخلاق عالیہ کی ترویج تھا اور دنیا کی کوئی قوم اس بارے میں مسلمانوں کا مقابلہ نہیں کر سکتی (دیکھیے Knowledge Triumphant، لنڈن، ۱۹۷۰ء، ص ۲)۔

ترجیحی لحاظ سے شرعی علوم کو سب پر فوقیت حاصل تھی؛ ان کے بعد علوم آلیہ؛ ان کے بعد تصوف اور علوم حکمت، خصوصاً حکمت عملی؛ ان کے علاوہ بہت سے اور علوم ہیں، جنہیں ابن خلدون نے صناعات میں شمار کیا ہے اور جن میں سے بعض آج باقاعدہ علوم کی صف میں شامل ہیں۔

علوم مدونہ کی ترتیب و تقسیم: علوم مدونہ کی ترتیب و تفریع کے بارے میں مختلف مصنفین نے مختلف طریقے اختیار کیے ہیں۔

ابن الندیم نے اپنی کتاب الفہرست (تصنیف ۳۷۷ھ) میں سب سے پہلے اقلام (رسم الخط کی مختلف شکلوں) کی بحث کی ہے، اس کے بعد کتب شرائع المنزلہ اور اس کے بعد قرآن مجید سے۔ مقالہ ثانی نحویین و لغویین کی کتابوں؛ مقالہ ثالث اخبار والاداب والسير والانساب؛ مقالہ چہارم شعر والشعراء، مقالہ پنجم کلام و متکلمین؛ مقالہ ششم فقہ، فقہا اور محدثین؛ مقالہ ہفتم فلسفہ اور علوم قدیمہ، مثلاً ہندسہ، ارثماطیقی، نجوم،

اصول کا علم بذریعہ عقل ممکن ہے۔ اس صف میں علم تفسیر، علم القراءۃ، علوم الحدیث، اصول الفقہ، فقہ، علم العقائد، علم الکلام، علم تصوف، علوم الانبیاء اور ان کے معاون (علم رویا و کشف وغیرہ) آتے ہیں۔ علوم اللسان العربیہ بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں اور ان میں علم اللغة، علم النحو، علم البیان اور علم الادب قابل ذکر ہیں: (۳) ایک درمیانی قسم علوم السحر و الطلسمات ہے، جو شرع میں مذکور ہے۔

علوم العقائد کے سلسلے میں لکھا ہے کہ یہ عمومی عقل انسانی سے متعلق ہیں، اس لیے کسی ایک ملت سے مخصوص نہیں بلکہ جملہ اقوال اور پوری نسل انسانی کے غور و فکر کا نتیجہ ہیں۔ ان کا دوسرا نام فلسفہ: حکمت ہے اور یہ چار انواع پر مشتمل ہیں: (۱) علم المنطق: (۲) علم طبیعی: اجسام عنصریہ (معذنیات، نباتات، حیوانات)، اجسام فلکیہ اور حرکات طبیعیہ پر غور و فکر کا علم (موضوعہ الجسم الطبعی من حیث ان يستعد للحركة والسكون)؛ (۳) علم ماوراء الطبیعیہ: روحانیات کا علم، علم الالہی، جس کے مسائل علم کلام میں بھی آجاتے ہیں: (۴) علم مقادیر و اعداد، جس کی چار اصناف (تعالیم) ہیں: (الف) علم الهندسہ: (ب) علم ارثماطیقی: (ج) علم الموسيقى اور (د) علم الهيئة۔ ان میں سے ہر ایک کے فروع ہیں۔ طبیعیات کی فروع ہیں علم طب اور فلاح: علم العدد کی فروع ہیں علم الحساب اور علم الفرائض و المعاملات [= تشریف الحساب فی معاملات المدن فی البیاعات و المساحات و الزکوت وغیرہ]: اسی طرح ہیئتہ کی فروع میں علم الازیاج، نجوم کی فروع میں علم احکام النجوم، علم الاعداد کی فروع میں الجبر والمقابلہ اور علم ہندسہ کی فروع میں المناظر و المرايا اور علم الاشکال الکریۃ و المخروطات

وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے۔ علوم مدونہ کی سب سے اچھی تفصیل حاجی خلیفہ نے کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون کے مقدمے میں دی ہے۔ سب سے پہلے باب اول میں علم کی تعریف (ماہیت) اور اس کی تقسیم دی گئی ہے۔ اس کے بعد العلم المدون پر بحث کرتے ہوئے اس کے موضوع، مبادی، مسائل اور غایت کا ذکر لیا گیا ہے۔ پھر تقسیم العلوم ہے اور اس کے بعد مراتب علم اور شرف علم: یہ چونکہ مفصل ہے اس لیے اس کا خلاصہ یہاں درج کیا جاتا ہے:

حاجی خلیفہ نے لکھا ہے کہ علم کی تقسیم دنی طریقوں سے ہوتی ہے یا ہو سکتی ہے: (۱) علم کے قدیم اور محدث ہونے کے لحاظ سے: (۲) اس لحاظ سے کہ یہ تصور سے متعلق ہے یا تصدیق سے: (۳) اس لحاظ سے کہ اس کا ادراک بذریعہ حس ہوتا ہے یا بذریعہ قیاس: (۴) اختلافات موضوعات کے لحاظ سے، جن میں سے بعض کو علوم کہا جائے گا اور بعض کو صنائع۔

تقسیم اول کی رو سے علوم مدونہ کی دو انواع ہیں: (الف) وہ جنہیں اہل شرع نے مدون کیا: (ب) جنہیں فلاسفہ نے مدون کیا۔ شرعی علوم میں فنون ادبیہ کی اہمیت اس لیے ہے کہ ان کی مدد سے قرآن و سنت کی لفظی توضیح، معنوی محاسن اور لطافتوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔ علوم متشرعہ میں علم القراءۃ، علم الحدیث، علم اصول حدیث، علم تفسیر، علم الکلام، علم الفقہ، اصول فقہ اور علم الادب (اور صوفیہ کے نزدیک علم التصوف بھی) اس میں شامل ہیں۔ محتاط رائے کے مطابق علم الخلاف و الجدل اور علم المناظرہ کو علوم شرعیہ میں شمار نہیں کیا جاتا، لیکن بعض وجوہ سے رفتہ رفتہ انہیں علوم شرعی میں شامل تصور کر لیا گیا، اگرچہ فقہ رائے بھی ہے کہ محض اثبات حق کے طور پر گفتگو ضمناً

(ابجد العلوم، ص ۳۸)۔

چوتھی تقسیم صاحب شفاء المتألم کے حوالے

تے ہے :

(الف) ہر علم یا تو مقصود بالذات ہوگا،

مثلاً علم الحکمیہ : علم کے ساتھ اعتقاد بھی لازم

ہو تو یہ حکمت نظری ہے اور اگر اعتقاد کے ساتھ

اس پر عمل بھی واجب ہے تو یہ حکمت عملی ہے ۔

حکمت نظری کی تقسیم یوں کی گئی ہے : ۱۔ علم اعلیٰ

(= علم الالہی) : ۲۔ علم ادنیٰ (= علم الطبیعی) : ۳۔

علم اوسط (= الرياضی) اور ریاضی کی قسمیں : (۱)

ہندسہ، (۲) ہیئت، (۳) عدد، (۴) موسیقات ۔ اسی طرح

حکمت عملی کی اقسام ہیں : (۱) علم الاخلاق،

(۲) علم السیاسة (تدیر منزل، سیاست منزلی)، (۳)

الاحکام السلطانیة یا سیاست مدن :

(ب) یا پھر یہ علوم مقصود بالذات نہیں،

بلکہ کسی اور مقصد کے تابع ہیں، یعنی ان کی مدد

سے کسی دوسرے علم میں استواری مطلوب ہے،

مثلاً علم المنطق، علم الادب (علم اللغة، علم الصرف

وغیرہ)، علم الخط۔

حاجی خلیفہ کے نزدیک طاش کبری زادہ

(مفتاح السعادة) نے جو تقسیم کی ہے وہ سب سے

عملہ ہے ۔ یہ تقسیم اس استدلال پر مبنی ہے کہ اشیا

کا وجود چار مراتب میں قائم ہوتا ہے : ان للاشیاء

وجودانی اربع مراتب فی الكتابة والعبارة

والاذہان والاعیان (ابجد العلوم، ص ۳۹)، یعنی (۱)

کتابت میں : (۲) عبارت میں : (۳) اذہان میں اور

(۴) اعیان میں [اس کا ذکر اوپر آچکا ہے]۔

یہ چاروں بعض نئے وجودوں کو جنم دیتے ہیں۔

اور ان سے انواع علوم وابستہ ہیں ۔

طاش کبری زادہ نے سات ابواب (دوحات) میں

بتفصیل ذیل یہ انواع شمار کی ہیں :

(۱) العلوم الخطیة (= کتابت سے متعلق

شرعی علم بن سکتی ہے، لیکن الزامی گفتگو اور جدل کو وہ رتبہ نہیں دیا جا سکتا ۔ الفوائد الخاقانیة میں جو تقسیم آتی ہے، اس کا ذکر کرتے ہوئے حاجی خلیفہ نے لکھا ہے کہ علوم یا تو نظری (یعنی کیفیت عمل سے غیر متعلق) ہونگے یا عملی (یعنی کیفیت عمل سے متعلق)؛ اس کے بعد علوم یا تو آلیہ ہوں گے (یعنی کسی دوسرے علم کے حصول کا وسیلہ ہوں گے) یا غیر آلیہ (یعنی مقصود بالذات)۔ حکمت کی تعریف یوں کی گئی ہے : علم باحوال اعیان موجودات علی ما ہی نفس الامر : لیکن یہ ہماری قدرت و اختیار میں نہیں ۔ جو علم ہمارے اختیار میں ہے وہ عملی ہو گا۔

حاجی خلیفہ نے تقسیم کی ایک اور صورت بتائی ہے : علم حکمی اور علم غیر حکمی : حکمیہ وہ ہے جو کسی ایک دور اور ایک قوم سے متعلق نہیں اور غیر حکمیہ اس کے برعکس ہے ۔

علوم حکمیہ کو علوم الحقیقیہ بھی کہتے ہیں ۔ غیر حکمی کی ذیلی تقسیم ہے : دینی اور غیر دینی ۔ دینی میں محمود و مذموم و مباح علم کا ذکر ہے ۔ غیر دینی علوم میں طب اور حساب کو اہمیت حاصل ہے، اس لیے کہ طب صحت بدن انسانی کی خادم ہے اور حساب معاملات میں مفید ہے ۔ علم السحر و الطلسمات والشعبدة والتلیسات کو علم مذموم کہا گیا ہے اور علم الاشعار کو (جس میں فحش و سفح کا شائبہ نہ ہو) مباح ۔

حاجی خلیفہ نے اس پر رائے دیتے ہوئے لکھا ہے کہ علوم میں یہ تفاوت ان کی غایتوں کی وجہ سے ہے، ورنہ علم ہر حال میں علم ہے اور جہل سے بہتر ہے : فالعلم من حیث انه علم فضیلة لا تنکر ولا تذم فالعلم بکل شیء اولی من جہلہ فایاک ان تکون من الجاہلین

علوم) : علم ادوات الخط، علم قوانین الكتابة، علم تحسین الحروف، علم کیفیة تولد الخطوط عن اصولها، علم ترتیب حروف التهجی، علم ترکیب الاشکال بسائط الحروف، علم املاء الخط العربی، علم خط المصحف اور علم خط العروض .

(۲) العلوم المتعلقة بالالفاظ (= الفاظه سے متعلق

علوم) : علم مخارج الحروف، علم اللغة، علم الوضع، علم الاشتقاق، علم الصرف، علم النحو، علم المعانی، علم البیان، علم البدیع، علم العروض، علم القوافی، علم قرض الشعر، علم مبادئ الشعر، علم الانشاء، علم مبادئ الانشاء و ادواته، علم المحاضرة، علم الدواوین، علم التواریخ - اس ضمن میں ان فروع العلوم العربیة کا ذکر کیا ہے : علم الامثال، علم وقائع الامم و رسومهم، علم استعمالات الالفاظ، علم الترمی، علم الشروط والسجلات، علم الاحاجی و الاغلوطات، علم الالغاز، علم المعنی، علم التصحیف، علم المقلوب، علم الجناس، علم مسامرة الملوك، علم حکایات الصالحین، علم اخبار الانبیاء علیهم السلام، علم المغازی والسیر، علم تاریخ الخلفاء، علم طبقات القراء، علم طبقات المفسرین، علم طبقات المحدثین، علم سیر الصحابة والتابعین، علم طبقات الشافعیة، علم طبقات الحنفیة، علم طبقات المالکیة، علم طبقات الحنابلة، علم طبقات النحاة اور علم طبقات الحكماء الاطباء .

(۳) العلوم الذهنیة (= اذهان سے متعلق علوم) :

یعنی علم المنطق، علم آداب الدرس، علم النظر، علم الجدل اور علم الخلاف .

(۴) العلوم الحکمیة النظریة (= اعیان سے

متعلق علوم) : العلم الالهی، العلم الطبیعی اور العلوم الریاضیة، جو چار ہیں : (۱) علم العدد : (۲) علم الهندسة : (۳) علم الهيئة : (۴) علم الموسيقى .

اب ان علوم کی فروع آتی ہیں :

فروع العلم الالهی : علم معرفة النفوس الانسانیة، علم امارات النبوة، علم معرفة الملكية، علم معرفة المعاد، علم مقالات الفرق .

فروع العلم الطبیعی : علم الطب، علم البیطرة، علم البیطرة، علم النبات، علم الحيوان، علم الفلاحة، علم المعادن، علم الجواهر، علم الكون والفساد، علم قوس قزح، علم الفراسة، علم تعبیر الرؤیا، علم احکام النجوم، علم السحر، علم الفلسمات، علم السیمیا، علم الكیمیا - ان میں سے بعض علوم کی فروع حسب ذیل ہیں :-

فروع الطب : علم التشريع، علم الكحالة، علم لاطمة، علم الصيدلة، علم طبخ الاشربة والمعاجین، علم قلع الاثار من الثياب، علم ترکیب انواع المداد، علم الجراحة، علم الفصد، علم الحجامة، علم المقادیر والاوزان، علم الباه، فروع علم الفراسة : علم الشامات والخیلان، علم الاساریر، علم الاکتاف، علم قیافة الاثر (= علم العیافة)، علم قیافة البشر، علم الاهتداء بالبراری ولاقفار، علم الریافة، علم استنباط المعادن، علم نزول الغیث، علم العرافة، علم الاختلاج : فروع علم احکام النجوم : علم الاختیارات، علم الرمل، علم القرعة، علم الطیرة : فروع السحر : علم الکھانة، علم النیرنجات، علم الخواص، علم الرقی، علم العزائم، علم الاستحضار، علم دعوة الکواکب، علم الفلقطیرات، علم الاخفاء، علم الحیل الساسانیة، علم کشف الدک، علم الشعبدة، علم تعلق القلب، علم الاستعانة بخواص الادویة .

اب علوم ریاضیہ کی فروع کی طرف آتے ہیں :- فروع الهندسة : علم عقود الابنية، علم المناظر، علم المرايا المحرقة، علم مراکز الاثقال، علم جر الاثقال، علم المساحة، علم استنباط المیاء، علم الآلات الحریبة، علم الرمی، علم التعديل، علم البنکامات، علم الملاحة، علم السباحة، علم الاوزان والموازين، علم الآلات المبنیة علی ضرورة

عدم الخلا: فروع الهيئة: علم الزيجات والتقويم، علم حساب النجوم، علم كتابة التقويم، علم كيفية الارصاد، علم الآلات الرصدية، علم المواقيت، علم الآلات الظلية، علم الاكر، علم الاكر المتحررة، علم تسطيح الكرة، علم صور الكواكب، علم مقادير العلويات، علم منازل القمر، علم جغرافيه، علم مسالك البلدان والامصار، علم البرد و يسافاتيها، علم خواص الاقاليم، علم الادوار والاكوار، علم القرائات، علم الملاحم، علم المواسم، علم مواقيت الصلوة، علم وضع الاضطراب، علم عمل الاضطراب، علم وضع ربع الدائرة المجيب والمتنطرات، علم عمل ربع الدائرة، علم آلات الساعة: فروع علم العدد: علم حساب التحت والميل، علم الجبر والمقابلة، علم حساب الخطائين، علم حساب الدور والوصايا، علم حساب الدراع والدنانير، علم حساب الفرائض، علم حساب الهواء، علم حساب العقود بالاصابع، علم اعداد الوفق، علم خواص الاعداد المتحابة والمتباغضة، علم التعابي العددية في الحروب: فروع علم الموسيقى: علم الآلات العجيبة، علم الرقص، علم الغنج.

(٥) العلوم الحكيمة العملية: علم الاخلاق، علم تدبير المنزل، علم السياسة.

فروع الحكمة العملية: علم آداب الملوك، علم آداب الوزارة، علم الاحتساب، علم قود العساكر والجيوش.

(٦) العلوم الشرعية: علم القراءة، علم تفسير القرآن، علم رواية الحديث، علم ذراية الحديث، علم اصول الدين المسمى بالكلام، علم اصول الفقه، علم الفقه.

فروع القراءة: علم الشواذ، علم مخارج الالفاظ، علم الوقوف، علم علل القراءات، علم رسم كتابة القرآن، علم آداب كتابة المصحف.

فروع الحديث: علم شرح الحديث، علم

اسباب ورود الحديث و ازمته و امكته، علم ناسخ الحديث و منسوخه، علم تاويل اقوال النبي صلى الله عليه و آله و سلم، علم رموز الحديث و اشاراته، علم غرائب لغات الحديث، علم دفع مطاعن الحديث، علم نلفيق الاحاديث، علم احوال رواة الاحاديث، علم طب النبي صلى الله عليه و آله و سلم.

فروع علم التفسير: علم معرفة المكي والمدني، علم الحضري والسفري، علم النهارى والليلي، علم الصيفي والشتاني، علم الفرائض والنومى، علم الارضى والسموى، علم معرفة اول ما نزل و آخر ما نزل، علم سبب النزول، علم ما نزل على لسان بعض الصحابة، علم ما تكرر نزوله، علم ما تأخر حكمه عن نزوله و ما تأخر نزوله عن حكمه، علم ما نزل مفرقا و ما نزل جمعا، علم ما نزل مشيعا و ما نزل مفردا، علم ما انزل منه على بعض الانبياء و ما لم ينزل، علم كيفية انزال القرآن، علم اسماء سورته، علم جمعه و ترتيبه، علم عدد سورته و آياته و كلماته و حروفه، علم حفاظه و رواته، علم العالى و النازل من اسانيده، علم المتواتر و المشهور، علم بيان الموصول لفظا المفصول معنى، علم الامالة والفتح، علم الادغام والاظهار والاخفاء والاقلاب، علم المد والقصر، علم تحقيق الهمزة، علم كيفية تحمل القرآن، علم آداب تلاوته و تاليه، علم جواز الاقتباس، علم ما وقع فيه بغير لغة العجازه، علم ما وقع ما فيه من غير لغة العرب، علم غريب القرآن، علم الوجوه والنظائر، علم معانى الادوات التى يحتاج اليها المفسر، علم المحكم والمتشابه، علم مقدم القرآن و مؤخره، علم عام القرآن و خاصه، علم ناسخ القرآن و منسوجه، علم مشكل القرآن، علم مطلق القرآن و مقيده، علم منطوق القرآن و مفهومة، علم وجوه مخاطباته، علم حقيقة الفاظ القرآن و مجازها، علم تشبيه القرآن و استعاراته، علم كنايات القرآن و تعريضاته، علم الحصر والاختصاص، علم الايجاز

بقدر طاقت بشری - حکمت کی دو قسمیں ہیں : (۱) جس میں اعمال و افعال انسانی اور ان کے مذموم و ممدوح ہونے کی بحث کی جاتی ہے اور اسے حکمت عملی کہتے ہیں : (۲) جس میں ان معلومات سے بحث کی جاتی ہے جن کا تعلق انسانی اعمال و افعال سے نہیں اور اسے حکمت نظری کہتے ہیں ۔

حکمت عملی کی تین قسمیں ہیں : ۱ - تہذیب اخلاق؛ ۲ - تدبیر منزل؛ ۳ - سیاست مدن ۔

حکمت نظری کی بھی تین قسمیں ہیں :-

۱ - حکمت طبعی : اس میں اجسام سے اس لحاظ سے بحث کی جاتی ہے کہ ان میں استحاله و تغیر پذیر ہونے کی صلاحیت ہے (مثلاً پانی کیونکر ہوا ہو جاتا ہے؟ پانی سے بخارات کس طرح نکلتے ہیں؟ زمین میں زلزلے کے کیا اسباب ہیں؟ وغیرہ)۔ نفس ناطقہ کی بحث بھی حکمت طبعی سے متعلق ہے کیونکہ اس کا بدن انسانی سے تعلق ہے اور حکمت طبعی کا موضوع جسم ہے ۔ طبیعیات ان امور کو کہتے ہیں جو جسم کو اس حیثیت سے عارض ہوتے ہیں کہ ان میں استحاله و تغیر کی استعداد ہے ۔ اس میں مادہ اولیٰ کی بحث اہم ہے ۔ اس کے بعد صورت جسمیہ (عرض اور امتداد) کی بحث آتی ہے ؛ پھر صورت نوعیہ، تلازم مادہ و صورت، عوارض عامہ ۔ اسی سے فلکیات کا علم ظہور میں آیا [قدیم تصور کی رو سے فلک یا افلاک بھی ایک طرح کا جسم ہیں] اور اس کی اپنی بحثیں ہیں [رک بہ علم فلکیات]۔ اسی سے اشعہ اور روشنی (ضوء) کی بحث متعلق ہے ۔ اس کے بعد اجسام مرکبہ کی بحث ہے ۔ اسے عنصریات کہا جاتا ہے ۔ عالم حیوانات و نباتات، معادن و کائنات جو کی صورت و اشکال، سب عناصر اربعہ (مٹی، ہوا، پانی، آگ) سے ترکیب پاتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک مختلف عناصر سے مرکب ہے ۔ عناصر، زمین و آسمان کے درمیان ایک فاعلی

والاطناب، علم الخیر والانشاء، علم اعراب القرآن، علم بدائع القرآن، علم فواصل الآی، علم فواتح السور، علم خواتم السور، علم مناسبة الآیات والسور، علم الآیات المتشابهات، علم اعجاز القرآن، علم العلوم المستنبطة من القرآن، علم امثال القرآن، علم اقسام القرآن، علم جدل القرآن، علم ما وقع فی القرآن من الاسماء والکنی والالقاب، علم مبہمات القرآن، علم فضائل القرآن، علم افضل القرآن وفاضله، علم مفردات القرآن، علم خواص القرآن، علم مرسوم الخط و آداب کتابتہ، علم تفسیرہ و تاویلہ و بیان شرفہ، علم شروط المفسر و آدابہ، علم غرائب التفسیر، علم طبقات المفسرین، علم خواص الحروف، علم خواص الروحانية، علم التصرف بالحروف والاسماء، علم الحروف النورانية والظلمانية، علم التصريف بالاسم الاعظم، علم الکسر والبسط، علم الزایرجہ، علم الجفر والجامعة، علم دفع مطاعن القرآن ۔

فروع الحدیث : علم المواعظ، علم الادہیۃ، علم الآثار، علم الزہد والورع، علم صلوة الحاجات، علم المغازی ۔

فروع اصول الفقہ : علم النظر، علم المناظرۃ عدم الجدل، علم الخلاف ۔

فروع الفقہ : علم الفرائض، علم الشروط والسجلات، علم القضاء، علم حکم التشريع، علم الفتاوی ۔

علوم نظری کی ۳۰۵ (ثلاثمائة و خمسة علوم) قسمیں بیان کی گئی ہیں ۔

علم حکمت کی تشریح :

علم مدونہ میں ایک طویل الذیل نوع حکمت ہے ۔ عیب تکرار کے باوجود، اس کی تفصیلات درج ذیل ہیں ۔ مقصد یہ ہے کہ علوم حکمت (حکمیہ) کا واضح تصور سامنے آ جائے ۔

حکمت نام ہے علم حقائق موجودات کا

ہے۔ اس کی انواع کی تفصیل اس سے پہلے آ چکی ہے۔
۳۔ حکمت الہی (علم اعلیٰ؛ الہیات) اس میں مجردات سے بحث کی جاتی ہے، جو مجردات و جسمیات دونوں میں مشترک ہیں، مثلاً موجود و معلوم، واحد و کثیر، علت و معلول وغیرہ۔

بعض حکما نے مجردات کے علم کو الگ رکھا ہے اور امور عامہ (یعنی مجردات و جسمیات کے مشترک امور) کو الگ۔ اسی طرح بعض حکما جسمیات رسالت و نبوت، حشر و نشر وغیرہ کو علم الہی میں رکھتے ہیں۔

مختلف علوم کے مقالات کی تقدیم و تاخیر بطریق ذیل ہوگی :-

- ۱۔ علوم دینیہ۔
- ۲۔ بعض دیگر علوم (مثلاً سوانحی ادب، تاریخ، جغرافیہ)۔
- ۳۔ علوم ادبیہ۔
- ۴۔ علوم حکمیہ : (۱) الہیات؛ (۲) منطق؛ (۳) علوم ریاضی (حساب، ہندسہ، الجبر والمقابلہ، مساحہ، وغیرہ)؛ (۴) نیم ریاضی علوم (نجوم، جفر، رمل، وغیرہ)؛ (۵) ظنی علوم (طلم و نیرنجات، تعبیر خواب، وغیرہ)؛ (۶) علوم طبیعیہ (فلکیات، طبیعیات، کیمیا، وغیرہ)؛ (۷) عملی طبیعیات (طب، فلاح، وغیرہ)؛ (۸) علوم حکمت عملی (معاشرتی علوم، مثلاً سیاسیات، معاشیات، وغیرہ)۔

۶۔ صناعات و متفرقات۔

مفصل فہرست مقالات بالکل آخر میں درج کی جائے گی (سید عبد اللہ نے لکھا)۔

[ادارہ]

قوت کا درجہ رکھتے ہیں اور افلاک سے موسم اور شعاعوں کی تاثیر قبول کرتے ہیں۔ علم طبقات الارض بھی انہیں کیفیات سے متعلق ہے۔ کہا جاتا ہے کہ زمین چار طبقات پر مشتمل ہے، جو حرارت و برودت کے اصول پر بنے ہیں۔ ہوا کے چار طبقے ہیں : طبقہ دہانیہ، طبقہ زمہریریہ، طبقہ ہوائی خالص اور طبقہ متوسط۔ علم کائنات الجو بھی عناصر اربعہ سے متعلق ہے (اسطقیات)۔ انہیں عناصر کی ترکیب و امتزاج سے فضا میں مختلف چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ برف، بخارات، اولے، ابر، بجلی، شفق، بارش، شبنم، قوس قزح، ہکولا، شہاب ثاقب، وغیرہ۔ جو بخار اور دخان زمین کے اندر پیدا ہوتے ہیں، ان میں ایک خاص امتزاج کے ذریعے معدنیات وجود میں آ گئی ہیں۔

معدنیات سے، یعنی بعض دھاتوں کو ایک خاص تناظر میں رکھنے سے، اشیا بڑی یا چھوٹی دکھائی دیتی ہیں۔ اسی سے خوردبینوں کی ایجاد ہوئی (مسلمانوں کے فن مناظر و المرايا میں ان دھاتوں کی بحث آتی ہے)۔ نفوس و ارواح بھی اجسام سے متعلق ہیں اور اجسام کے افعال ارادیہ کا سرچشمہ ہیں۔ اجسام کی (خصوصاً انسان کی) باشعور قوت سے منظم افعال صادر ہوتے ہیں۔ ان ارواح کو روح نباتی، روح حیوانی اور روح انسانی کہا جاتا ہے۔ ایک گروہ کی رائے میں جمادات بھی روح سے خالی نہیں۔ روح انسانی (نفس ناطقہ) روح کی ایک برتر قسم بھی مانی جاتی ہے۔ نفس انسانی کا علم، اور کشف و رؤیا وغیرہ کا علم ارواح یا نفسیات کا علم کہلاتا ہے۔ تناسخ اور ارتقا کی بحثیں بھی اس ضمن میں آتی ہیں، یعنی اجسام کی قلب ماہیت کیسے ہوتی ہے اور بدن سے روح کے جدا ہو جانے کے بعد کیا کیا صورتیں ممکن ہیں؟

۲۔ ریاضی : اس میں اجسام کی مقادیر و اشکال سے بحث ہوتی ہے اور علم الاعداد بھی اسی سے متعلق

تصحیحات

جلد ۹

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۹۱	۲	۲۰-۱۸	جلا ب شہر غزنین کا محلہ اور ہجویر بظاہر بیرونی محلہ یا مضافاتی بستی تھی	[قدیم تذکرہ نویسوں نے جلا ب اور ہجویر "محلہ ہائے غزنین" بتاتے ہیں]۔
۹۲	۱	۱۵-۱۲	وفات پائی [جیسا کہ وہ خود لکھتے ہیں، اس وقت اُن کا سر میرے پہلو میں تھا ژوکوفسکی : کشف المحجوب، ص ۲۰۹] اسی حوالے سے	وفات پائی۔ اسی حوالے سے
۹۳	۱	۸	مقیۃ (ص ۱۶۵) کی یہ روایت زائد روایت	یہ روایت

جلد ۱۳

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۵	۱	۷	عدال	عدول
۲۹	۲	۲۸	القبی	القبی
۳۲	۱	۲۲	(منبع)	(دہانہ)
۳۳	۲	۵	حاشیا	حاشیہ
۳۶	۲	۱۶	جاسا ہے	جا سکتا ہے
۳۷	۱	۳۱	حد	حد
۳۹	۲	۱۹	نظر	نظر
۴۳	۲	۳۲	انہوں	انہوں نے
۴۵	۲	۲۶	قلج	قلج
۵۰	۲	۲	جزیرہ نما	جزیرہ نما

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۵۰	۲	۱۳	مدینہ	مدینہ
۵۲	۲	۲۹	بحرہ	بحیرہ
۵۴	۱	۲۰	بحرہ	بحیرہ
۵۶	۲	۱۷	بھی	بھی
۶۷	۲	۳۲	شامل	کہتے ہیں، شامل
۷۶	۲	۱	پیچھے	پیچھے
۷۶	۲	۷	قحطان	قحطان
۸۲	۱	۳۰	بمبہم	بمبہم
۸۵	۲	۲۷	پہن آیا	گردن پر رکھ لیا
۹۸	۲	۶	سے	اسے
۱۰۰	۲	۲۰	ارو	اور
۱۰۹	۲	۱۰	ہنخامنشی	ہخامنشی
۱۰۹	۲	۲۵	ہنخامنشی	ہخامنشی
۱۱۲	۱	۱	قباذ	قباذ
۱۱۲	۱	۱۱	سربراہ	سربراہ
۱۲۶	۱	۶	عیسوی	ہجری
۱۵۳	۱	۱۵	وہ مترجمین اور علما	ان مترجمین اور علما نے،
۱۶۳	۲	۲۴	رجحان	رجحان
۱۹۰	۲	۷	منشن	منش
۱۹۴	۲	۱۱	اھتراد	اھتراز
۲۱۶	۲	۲۹	صفی الدین	صفی الدین
۲۱۸	۱	۳۰	عبدالقدر	عبدالقادر
۲۲۱	۲	۳	ناولوں	ناولوں
۲۳۰	۲	۱۱	موتحات	موشحات
۲۴۳	۱	۱۶	کتاب لآم	کتاب الام
۲۵۰	۱	۱	دیکھیے	دیکھیے
۲۵۱	۱	۷	اٹھارویں	اٹھارھویں
۳۰۲	۲	۶	وصف	باوصف
۳۰۳	۱	۲۸	زبان ہی	زبان میں
۳۰۵	۲	۲۸	آزاد نظم کو	نظم کو
۳۰۵	۲	۳۰	صحیح معنوں میں،	آزاد نظم صحیح معنوں میں

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۳۲۳	۱	۱۷	کو کبتہ	کو کبۃ
۳۳۷	۱	۲۶	ری	رے
۳۴۴	۱	۱۱	نوجوان کے دیوشرمہ	دیوشرمہ کے آنوجوان
۳۵۱	۱	۱۴	گلے	گھاس
۳۵۸	۱	۳۱	کالطور	کالطود
۳۶۷	۱	۲۹	بختار	بختیار
۳۷۴	۱	۲۵	بتایا ہے	بتاتا ہے
۳۸۲	۱	۱۸	یہ لکھنؤ تہران میں	تہران میں
۴۱۷	۲	۳۲	نقابلی	نقابلی
۴۲۴	۲	۱۵	نصیب	نصیب
۴۲۴	۲	۱۹	نصیب	نصیب
۴۳۳	۲	۳۰	اس کو اسے	اسے
۴۳۷	۱	۱۴	وادی	دوای
۴۴۲	۱	۱۹	ریہ	راہ
۴۴۲	۱	۲۴	را	لواء
۴۵۰	۲	۳۰	ماننا	مانتا
۴۸۰	۱	۲۰	زرراہ	زرارہ
۴۹۴	۲	۲۱	ZDMB	ZDMG
۴۹۶	۱	۲۴	تذہب	تذہیب
۴۹۹	۲	۱۷	سیمان	سلیمان
۵۰۵	۱	۴	رویا	رؤیا
۵۰۵	۱	۱۲	اقوال	اقوام
۵۰۷	۲	۱۲	لاطعمۃ	الاطعمۃ

فہرست عنوانات

(جلد ۱۳)

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
	العراق	۱	عَجَم
۲۷	عراقی	۲	عَجْمِي اوغلان
۳۳	العرائش	۲	عَجْمِيَه
۳۷	(جزيرة) العرب	۲	العَجْمِيَه : رَكَ به الخَمِيَه
۵۰	العرب	۲	عَجُوز : رَكَ به اَيام العَجُوز
۱۰۶	عُربان	۲	عَدَد : رَكَ به علم الحساب، بذيل مادة علم
۱۲۸	عُربان : رَكَ به العرب	۲	عَدَت
۱۲۸	عربستان	۳	عَدَس
۱۲۸	عرب فقيه	۴	عَدَل : رَكَ به معتزله
۱۲۸	عرب كير	۴	عَدَل
۱۲۹	عربه	۶	عَدَلِي
۱۳۱	العربيَه	۶	عَدَم
۱۳۱	العرجي	۸	عَدَن
۲۳۵	عَرَادَه	۱۲	عَدَنان
۲۳۶	عَرَا ف	۱۳	عَدَوِيَه
۲۳۷	عَرَس	۱۳	عَدِي بن حاتم
۲۳۸	عَرش : رَكَ به كرسى	۱۴	عَدِي بن الرقاع
۲۵۸	عَرش	۱۴	عَدِي بن زيد
۲۵۸	عَرش كَوَل	۱۵	عَدِي بن مسافر
۲۶۰	عَرشين : رَكَ به ذراع	۱۷	عَذَاب [وعذاب القبر] : رَكَ به قبر
۲۶۰	عَرَض	۱۷	عَذَرَاء : رَكَ به وامق وعذراء
۲۶۰	عَرَض	۱۷	عَذَرَاء : رَكَ به نجوم (علم)
۲۶۱	عَرَض	۱۷	عَذَرَة
۲۶۱	عَرَض	۱۷	عَذَرِي
۲۶۳	عَرَض حال	۲۰	عَرَابِي پاشا
۲۶۴	عَرَف	۲۱	

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۳۲۲	عزى	۲۶۵	عرفان : رك به معرفت
۳۲۳	العزى	۲۶۵	عرفات
۳۲۵	عزل	۲۶۶	عرفى
۳۲۶	عزى زادہ مصطفیٰ	۲۶۹	عرق
۳۲۸	عزير	۲۷۰	عرق [عيرك]
۳۲۹	العزير : رك به الاسماء الحسنی	۲۷۲	عرق : رك به صحراء
۳۲۹	العزير : رك به ابويه	۲۷۲	عرق اللؤلؤ : رك به صدف
۳۲۹	عزير افندى : رك به على عزير كردلى	۲۷۲	عرقه
۳۲۹	عزير مصر	۲۷۲	عرك : رك به عرق
۳۳۰	العزير بالله	۲۷۲	عروبه
۳۳۵	عزيرى : رك به قره چلبى زادہ	۲۷۳	عروۃ بن الزبير
۳۳۵	عزيرى	۲۷۳	عروۃ بن الورد بن حابس العيسى
۳۳۶	عزيمت	۲۷۳	عروج
۳۳۶	عيس	۲۷۷	عروس رسمى
۳۳۹	عسقلان	۲۷۸	عروسيه
۳۴۲	العسقلانى : رك به ابن حجر العسقلانى	۲۷۸	عروض
۳۴۲	العسكر : رك به جيش	۳۰۷	عروضى : رك به نظامى عروضى
۳۴۲	العسكر : رك به عسكر سامرا	۳۰۷	عريب بن سعد
۳۴۲	عسكر سامرا	۳۰۸	العريش
۳۴۲	عسكر مكرم	۳۰۹	العريضه : رك به دفتر
۳۴۳	عسكرى	۳۰۹	عريف
۳۴۴	العسكرى	۳۱۲	عزازيل
۳۴۶	العسكرى : رك به حسن العسكرى	۳۱۲	عزب
۳۴۶	عسير	۳۱۳	عزرائيل
۳۴۶	عشاء : رك به صلوة	۳۱۵	عزت پاشا
۳۴۶	عشاق	۳۲۱	عزت ملا
۳۴۷	عشر	۳۲۲	عزالدولة
۳۵۰	عشرة مبشره	۳۲۲	عزالدين
۳۵۱	العشاب	۳۲۲	عزه : رك به "كثير"
۳۵۱	عشاقى زادہ	۳۲۲	عزة الميلاء

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۳۸۷	عظمت اللہ خان	۳۵۲	عشق
۳۸۹	عظیم : رک بہ الاسماء الحسنی	۳۵۴	عشق آباد
۳۸۹	عظیم اللہ خان	۳۵۶	عشی
۳۹۰	العظیمی	۳۵۶	عشیرہ
۳۹۱	عقار : [عفر] رک بہ دنقلی	۳۵۷	عصا
۳۹۱	عفریت	۳۵۹	عصامی
۳۹۲	عفرین	۳۶۰	عصبہ
۳۹۳	عقص	۳۶۰	عصبیہ
۳۹۳	العفو : رک بہ الاسماء الحسنی	۳۶۱	عصر
۳۹۳	عفیف الدین التلمسانی : رک بہ التلمسانی	۳۶۱	العصر
۳۹۳	عقائد : رک بہ عقیدہ؛ نیز علم (علم العقائد)	۳۶۲	عصار
۳۹۳	عقاب	۳۶۳	عصۃ
۳۹۳	عقاب	۳۶۳	عصمت انونو
۳۹۵	[حصن] العقاب	۳۶۶	العضادہ
۳۹۵	عقارب : رک بہ عقربی	۳۶۶	عضد الدولہ
۳۹۵	عقال : رک بہ عمامہ	۳۶۹	عضد الدین الایچی : رک بہ الایچی
۳۹۵	عقبہ النساء	۳۷۰	عضد الدین ابوالفرج
۳۹۵	العقبہ	۳۷۰	العظیم
۳۹۷	العقبہ	۳۷۱	عطاء
۳۹۷	عقبہ بن نافع	۳۷۳	عطارد
۴۰۰	عقد	۳۷۵	عطاء بن ابی رباح
۴۰۵	عقد الانامیل : رک بہ حساب العقد	۳۷۶	عطاء اللہ شاہ بخاری : رک بہ مجلس احرار
۴۰۵	العقد : رک بہ حساب العقد	۳۷۶	عطاء بے : رک بہ محمد عطاء بے
۴۰۵	عقرب	۳۷۶	عطاء بے
۴۰۶	عقرباہ	۳۷۶	عطاء ملک جوینی : رک بہ الجوینی
۴۰۶	عقربی	۳۷۶	عطائی
۴۰۷	عقروق	۳۷۸	العطار
۴۰۸	عققی	۳۷۸	العطار، حسن بن محمد
۴۰۸	عقل	۳۷۹	عطار، فرید الدین محمد بن ابراہیم
۴۱۰	عقلیات	۳۸۶	عطف

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۴۳۴	علاء الدین حسین پاشا : رک بہ حسین شاہ	۴۱۱	عقوبات : رک بہ عذاب وحد
۴۳۴	علاء الدین محمد بن حسن : رک بہ الموت	۴۱۱	عقیدہ
۴۳۴	علاء الدین محمد خلجی : رک بہ خلجی	۴۱۱	عقیدہ
۴۳۴	علائہ : رک بہ الآئہ	۴۱۳	عقیق
۴۳۴	علاقہ رک بہ نسبہ، درل لائیڈن - بار دوم	۴۱۴	العقیق
۴۳۴	العلاقہ	۴۱۶	عقیقہ
۴۳۵	علامہ	۴۱۸	عقیل بن ابی طالب
۴۳۵	علام	۴۱۸	عقیل، بنو
۴۳۵	علامی : رک بہ ابوالفضل	۴۲۴	عقیلیہ
۴۳۵	علامی، سعد اللہ خان	۴۲۶	عک
۴۳۸	عکث	۴۲۷	عکاظ
۴۳۹	العکث	۴۲۸	عکۃ
۴۴۰	عکمنہ	۴۲۹	العکوک
۴۴۱	العکمی	۴۲۹	علا
۴۴۲	علم	۴۳۰	علاء الدولہ : رک بہ کاکویہ (بنو)
۴۴۳	علم	۴۳۰	علاء الدولہ السمنانی
۴۴۳	(ا) عمومی بحث	۴۳۳	علاء الدین : رک بہ دوری
۵۰۱	(ب) علوم مدونہ	۴۳۳	علاء الدین بیگ

ناشر : مسٹر اے رحیم، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

مقام اشاعت : لاہور

سال طباعت : ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء

مطبع : مطبعة المكتبة العامية، ۱۵ - لیک روڈ، لاہور

طابع : خان عبیدالحق ندوی، ناظم مطبع

صفحہ ۱ تا ۲۵۶

مطبع : نیو لائٹ پریس، ۳ - افتخار بلڈنگ بہاول شیر روڈ، چمبرجی، لاہور

طابع : چوہدری محمد سعید، ناظم مطبع

صفحہ ۲۵۷ تا ۳۲۰

مطبع : پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور

طابع : امجد رشید منہاس، ایم پی ڈی (لیڈز)، ناظم مطبع

صفحہ ۳۲۱ تا آخر و سرورق

Urdu **Encyclopædia of Islām**

Under the Auspices
of
THE UNIVERSITY OF THE PANJAB
LAHORE



Vol. XIII

('Adjam — 'Ilm)

1396/ 1976